TRATADO DE LA SUSTANCIA DIVINA Y SUS ATRIBUTOS

Francisco Suárez

TRACTATUS DE DIVINA SUBSTANTIA EJUSQUE ATTRIBUTIS

Francisci Suarez

Edición bilingüe Latín-Español

2026

CC BY-NC-SA 4.0

Raúl Acebes Cornejo

España 2026

Previo

La obra *De Divina Substantia Eiusque Attributis* de Francisco Suárez (1548-1617) constituye uno de los tratados más significativos de su producción teológico-metafísica. Forma parte del amplio comentario a la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino, concretamente del primer tractatus dedicado a *De Deo uno et trino*. Publicado originalmente hacia 1606, este texto aborda con rigor escolástico la existencia de Dios, su esencia y los atributos divinos (unidad, simplicidad, infinitud, inmutabilidad, eternidad, omnipotencia, omnisciencia, etc.), integrando la tradición tomista con aportaciones originales que caracterizan el pensamiento suareciano.

La presente edición bilingüe latín-castellano se basa en el Tomo I de la *Opera Omnia* de Suárez, editada en París en 1856 por *Apud Ludovicum Vivès* bajo la dirección inicial de A.D. M. André, Canónigo de La Rochelle, y completada por Charles Berton. Esta monumental recopilación en 26 volúmenes se apoya directamente en la edición veneciana anterior (*Venetiis*, Ex Typographia Balleoniana / Apud Sebastianum Coleti, 1740-1751, en 23 volúmenes, a veces encuadernados en 19), una de las primeras grandes colecciones sistemáticas de la obra suareciana tras su muerte. Ambas ediciones —la veneciana del siglo XVIII y la parisina del XIX— representan hitos en la transmisión del pensamiento de Suárez, garantizando la accesibilidad de textos que, de otro modo, permanecerían dispersos en ediciones sueltas del siglo XVII.

Francisco Suárez, jesuita granadino conocido como el *Doctor Eximius*, ocupa un lugar privilegiado entre los grandes teólogos de la Segunda Escolástica o Escolástica Barroca. Su influencia superó ampliamente los límites de la Compañía de Jesús y de la teología católica. Durante todo el siglo XVII, sus obras principales —especialmente las **Disputationes Metaphysicae (1597), el **Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore** (1612) y sus comentarios teológicos— conocieron múltiples ediciones en los principales centros editoriales europeos: Coimbra, Lisboa, Lyon, Venecia, Colonia, Maguncia, Amberes, París y otras ciudades. Esta extraordinaria difusión contrasta con la de muchos de sus contemporáneos y pone de manifiesto su estatura intelectual.**

Comparado con Luis de Molina, Suárez comparte la preocupación por conciliar gracia y libertad, pero su enfoque es más amplio y metafísico. Mientras Molina se centra en la *scientia media,* Suárez construye un sistema coherente que abarca toda la realidad. Frente a Gabriel Vázquez, otro jesuita coetáneo de gran sistematicidad, Suárez destaca por su originalidad metafísica y por su capacidad de diálogo con Escoto y la tradición nominalista sin abandonar el tomismo. Roberto Belarmino, por su parte, sobresale en la teología controversial y polémica contra el protestantismo; Suárez, en cambio, prefiere la construcción positiva y la profundidad especulativa.

Entre los dominicos, Domingo Báñez representa la línea tomista más estricta en la controversia *De Auxiliis*; Suárez, aunque jesuita, mantiene un respeto profundo por santo

Tomás al tiempo que introduce innovaciones que lo acercan a la modernidad. Juan de Santo Tomás (João Poinsot), con su monumental *Cursus Theologicus*, ofrece una síntesis tomista de gran envergadura en el siglo XVII; sin embargo, Suárez logra una integración más audaz entre metafísica y teología, influyendo no solo en teólogos católicos, sino también en filósofos protestantes y en el nacimiento del derecho natural moderno (Hugo Grotius lo cita con admiración).

Más adelante, en el siglo XVIII, figuras como Alfonso de Ligorio destacan en la teología moral práctica y pastoral. Suárez, por el contrario, se sitúa en la cumbre de la especulación metafísica y jurídica, sentando las bases sobre las que se construirá buena parte del pensamiento moderno. Su noción de ser (*ens ut ens*), su teoría de la distinción formal y su concepción de la ley natural ejercieron una influencia decisiva en Descartes, Leibniz, Spinoza y en la Escuela del Derecho Natural.

El tratado *De Divina Substantia Eiusque Attributis* ilustra perfectamente estas características: combina el método escolástico de las *disputationes* con una claridad expositiva y una profundidad analítica que lo convierten en un modelo de teología filosófica. En un momento en que la metafísica comenzaba a separarse de la teología, Suárez mantiene su unidad sin sacrificar el rigor racional.

La presente edición bilingüe pretende facilitar el acceso a este texto capital a un público más amplio, respetando la lengua original latina —vehículo de la escolástica barroca— y ofreciendo una traducción al castellano moderno que preserve la precisión conceptual sin sacrificar la fluidez. Al hacerlo, rendimos homenaje a uno de los pensadores más influyentes de su época y de los siglos siguientes, cuya obra sigue interpelando a teólogos, filósofos e historiadores del pensamiento.

INDEX

INDICE

Prooemium **Proemio …….7**

LIBRI PRIMI

DE EXISTENTIA DEI
De essentia ejusque attributis in communi

Proemio
Cap. I. An Deus sit ens ecessarium.
Cap. II. Sitne esse Dei de essentia ejus.
Cap. III. Quale esse sit de essentia Dei.
Cap. IV. De simplicitate Dei in se.
Cap. V. Deum non venire in compositionem.
Cap. VI. De divina unitate.
Cap. VII. De veritate divini esse.
Cap. VIII. De bonitate divini esse.
Cap. IX. An Deo conveniant alia attributa.
Cap. X. Distinguanturne attributa ab essentia.
Cap. XI. Sitne attributa de essentia Dei.
Cap. XII. An attributa includant invicem essentialiter.
Cap. XIII. An attributa includant se in invicem.
Cap. XIV. Quomodo de Deo attributa enuntientur.

LIBRI SECUNDI

DE ATTRIBUTIS DEI NEGATIVIS

LIBRO PRIMERO……10

DE LA EXISTENCIA DE DIOS
Sobre la esencia y sus atributos en común.

Cap. I. Si Dios es un ente necesario……11
Cap. II. Si el ser (esse) de Dios pertenece a su esencia. ……24
Cap. III. Qué tipo de ser pertenece a la esencia de Dios…….……31
Cap. IV. Sobre la simplicidad de Dios en sí mismo. ……45
Cap. V. Que Dios no entra en ninguna composición (no es compuesto)……...52
Cap. VI. Sobre la unidad divina…….59
Cap. VII. Sobre la verdad del ser divino…...64
Cap. VIII. Sobre la bondad del ser divino…70
Cap. IX. Si a Dios le convienen otros atributos. ……82
Cap. X. Si se distinguen los atributos de la esencia. ……94
Cap. XI. Si los atributos son de la esencia de Dios. ……100
Cap. XII. Si los atributos se incluyen entre sí esencialmente……..108
Cap. XIII. Si los atributos se incluyen unos en otros. …….....115
Cap. XIV. De qué modo se enuncian los atributos acerca de Dios……124

LIBRO SEGUNDO……130

DE LOS ATRIBUTOS NEGATIVOS DE DIOS

Cap. I. Si Dios es infinito simplemente…..134
Cap. II. Sobre la inmensidad y la existencia de Dios en las cosas……142
Cap. III. Sobre la inmutabilidad de Dios…156
Cap. IV. Sobre la eternidad de Dios…….162
Cap. V. Si Dios es del todo incomprensible…...168

Cap. I. An Deus sit infinitus simpliciter.
Cap. II. De immensitate et existentia Dei in rebus.
Cap. III. De immutabilitate Dei.
Cap. IV. De Dei aeternitate.
Cap. V. An Deus sit omnino incomprehensibilis.
Cap. VI. An Deus sit invisibilis corporeis oculis.
Cap. VII. An Deus sit invisibilis in se respectu omnis intellectus creati.
Cap. VIII. Sitne Deus invisibilis naturaliter cuivis creaturae.
Cap. IX. An visio Dei sit supernaturalis omni intellectui creabili.
Cap. X. Sitne visio Dei proxime ab intellectu videntis.
Cap. XI. An videatur Deus per verbum creatum.
Cap. XII. An videatur Deus per speciem creatam.
Cap. XIII. Possitne videri Deus de potentia absoluta per speciem creatam ab eodem infusam.
Cap. XIV. Infundaturne lumen gratiae [vel gloriae] videntibus.
Cap. XV. Quae sit necessitas, quodve munus luminis gloriae.
Cap. XVI. Possitne de potentia absoluta videri Deus sine lumine gloriae.
Cap. XVII. Sitne visio Dei connaturalis intellectui lumine gloriae informato.
Cap. XVIII. Sit ne visio Dei cognitio quidditativa et intuitiva Dei.

Cap. VI. Si Dios es invisible para los ojos corporales. ……...177
Cap. VII. Si Dios es invisible en sí mismo respecto a todo entendimiento creado……184
Cap. VIII. Si es Dios invisible por naturaleza para cualquier criatura……...194
Cap. IX. Si la visión de Dios es sobrenatural para todo entendimiento creable……201
Cap. X. Si la visión de Dios procede inmediatamente del entendimiento del que lo ve…….214
Cap. XI. Si se ve a Dios mediante una palabra (*verbum*) creada……..227
Cap. XII. Si se ve a Dios mediante una especie (*species*) creada…….....236
Cap. XIII. Si puede verse a Dios, por potencia absoluta, mediante una especie creada infundida por Él mismo……255
Cap. XIV. Si se infunde la luz de la gloria a los que ven [a Dios]……274
Cap. XV. Cuál sea la necesidad o la función de la luz de la gloria……..279
Cap. XVI. Si puede verse a Dios, por potencia absoluta, sin la luz de la gloria……301
Cap. XVII. Si la visión de Dios es connatural al entendimiento informado por la luz de la gloria..305
Cap. XVIII. Si la visión de Dios es un conocimiento quiditativo [de su esencia] e intuitivo de Dios…309
Cap. XIX. Si la visión de Dios es de la misma especie en todos los bienaventurados……..318
Cap. XX. Si la visión de Dios es de igual perfección en todos los que lo ven……325
Cap. XXI. De dónde se origina la desigualdad de la visión en los bienaventurados……..338
Cap. XXII. Si los que ven a Dios ven necesariamente todos los atributos que hay en Él…….347
Cap. XXIII. Si los que ven la esencia divina ven necesariamente a las tres personas……362
Cap. XXIV. Si los que ven a Dios ven los actos libres de su voluntad……..379
Cap. XXV. Si pueden verse las criaturas posibles en el Verbo a través de su visión……...393

Cap. XIX. Sitne visio Dei ejusdem speciei in omnibus beatis.
Cap. XX. Sitne visio Dei aequalis perfectionis in videntibus ipsum.
Cap. XXI. Unde oriatur inaequalitas visionis in beatis.
Cap. XXII. Videntes Deum an necessario videant omnia attributa quae in eo sunt.
Cap. XXIII. Videntes divinam essentiam an necessario videant tres personas.
Cap. XXIV. Videntes Deum an videant liberos actus voluntatis ejus.
Cap. XXV. Possintne videri creaturae possibiles in Verbo per illius visionem.
Cap. XXVI. An necessario videantur creaturae possibiles in Verb
Cap. XXVII. An creaturae existentes seu futurae videantur vel videri possint.
Cap. XXVIII. Quas res videant beati in Verbo.
Cap. XXIX. Cur visio non sit comprehensio et quomodo differant. Cap. XXX. Viderine possit Deus ab homine in vita mortali.
Cap. XXXI. Sitne Deus ineffabilis. Cap. XXXII. Quomodo possit Deo nomen imponi.

LIBRI TERTII

DE ATTRIBUTIS DEI POSITIVIS
De proprietatibus

Cap. XXVI. Si se ven necesariamente las criaturas posibles en el Verbo……..…432
Cap. XXVII. Si las criaturas existentes o futuras se ven o pueden ser vistas [en Dios]…….448
Cap. XXVIII. Qué cosas ven los bienaventurados en el Verbo……461
Cap. XXIX. Por qué la visión no es "comprensión" y en qué se diferencian……474
Cap. XXX. Si Dios puede ser visto por el hombre en la vida mortal……483
Cap. XXXI. Si es Dios inefable……492
Cap. XXXII. De qué modo se le puede imponer un nombre a Dios……..509

LIBRO TERCERO…….525

DE LOS ATRIBUTOS POSITIVOS DE DIOS
De las propiedades que atribuyen a dios una perfección positiva.

Cap. I. De la Ciencia de Dios sobre sí mismo…526
Cap. II. De la Ciencia de Dios de las cosas posibles …….530
Cap. III. De la Ciencia de Dios de las cosas futuras. ……547
Cap. IV. Si la Ciencia de Dios es práctica…….558
Cap. V. De las Ideas Divinas…….568
Cap. VI. De la Voluntad Divina……...579
Cap. VII. De los Actos de la Voluntad Divina..587
Cap. VIII. De la Voluntad antecedente y consiguiente……600
Cap. IX. De la Omnipotencia de Dios……..607
Cap. X. De la Providencia de Dios……625

PROEMIO

quje positivam perfectionem deo attribuunt.

Cap. I. De Scientia Dei de se ipso.
Cap. II. De Scientia Dei rerum possibilium.
Cap. III. De Scientia Dei rerum futurarum.
Cap. IV. An Scientia Dei sit practica.
Cap. V. De Divinis ideis.
Cap. VI. De voluntate Divina.
Cap. VII. De Actibus voluntatis Divinae. Cap. VIII. De voluntate antecedente et consequente.
Cap. IX. De Omnipotentia Dei.
Cap. X. De Providentia Dei.

PROOEMIUM

Universa fere, quae Deo, ut unus est, attribuuntur, duplici theologia cognosci possunt, naturali et infusa seu supernaturali. Naturali quidem, quatenus coeli enarrant gloriam Dei, quod de elementis, animalibus et praesertim de ipsius hominis natura dici potuisset. Propter quod generalius Paulus dixit: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus ac divinitas*. Et consonat sapiens cum ait: *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter posse creatorem eorum videri*.
Divina autem et altiori theologia haec de Deo cognoscuntur quando ex divina revelatione et per illam percipiuntur. Quoniam si Paulus dixit: *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se*

Casi todo lo que se atribuye a Dios en cuanto es uno puede conocerse mediante una doble teología: la natural y la infusa o sobrenatural.

Mediante la teología natural, en la medida en que «los cielos proclaman la gloria de Dios», lo cual podría decirse también de los elementos, de los animales y, sobre todo, de la naturaleza del hombre mismo. Por eso dijo el Apóstol Pablo de manera más general: «*Las cosas invisibles de Dios se contemplan con el entendimiento a través de las cosas creadas, así como su poder sempiterno y su divinidad*». Y concuerda con él el Sabio cuando afirma que «*por la grandeza y hermosura de las criaturas se puede conocer de manera inteligible a su Creador*».

Sin embargo, estas mismas realidades acerca de Dios se conocen mediante una teología más alta y divina cuando se perciben a partir de la revelación divina y a través de ella. Pues si San Pablo dijo que «*quien se acerca a Dios debe creer que existe y que es remunerador de los que lo buscan*» (cosas que, por así decirlo, son los primeros elementos del conocimiento de Dios), con mucha mayor razón todas las demás verdades que se pueden investigar acerca de Dios mediante el discurso natural se conocerán de manera más alta y cierta a partir de la revelación.

Tampoco este doble modo de conocer a Dios es superfluo ni inútil: el primero pertenece a la perfección que corresponde a la naturaleza y puede servir a la teología superior. Sin embargo, este conocimiento natural resultaría muy imperfecto si no fuera ayudado por el sobrenatural, tanto para preservar al hombre de los errores como para que se adhiera con mayor firmeza e inamovilidad a las verdades divinas. Además, por la teología sobrenatural se revelan muchas cosas que la teología natural no puede alcanzar.

Por esta razón, los teólogos escolásticos, al tratar de Dios, han expuesto indistintamente ambas teologías. Aunque

remunerator sit (quae sunt, ut ita dicam, prima elementa cognitionis Dei), multo magis caetera omnia quae per naturalem discursum de Deo inquiri possunt, altiori ac certiori modo ex revelatione cognoscentur. Nec vero duplex hic modus cognoscendi Deum supervacaneus est aut otiosus; nam prior ad perfectionem naturae consentaneam pertinet et superiori theologiae inservire potest. Erit nihilominus ille valde imperfectus nisi posteriori iuvetur, tum ut homo ab erroribus praeservetur, tum etiam ut firmius et immobiliter divinis veritatibus adhaereat. Praeterquam quod multa per supernaturalem theologiam revelantur quae theologiam naturalem attingi non possunt.

Hinc factum est ut theologi scholastici disputantes de Deo utramque theologiam promiscue tradiderint; quoniam, licet per se et ex instituto supernaturalem theologiam doceant (nam ex revelatis principiis procedunt), nihilominus naturali theologia utuntur ut ministra ad supernaturales veritates confirmandas, et ut ex utriusque theologiae consonantia animus fidelis in illis veritatibus facilius conquiescat.

Quoniam vero in opere in quo Metaphysicam sapientiam tradidimus necessarium nobis fuit ad illius doctrinae complementum naturalem theologiam distincte ac separatim pro viribus elaborare, idcirco multo brevius hic possumus ea omnia quae de divinae naturae excellentia per naturalem rationem aliquo modo cognoscuntur percurrere. Unde, cum multi a nobis efflagitarent ut saltem ea quae in scholis de Deo secundum se tradidimus in lucem proferremus (quod facili negotio et brevi opere ob causam dictam fieri posse videbatur), eis annuendum putavimus. Praesertim quia, cum in aliis libris de caeteris fidei mysteriis tractaverimus, ea quae ad ipsam divinitatem pertinent, et inter alia praecipua sunt

por su propia institución enseñan la teología sobrenatural (pues proceden a partir de principios revelados), sin embargo utilizan la teología natural como sierva para confirmar las verdades sobrenaturales y para que, gracias a la armonía entre ambas teologías, el ánimo fiel descanse con mayor facilidad en esas verdades.

Como en la obra en la que expusimos la sabiduría metafísica nos fue necesario elaborar, para completar su doctrina, la teología natural de manera distinta y separada en la medida de nuestras fuerzas, por eso aquí podemos recorrer de forma mucho más breve todo aquello que, de la excelencia de la naturaleza divina, se puede conocer de algún modo mediante la razón natural. Por ello, como muchos nos pedían insistentemente que al menos sacáramos a la luz lo que en las escuelas habíamos enseñado acerca de Dios en sí mismo (lo cual, por la razón ya dicha, parecía que podía hacerse con facilidad y en una obra breve), consideramos que debíamos acceder a su petición. Y tanto más cuanto que, habiendo tratado en otros libros los demás misterios de la fe, no convenía seguir aplazando más lo que se refiere a la divinidad misma, que es una de las cosas principales y fundamento de las demás.

Trataremos, pues, en esta obra de Dios en cuanto es uno y en cuanto es trino, y así tendrá dos partes principales: la primera puede llamarse *De la Unidad de Dios*, y la segunda, *De la Trinidad*.

Sin embargo, casi todo lo que corresponde al primer orden —es decir, lo que conviene a Dios en cuanto es uno— puede alcanzarse de algún modo mediante la razón natural, excepto la divina predestinación. Por eso de ella tendremos que escribir con mucha más amplitud que de las demás cosas. Dividiremos, por tanto, esta primera parte en dos secciones: la posterior tratará de la predestinación, y la anterior, de Dios y de sus restantes atributos.

ac caeterorum fundamenta, amplius differre non oportebat.
Dicemus igitur in hoc opere de Deo ut unus est et ut trinus, et ita duas habebit partes principales: prior de Dei unitate dici potest, altera de Trinitate. Interea vero, quae ad priorem ordinem pertinent, fere omnia quae Deo ut unus est conveniunt aliquo modo naturali ratione attinguntur, praeter divinam praedestinationem; et ideo de illa multo fusius a nobis scribendum est quam de aliis. Subdividemus ergo illam priorem partem in duas: eritque posterior de praedestinatione, prior de Deo eiusque reliquis attributis. Inter quae unum est quod naturalis theologia in totum fere relinquit, nimirum quomodo Deus sit visibilis vel invisibilis a creatura; quod mysterium altissimum est estque (ut ego iudico) totius ordinis gratiae ac proinde ipsius etiam praedestinationis fundamentum. Et ideo in primo tractatu huius operis per caetera attributa brevissime discurremus, supponendo ea quae vel in Metaphysica vel in aliis nostris opusculis de his tractavimus, illaque addendo quae ad supernaturalem theologiam spectant. De visione vero creata Dei latius dicemus.
De his autem quaestionibus quae vel in prologo Sententiarum vel in principio primae partis tradi solent (id est, de theologia eiusque obiecto et proprietatibus) in hoc opere nihil dicemus, tum quia brevitati studemus, tum praecipue quia, si omnes quaestiones illae spectentur quatenus ex generalibus principiis Metaphysicae pendent (ut sunt de unitate scientiae vel formalitate obiecti eius, de speculatione et praxi et similibus), in Metaphysica haec omnia sunt a nobis tradita et fere in initio cuiuscumque scientiae, etiam ipsius Dialecticae, praemitti solent. Si autem considerentur nostrae theologiae proprietates ut aliquo modo supernaturales sunt, habent dependentiam a lumine fidei, et sine illius doctrina intelligi non possunt; et cum illa facillime expedientur.

Entre estos atributos hay uno que la teología natural casi por completo deja de lado: a saber, cómo Dios es visible o invisible para la criatura. Este es un misterio altísimo y constituye (a mi juicio) el fundamento de todo el orden de la gracia y, por consiguiente, también de la misma predestinación. Por eso, en el primer tratado de esta obra recorreremos brevísimamente los demás atributos, suponiendo lo que ya tratamos de ellos en la *Metafísica* o en otras obras nuestras, y añadiendo únicamente lo que pertenece a la teología sobrenatural. Del tema de la visión creada de Dios hablaremos con mayor extensión.

En cuanto a aquellas cuestiones que suelen tratarse en el prólogo de las *Sentencias* o al principio de la primera parte (es decir, acerca de la teología misma, de su objeto y de sus propiedades), en esta obra no diremos nada. Lo hacemos, por una parte, porque buscamos la brevedad, y principalmente porque, si se consideran todas esas cuestiones en cuanto dependen de los principios generales de la Metafísica (como las relativas a la unidad de la ciencia, a la formalidad de su objeto, a la especulación y a la praxis, etc.), todas ellas ya fueron expuestas por nosotros en la *Metafísica*, y suelen preceder al inicio de cualquier ciencia, incluso de la misma Dialéctica.

Si, en cambio, se consideran las propiedades de nuestra teología en cuanto son de algún modo sobrenaturales, dependen de la luz de la fe y, sin su doctrina, no pueden entenderse; pero con ella se resuelven con gran facilidad. Por eso (si Dios, que da la vida, nos concede algún día exponer la doctrina de la gracia y de las virtudes teologales), trataremos al mismo tiempo de la fe acerca de la teología misma, e incluso de toda virtud sobrenatural del entendimiento mediante la cual Dios suele ser conocido en esta vida.

Por ahora, suponemos lo que ya es claro y nos basta: que el objeto de la teología, ya sea primario o de algún modo

Ideoque (si vita comite et Deo bene iuvante, post doctrinam de gratia de theologicis virtutibus doctrinam tradere concessum aliquando fuerit) simul cum fide de theologia ipsa, imo de omni virtute supernaturali intellectus per quam Deus in hac vita cognosci solet, disseremus.
Nunc ea quae clara sunt nobisque sufficiunt supponimus, scilicet theologiae obiectum vel primarium vel suo modo adaequatum Deum esse, prout unus et trinus est, et prout est primum principium et finis ultimus creaturarum omnium. Quod obiectum a fide recipit haec scientia; ideoque ex principiis fide divina revelatis et creditis ad suas veritates demonstrandas procedit, et inde suam unitatem et certitudinem aliasque perfectiones participat. In hoc vero opere ea pars huius doctrinae tantum a nobis traditur quae circa Deum ipsum versatur.

adecuado, es Dios en cuanto es uno y trino, y en cuanto es el primer principio y el fin último de todas las criaturas. Este objeto lo recibe esta ciencia de la fe; por eso procede a demostrar sus verdades a partir de los principios revelados y creídos por la fe divina, y de ahí recibe su unidad, su certeza y las demás perfecciones. En esta obra, sin embargo, solo exponemos aquella parte de esta doctrina que versa directamente sobre Dios mismo.

LIBRI PRIMI

DE EXISTENTIA DEI

De essentia ejusque attributis in communi

Cap. I. An Deus sit ens necessarium.

Cap. II. Sitne esse Dei de essentia ejus.

Cap. III. Quale esse sit de essentia Dei.

Cap. IV. De simplicitate Dei in se.

Cap. V. Deum non venire in compositionem.

Cap. VI. De divina unitate.

Cap. VII. De veritate divini esse.

Cap. VIII. De bonitate divini esse.

LIBRO PRIMERO

DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Sobre la esencia y sus atributos en común.

Cap. I. Si Dios es un ente necesario.

Cap. II. Si el ser (esse) de Dios pertenece a su esencia.

Cap. III. Qué tipo de ser pertenece a la esencia de Dios.

Cap. IV. Sobre la simplicidad de Dios en sí mismo.

Cap. V. Que Dios no entra en ninguna composición (no es compuesto).

Cap. VI. Sobre la unidad divina.

Cap. VII. Sobre la verdad del ser divino.

Cap. VIII. Sobre la bondad del ser divino.

Cap. IX. Si a Dios le convienen otros atributos.

Cap. X. Si se distinguen los atributos de la esencia.

Cap. XI. Si los atributos son de la esencia de Dios.

Cap. XII. Si los atributos se incluyen entre sí esencialmente.

Cap. IX. An Deo conveniant alia attributa.

Cap. X. Distinguanturne attributa ab essentia.

Cap. XI. Sitne attributa de essentia Dei.

Cap. XII. An attributa includant invicem essentialiter.

Cap. XIII. An attributa includant se in invicem.

Cap. XIV. Quomodo de Deo attributa enuntientur.

Ad nostrum institutum accedentes, praesentem tractatum tribus libris comprehendemus. In primo de Dei existentia et essentia dicemus, ac subinde generalem de attributis divinis doctrinam trademus. In secundo de negativis attributis dicemus, inter quae unum est, esse incomprehensibilem et invisibilem, cujus occasione de visione beatifica dicemus. In libro autem tertio, affirmativa seu positiva attributa explicabimus. In hoc autem primo libro prius de existentia Dei tractabimus, quoniam hoc est perfectionum omnium fundamentum; postea quid sit Deus, nostro rudi modo concipiendi et loquendi, declarare conabimur.

CAPUT I.

AN EXISTENTIA NECESSITATE ABSOLUTA DEO CONVENIAT, ID EST, AN DEUS NECESSARIO SIT.

1. Quoniam in hoc opere (ut dixi), in his veritatibus, quas de Deo, ut unus est, fides docet, supponimus ea, quae per naturalem Theologiam assequi possumus, in proprio loco esse tractata, duo solum in praesenti tractatu circa easdem veritates addere

Cap. XIII. Si los atributos se incluyen unos en otros.

Cap. XIV. De qué modo se enuncian los atributos acerca de Dios.

Entrando ya en nuestro propósito, dividiremos el presente tratado en tres libros. En el primero, hablaremos de la existencia y esencia de Dios, y a continuación ofreceremos la doctrina general sobre los atributos divinos. En el segundo, trataremos de los atributos negativos, entre los cuales se encuentra el ser incomprensible e invisible, ocasión que aprovecharemos para hablar de la visión beatífica. En el libro tercero, explicaremos los atributos afirmativos o positivos. En este primer libro, trataremos primero sobre la existencia de Dios, puesto que este es el fundamento de todas las perfecciones; después, intentaremos declarar qué es Dios según nuestro tosco modo de concebir y hablar.

CAPÍTULO I.

SI LA EXISTENCIA CONVIENE A DIOS POR NECESIDAD ABSOLUTA, ES DECIR, SI DIOS EXISTE NECESARIAMENTE.

1. Como he dicho, en esta obra suponemos que ya han sido tratadas en su lugar las verdades que la fe enseña sobre Dios en cuanto es uno, en la medida en que podemos alcanzarlas mediante la Teología natural. Por ello, en este tratado solo podemos añadir dos cosas respecto a esas mismas verdades: o bien una mayor certeza a partir de los principios propios de la teología, o bien una mayor claridad, explicando en particular si la verdad en cuestión es exactamente la misma en sí misma

possumus, nimirum vel majorem certitudinem ex propriis principiis theologicis, vel majorem declarationem. Praesertim explicando, an veritas illa, de qua agitur, sit omnino eadem in se, prout a naturali et supernaturali Theologia traditur, vel ei aliquid addatur ex Theologia supernaturali.

tal como la transmiten la Teología natural y la sobrenatural, o si esta última añade algo.

2. In proposita ergo quaestione, duo vel tria utraque Theologia docet. Unum est, Deum esse; aliud est, necessario esse, seu quod idem est, Deum esse ens simpliciter et omni modo necessarium. Et in his continetur tertium, scilicet, esse ens a se, id est, non recipiens ab alio suum esse actualis existentiae, sed ex se illud habere. Haec omnia demonstrata sunt a nobis in secundo tomo Metaphysicae, partim disputatione 28, sect. 1, plenius vero tota disputatione 29. Has ergo veritates omnes docet etiam fides, ut mox dicemus, neque illis aliquid peculiare addit, praeter ea quae de perfectionibus divinis esse postea dicemus. Dico autem sacram doctrinam non addere aliquid dictis veritatibus, quantum ad rem directe cognitam de divino esse seu existentia: nam per modum cujusdam reflexionis supra cognitionem nostram seu circa veritates illas, ut cognoscibiles a nobis, videri potest aliquid addere, quamvis re vera solum in omnibus addat majorem certitudinem, ut ex sequentibus assertionibus constabit.

2. En la cuestión planteada, tanto una como otra Teología enseñan dos o tres cosas. La primera es que Dios existe; la segunda, que existe necesariamente, o lo que es lo mismo, que Dios es un ser simple y absolutamente necesario. Y en estas dos se contiene una tercera: que es un ser por sí mismo, es decir, que no recibe de otro su existencia actual, sino que la tiene de sí mismo. Todo esto lo hemos demostrado en el segundo tomo de la Metafísica, en parte en la disputación 28, sección 1, y más completamente en toda la disputación 29. Pues bien, la fe enseña también todas estas verdades, como diremos enseguida, y no añade a ellas nada especial, aparte de lo que diremos más adelante sobre las perfecciones divinas. Digo que la doctrina sagrada no añade nada a dichas verdades en cuanto a la realidad directamente conocida sobre el ser o la existencia divina; pues aunque a modo de reflexión sobre nuestro conocimiento, o sobre esas verdades en cuanto cognoscibles por nosotros, pudiera parecer que añade algo, en realidad lo único que añade en todos los casos es una mayor certeza, como quedará claro en las afirmaciones siguientes.

3. Prima conclusio. — Dico ergo primo: fide catholica tenendum est Deum esse: ita docuit Spiritus Sanctus per David, Ps. 13 (o 52), contra insipientem, qui in corde suo dixit: "Non est Deus". Notat autem Augustinus dixisse in corde, quia vix est qui tam insignem blasphemiam coram aliis audeat ore proferre. Adeo autem crevit haereticorum impudentia, ut dum nihil solidum aut stabile in suis erroribus inveniant, tandem in atheismum prolabantur, et Deum esse negent, ut Lindanus in

3. Primera conclusión. Digo, pues, en primer lugar: es de fe católica que Dios existe. Así lo enseñó el Espíritu Santo por boca de David, en el Salmo 13 (o 52), contra el necio que dijo en su corazón: "No hay Dios". Agustín advierte que lo dijo en su corazón, porque apenas hay quien se atreva a pronunciar semejante blasfemia delante de los demás. Pero tanto ha crecido la desvergüenza de los herejes que, al no encontrar nada sólido ni estable en sus errores, terminan cayendo en el ateísmo y negando que Dios exista, como refiere con más detalle Lindano en su *Panoplia*. Estos, sin embargo, no escuchan a Pablo cuando dice: "El que se acerca a Dios debe creer que existe" (Heb 11). Pero quizá dirán que Pablo habla de quienes se acercan a Dios, y que ellos no se acercan a

sua Panoplia latius refert. Hi tamen non audiunt Paulum dicentem: "Accedentem ad Deum oportet credere quia est" (Heb. 11). Sed fortasse dicent Paulum loqui de illis, qui ad Deum accedunt, se autem non accedere ad Deum, quia cum Deum esse non credant, ad Deum accedere non possunt. Hi ergo omnibus paganis et gentilibus pejores sunt, nam omnem modum Religionis tollunt, et omnia fidei fundamenta evertunt, neque scripturas admittere possunt tanquam sermonem Dei, quia si non credunt Deum esse, multo minus credent ipsum loqui. Contra hos ergo supervacaneum est ex Scripturis vel ex aliis locis theologicis argumentari; sed vel rationibus convincendi sunt, vel si sunt baptizati et pertinaces, igne suadendi.

Dios, porque al no creer que existe, no pueden acercarse a él. Estos son peores que todos los paganos y gentiles, pues suprimen toda forma de religión, destruyen todos los fundamentos de la fe y no pueden aceptar las Escrituras como palabra de Dios, porque si no creen que Dios existe, mucho menos creerán que él habla. Contra estos es inútil argumentar desde las Escrituras o desde otros lugares teológicos; hay que convencerlos con razones, o, si están bautizados y son pertinaces, persuadirlos con el fuego.

4. Objectio. — Una vero difficultas occurrit, non circa veritatem ipsam, sed circa gradum certitudinis in assertione positum. Quia non videtur fieri posse, ut fide credatur Deum esse. Nam fides in assensu suo nititur testimonio ipsius Dei; ergo ut fides locum habeat, supponi oportet esse Deum; non ergo per ipsammet fidem credi potest Deum esse. Si enim credo per fidem Deum esse, ergo ideo credo esse, quia ipse dicit se esse; ergo jam credo vel suppono ipsum dicere se esse; ergo suppono vel assentior ipsum esse; ergo impossibile est, quod ex dicto ejusdem Dei ego credam Deum esse.

4. Objeción. Se plantea una dificultad, no sobre la verdad en sí, sino sobre el grado de certeza afirmado. Parece imposible creer por fe que Dios existe, pues la fe se apoya en su asentimiento en el testimonio del propio Dios; luego, para que la fe tenga lugar, es necesario presuponer que Dios existe; por tanto, no puede creerse por la fe misma que Dios existe. Porque si creo por fe que Dios existe, lo creo porque él mismo dice que existe; luego ya creo o supongo que él dice que existe; luego supongo o consiento que él existe; luego es imposible que, a partir de las palabras del mismo Dios, yo crea que Dios existe.

5. Resolutio difficultatis. — Haec difficultas tangit illam de ultima resolutione fidei et de principiis in quibus ipsa fides nititur, quae ad materiam de fide spectat, et huc vocanda non est. Dicendum ergo breviter est, non repugnare assentiri Deum esse ex testimonio ipsius Dei dicentis: Ego sum qui sum, et Qui est misit me ad vos (Exod. 3). Potest enim persona, quae latet seu oculis non videtur, auribus audiri, et de se ipsa testimonium perhibere quod sit, vel quod talis sit. Sic Christus, cum

5. Resolución de la dificultad. Esta dificultad roza la cuestión sobre la resolución última de la fe y sobre los principios en que se apoya, materia que pertenece al tratado sobre la fe y no debe traerse aquí. Baste decir brevemente que no hay contradicción en asentir a que Dios existe a partir del testimonio del propio Dios cuando dice: *Yo soy el que soy*, y *El que es me ha enviado a vosotros* (Éx 3). Pues una persona que está oculta o que no se ve con los ojos puede ser oída y dar testimonio de sí misma sobre lo que es o cómo es. Así, cuando la samaritana no reconocía a Cristo como el Mesías, él dio testimonio de sí mismo diciendo: *Yo soy, el que habla contigo* (Jn 4). Con ese testimonio la obligó tanto a creer que él era el Mesías como a creer que el Mesías era quien lo atestiguaba; pues si ese dicho no se confirmara con la

Samaritana non cognosceret illum sub ratione Messiae, testimonium de se perhibuit dicens: Ego sum, qui loquor tecum (Joan. 4). Quo testimonio et illam obligavit ad credendum se esse Messiam, et ad credendum Messiam esse qui illud testificabatur; nisi enim auctoritate Messiae illud dictum confirmaretur, fide dignum non efficeretur. Similiter Marci 6, cum Christus supra mare iret ad discipulos laborantes in remigando, et ipsi eum videntes non cognovissent, sed turbati putarent phantasma esse, ipse de se testimonium perhibuit dicens: Ego sum. Itemque post resurrectionem ingressus ad discipulos dixit eis: Pax vobis, ego sum. Cui voci magis credendum erat quam visui, juxta illud Petri: Habemus firmiorem propheticum sermonem, etc. Sic ergo Deus revelando fidem, revelat se testificari res credendas, ex quibus una est, Deum esse. Quia potest Deus de se et de suo esse loqui, ac proinde testimonium praebere. In quo quidem testimonio supponitur Deum esse, ut dari possit, quia non loquitur nisi qui est, ut bene probat argumentum factum; non tamen supponitur cognitum ex parte credentis Deum esse ex vi illius testimonii, sed per illum eumdem assensum creditur et Deum esse, et ipsum dicere se esse, quia tanta est divina authoritas quae aliquo modo proponitur, ut totum id testimonio suo faciat creditu dignissimum, certissima fide.

6. Altera conclusio. — Secundo dico Deum esse absoluta necessitate, seu esse ens simpliciter necessarium, ita ut existere illi necessario conveniat, de fide est. Haec assertio sequitur ex praecedenti, vel illius sensum declarat: nam in hoc sensu docet fides Deum esse, tanquam veritatem quandam ita necessariam et infallibilem, ut deficere non possit. Idem ex alio fidei dogmate sequitur a posteriori, quia Deus est immutabilis et aeternus; ita ergo est, ut initium sui

autoridad del Mesías, no resultaría digno de fe. Del mismo modo, en Marcos 6, cuando Cristo caminó sobre el mar hacia los discípulos que remaban con esfuerzo, y ellos al verlo no lo reconocieron sino que, turbados, creyeron que era un fantasma, él dio testimonio de sí mismo diciendo: *Yo soy*. Igualmente, tras la resurrección, al entrar donde estaban los discípulos, les dijo: *Paz a vosotros, soy yo*. A esa voz había que dar más crédito que a la vista, según aquello de Pedro: *Tenemos la palabra profética más segura*, etc. Así pues, al revelar la fe, Dios revela que da testimonio de las cosas que han de creerse, entre las cuales está que Dios existe. Porque Dios puede hablar de sí mismo y de su ser y, por tanto, dar testimonio. En ese testimonio se presupone que Dios existe para que pueda darse, ya que no habla sino quien es, como bien prueba el argumento planteado; pero no se presupone que el creyente ya conoce que Dios existe en virtud de ese testimonio, sino que por ese mismo acto de fe se cree tanto que Dios existe como que él dice que existe, porque la autoridad divina, que de algún modo se propone, es tan grande que hace que todo ello sea, por su propio testimonio, lo más digno de crédito con certísima fe.

6. Segunda conclusión. Digo en segundo lugar: es de fe que Dios existe con absoluta necesidad, es decir, que es un ser simplemente necesario, de tal modo que existir le corresponde necesariamente. Esta afirmación se sigue de la anterior, o declara su sentido, pues en este sentido enseña la fe que Dios existe, como una verdad tan necesaria e infalible que no puede fallar. Lo mismo se sigue a posteriori de otro dogma de fe: que Dios es inmutable y eterno; existe, pues, de tal manera que no puede tener inicio ni fin en su ser, ni pasar en modo alguno del ser al no ser. Y esto es ser un ente simplemente necesario, al que la existencia actual le pertenece con absoluta necesidad, por así decirlo. Todo esto lo significó el propio Dios cuando afirmó de sí mismo de modo singular y casi por antonomasia: *Yo soy el que soy*, y se dio

esse vel finem habere non possit, nec transire ulla ratione de esse ad non esse; et hoc est esse ens simpliciter necessarium, cui actualis existentia absoluta necessitate inest, ut ita loquamur. Et hoc totum Deus ipse significavit, quando de se singulariter et quasi per antonomasiam affirmavit: Ego sum qui sum, sibique nomen imposuit: Qui est. Nam per illam absolutam appellationem significata est permanentia necessaria et immutabilitas divini esse. Ut notavit Nazianzenus orat. 38 (quae est 2 in Pascha), et Augustinus lib. De vera Religione, cap. 49; Isidorus lib. 7 Etymol., cap. 1; Hilarius lib. 1 De Trinitate et Cyrillus lib. 1 Thesau., cap. 4.

Effugium. — Responsum. — Quod si quis dicat in Hebraeo non legi "est", sed "qui ero", juxta Hebraicam proprietatem, ut Burgensis ibi et alii notarunt. Respondemus, vel esse consuetudinem illius linguae futurum pro praesente ponere, ut Lippomanus ibi respondet; vel quod ad nostrum institutum spectat, non minus illo futuro significari necessitatem essendi Dei quam praesenti, quia ex necessitate essendi sequitur ut semper duraturus sit Deus, quod significatur illo indefinito verbo "ero". Ratione veritas haec ostensa est in citato loco Metaphysicae, et patebit ex sequenti assertione.

7. **Objectio.** — Objici vero potest, quia si Deus ita necessario est, ergo non potest concipi Deus non actu existens; consequens ostendit falsum stultus ille, qui in corde suo dixit: "Non est Deus". Item sequitur veritatem hanc: "Deus est", per se notam esse etiam nobis, quia nomine Dei significatur res actu existens; per se autem et ex ipsis terminis notum est, rem actu existentem esse; ergo. Haec objectio praebet nobis occasionem illius quaestionis, quam hoc loco omnes tractant: an propositio haec "Deus est" sit per se nota. Sed de illa existimo sufficere quae in dicto loco Metaph., disput.

el nombre de *El que es*. Pues con esa denominación absoluta se significa la permanencia necesaria e inmutabilidad del ser divino, como señalaron Nacianceno en el Discurso 38, Agustín en *De vera Religione* cap. 49, Isidoro en *Etimologías* VII,1, Hilario en *De Trinitate* I, y Cirilo en *Tesoro* I,4.

Escapatoria y respuesta. Si alguien objeta que en hebreo no se lee "es" sino "el que seré", conforme a la propiedad del hebreo, como señalaron Burgense y otros, respondemos que o bien es costumbre de esa lengua usar el futuro por el presente, como responde Lippomano, o bien, en lo que atañe a nuestro propósito, que ese futuro no significa menos la necesidad del ser de Dios que el presente, pues de la necesidad de ser se sigue que Dios ha de durar siempre, lo cual queda expresado en ese verbo indefinido "seré". Esta verdad ha sido demostrada racionalmente en el lugar citado de la Metafísica, y quedará clara con la afirmación siguiente.

7. **Objeción.** Podría objetarse que si Dios existe así necesariamente, entonces no se puede concebir a Dios sin existir en acto; lo cual muestra que aquel necio que dijo en su corazón "No hay Dios" afirmaba algo falso. Se sigue también que la verdad "Dios existe" es por sí misma evidente incluso para nosotros, porque con el nombre de Dios se significa una realidad que existe en acto; y por sí mismo y por los propios términos es evidente que lo que existe en acto existe. Esta objeción nos da ocasión para tratar la cuestión que todos abordan en este lugar: si la proposición "Dios existe" es evidente por sí misma. Pero sobre ella creo que basta lo que dije en el lugar citado de la Metafísica, disputación 28, al final. En resumen: la realidad significada por esa proposición es en sí misma y por sí misma evidente, si se la contempla tal como es en sí. Para nosotros, en cambio, no es evidente por sí misma, porque no concebimos a Dios con claridad tal como es en sí. Y aunque captemos el significado de la palabra "Dios", no vemos inmediatamente en él que le

28, in fine, dixi. Et summa est, rem per illam propositionem significatam in se et per se notam esse, si ut est in se videatur. Nobis autem non esse per se notam, quia non concipimus clare Deum prout in se est. Et licet apprehendamus significatum illius vocis "Deus", non statim in illo videmus vere illi attribui quod sit, quia non statim apparet clare an vox illa rem veram vel tantum cogitatam significet. Quod patebit respondendo ad objectionem.

8. Responsum. — Ad primum concedo eum, qui non concipit rem actu existentem, non concipere Deum; unde insipiens ille qui dixit: "Non est Deus", re vera non concipiebat Deum ut verum ens, nam ille error destruit omnino cognitionem et conceptum Dei: sed concipiebat quid ab aliis significaretur nomine Dei et putabat non esse nomen rei verae, sed fictae, sicut est chimera; et hoc modo dicimus illum non habuisse conceptum verum Dei, id est, tanquam rei verae et non fictae. At qui cognoscit veritatem illius propositionis "Deus est", per hoc cognoscit rem significatam hac voce "Deus" non esse fictam, sed veram: et eo ipso quod vera est, talem esse, ut necessario sit.

9. Altera pars objectionis solvitur. — Neque inde sequitur, quod posteriori loco objiciebatur, propositionem illam esse nobis per se notam; quia licet haec propositio "Quod necessario habet existentiam actualem, est" sit per se nota (quia auditis et perceptis utcumque terminis, statim apparet inclusio praedicati in subjecto), tamen (si quis recte consideret) illa propositio est per se nota ut includit conditionem. Quia ex vi illius non affirmatur absolute aliquod existere, sed est veluti conditionalis: "si habet existentiam, existit". Ut ergo absolute et in actu exercito significetur illud subjectum existere, de secundo adjacente (ut aiunt) oportet ut

corresponda verdaderamente el ser, porque no resulta claro de inmediato si esa palabra designa una realidad verdadera o solo imaginada. Esto quedará claro al responder a la objeción.

8. Respuesta. A la primera parte concedo que quien no concibe una realidad como existente en acto no concibe a Dios; por eso aquel necio que dijo "No hay Dios" en realidad no concebía a Dios como un ser verdadero, pues ese error destruye por completo el conocimiento y el concepto de Dios. Lo que concebía era aquello que otros designaban con el nombre de Dios, y pensaba que no era el nombre de una realidad verdadera sino fingida, como la quimera. Y en este sentido decimos que no tenía un concepto verdadero de Dios, es decir, como de una realidad verdadera y no fingida. En cambio, quien conoce la verdad de la proposición "Dios existe" conoce por eso mismo que la realidad designada con la palabra "Dios" no es fingida sino verdadera; y precisamente porque es verdadera, es tal que necesariamente existe.

9. Se resuelve la segunda parte de la objeción. Tampoco se sigue de ahí lo que se objetaba en segundo lugar, que esa proposición sea para nosotros evidente por sí misma. Pues aunque la proposición "Lo que tiene existencia actual necesariamente, existe" sea evidente por sí misma (porque una vez oídos y captados de algún modo los términos, se ve enseguida que el predicado está incluido en el sujeto), sin embargo, si se reflexiona bien, esa proposición es evidente por sí misma solo en cuanto incluye una condición. Porque en virtud de ella no se afirma en absoluto que algo exista, sino que es como una condicional: "Si tiene existencia, existe". Para que se signifique en forma absoluta y en acto ejercido que ese sujeto existe, es necesario que se presuponga desde fuera que aquello de lo que se habla tiene necesariamente existencia actual. Así pues, aunque nosotros designemos con el nombre de Dios una realidad que existe necesariamente, no es evidente por sí mismo que exista,

aliunde supponatur illud de quo est sermo, necessario habere existentiam actualem. Sic ergo licet nos significemus nomine Dei rem quandam quae necessario est, non est per se notum esse, quia non est per se notum illud, quod illa voce significamus, esse rem veram et non fictam. Quando autem demonstratur aut aliter ostenditur veritas illius propositionis, simul demonstratur significatum illius nominis "Dei" esse verum et non fictum.

porque no es evidente por sí mismo que lo que designamos con esa palabra sea una realidad verdadera y no fingida. Cuando, en cambio, se demuestra o se muestra de otro modo la verdad de esa proposición, se demuestra al mismo tiempo que lo designado por el nombre de "Dios" es verdadero y no fingido.

10. **Conclusio tertia.** — Dico tertio: De fide est, Deum habere ex se existentiam non receptam ab alio. Haec consequens est ad duas praecedentes, et in ordine ad nos est prior illis, ut in citato loco Metaphys. ostendi. Nos enim prius probavimus esse aliquod ens habens ex se existentiam non receptam nec causatam ab alio; et inde concludimus ens esse necessarium in existendo, et esse unum tantum, et esse Deum. Et licet in re ipsa non sit prius neque posterius, quia sunt idem, tamen si secundum rationem loquamur, haec veritas sequitur ex praecedenti, quia haec ultra praecedentem solum addit negationem dependentiae ab alio, seu causalitatis vel receptionis existentiae; positivum autem est prius negatione, et quasi fundamentum eius. Deus ergo ita est, ut ex se summa necessitate sibi vendicet esse; hinc autem fit, ut illud esse ab alio non habeat, nec in eo quoquam pendeat.

10. Tercera conclusión. Digo en tercer lugar: es de fe que Dios tiene de sí mismo una existencia no recibida de otro. Esto se sigue de las dos conclusiones anteriores y, en el orden hacia nosotros, es anterior a ellas, como mostré en el lugar citado de la Metafísica. Nosotros probamos primero que existe un ser que tiene de sí mismo una existencia no recibida ni causada por otro, y de ahí concluimos que ese ser es necesario en su existir, que es uno solo, y que es Dios. Y aunque en la realidad misma no haya anterioridad ni posterioridad, porque son lo mismo, sin embargo, hablando según la razón, esta verdad se sigue de la anterior, porque no añade sobre ella más que la negación de la dependencia de otro, o de la causalidad o recepción de la existencia; pero lo positivo es anterior a la negación y es como su fundamento. Dios existe, pues, de tal manera que se arroga el ser con suma necesidad desde sí mismo; y de aquí resulta que ese ser no lo tiene de otro ni depende en nada de nadie.

11. **Quod vero attinet ad certitudinem fidei**, cum haec in re idem sint, licet a nobis distinguantur et diversis verbis declarentur, eisdem testimoniis quibus probatur prior veritas, haec etiam convincitur. Unde quod Deus dixit: *Ego sum qui sum*, perinde est ac si dixisset: «Ex me habeo Ego ut sim». Praeterea, saepe Scriptura docet Deum nulla re indigere, neque ab alio ditari posse, neque esse creatum, neque factum, immo ipsum esse factorem visibilium et invisibilium, ut in symbolo fidei

11. En cuanto a la certeza de fe, como estas cosas son en realidad lo mismo aunque las distinguimos y las expresamos con palabras distintas, también esta verdad queda establecida por los mismos testimonios con que se prueba la anterior. Por eso, cuando Dios dijo *Yo soy el que soy*, es como si hubiera dicho: "De mí mismo tengo el ser". Además, la Escritura enseña frecuentemente que Dios no necesita de nada, que no puede ser enriquecido por otro, que no fue creado ni hecho, sino que él mismo es el hacedor de lo visible y lo invisible, como leemos en el símbolo de la fe. Es, pues, un ser que tiene el ser de sí mismo. Por último, la fe enseña en este sentido que en Dios hay una persona ingénita, que no tiene autor ni

legimus. Est ergo ens ex se habens esse. Tandem hoc sensu docet fides dari in Deo quandam personam ingenitam, quae auctorem vel principium non habeat, ut infra tractantes de Trinitate videbimus; ergo eodem modo est de fide Deum esse improductum ut Deus est. Praeterea est ratio theologica, quia si haberet esse ab alio, vel haberet ab alio Deo, et ita essent plures Dii, vel ab alio meliori quam sit Deus, et sic iste non esset Deus, vel ab alio inferiori, quod esse non potest, ut per se notum est.

12. **Dubium. — Solvitur.** — Hic vero occurrebat difficultas de divinis personis, quae recipiunt esse ab alia persona, quomodo possint esse verus Deus, si de ratione Dei est habere esse a se et non ab alio. Sed de hoc in tractatu de Trinitate ex professo agendum est, libro secundo, capite secundo. Nunc breviter dicimus, hic solum esse sermonem de Deo ut Deus est, seu de divina natura ut sic; et hanc dicimus non esse factam nec productam proprie ab aliqua persona, licet in quibusdam sit communicata ab alia persona (quod non repugnat tali naturae neque illius esse).

13. **Conclusio quarta.** — Dico quarto: valde consentaneum fidei esse posse naturali discursu demonstrari Deum esse, et hoc negare temerarium esset et errori proximum. Quoad hoc dicebam videri posse aliquid addi per revelationem et doctrinam fidei circa veritatem hanc; re tamen vera, si res attente consideretur, solum additur nova certitudo vel peculiaris modus cognoscendi. Nam si verum est, ut revera est, ratione naturali demonstrari Deum esse, eadem ratione ostenditur hoc esse demonstrabile et cognoscibile naturaliter: nam ab actu ad potentiam bona est illatio. Si ergo demonstratur, demonstrabile est et cognoscibile naturaliter. Item, lux se ipsam manifestat, et qui vere scit

principio, como veremos más adelante al tratar de la Trinidad; luego del mismo modo es de fe que Dios es improducido en cuanto Dios. Hay además una razón teológica: si tuviera el ser de otro, o lo tendría de otro Dios —y entonces habría varios dioses—, o de algo mejor que Dios —y entonces este no sería Dios—, o de algo inferior, lo cual es imposible, como es evidente por sí mismo.

12. Duda y solución. Aquí se planteaba la dificultad de cómo las personas divinas, que reciben el ser de otra persona, pueden ser el verdadero Dios, si es propio de Dios tener el ser de sí mismo y no de otro. Pero esto ha de tratarse expresamente en el tratado sobre la Trinidad, libro segundo, capítulo segundo. Por ahora decimos brevemente que aquí solo se habla de Dios en cuanto Dios, es decir, de la naturaleza divina como tal; y de ella decimos que no fue hecha ni producida propiamente por ninguna persona, aunque en algunas fue comunicada por otra persona (lo cual no es incompatible con tal naturaleza ni con su ser).

13. Cuarta conclusión. Digo en cuarto lugar: es muy conforme a la fe que pueda demostrarse por discurso natural que Dios existe, y negar esto sería temerario y próximo al error. En este punto decía que quizá la revelación y la doctrina de la fe añaden algo respecto a esta verdad; pero si se considera el asunto con atención, lo único que añaden es una nueva certeza o un modo peculiar de conocer. Pues si es verdad —como efectivamente lo es— que se puede demostrar por la razón natural que Dios existe, por la misma razón se muestra que esto es demostrable y conocible de modo natural: porque del acto a la potencia es buena la inferencia. Si se demuestra, pues, es demostrable y conocible naturalmente. Además, la luz se manifiesta a sí misma, y quien verdaderamente sabe también sabe que sabe; si por tanto conocemos por razón natural que Dios existe, también sabemos que lo sabemos y lo

etiam scit se scire; si ergo ratione naturali scimus Deum esse, etiam scimus nos hoc scire et demonstrare. Ergo etiam quoad hanc partem nihil docet fides quod ratio non ostendat.

demostramos. Luego también en este punto la fe no enseña nada que la razón no muestre.

14. Quod autem hoc ad doctrinam fidei pertineat, ut in assertione dicitur, docet aperte D. Thomas I Contra Gentes, cap. 11 et 12, ubi contrariam doctrinam erroneam appellat; idemque censent communiter expositores D. Thomae, quos ego in Metaphys. secutus sum. Quia hoc videntur satis clare docere Paulus et Sapiens locis citatis.

14. Que esto pertenece a la doctrina de la fe, como se dice en la afirmación, lo enseña claramente Santo Tomás en *Contra Gentiles* I, caps. 11 y 12, donde llama errónea la doctrina contraria; y lo mismo opinan comúnmente los comentadores de Santo Tomás, a quienes yo seguí en la Metafísica. Pues esto parece enseñarlo con suficiente claridad Pablo y el Sabio en los lugares citados.

.

15. Aliquorum expositio. — Non desunt autem moderni, qui hanc probationem ex illis locis ut frivolam rejiciant, quia putant satisfieri testimoniis Pauli et Sapientis, dicendo posse veritatem hanc ex creaturis multum suaderi et cum magna probabilitate, etiam si assensum evidentem non efficiat. Quia illa persuasio est satis, ut sint inexcusabiles, quia non assentiuntur vel Deum non glorificant ut verum Deum, et ut dicatur haec veritas manifestari, notificari aut conspici modo humano ex creaturis.

15. Explicación de algunos. No faltan modernos que rechacen como frívola esta prueba a partir de esos lugares, porque creen que los testimonios de Pablo y el Sabio se satisfacen diciendo que esta verdad puede ser muy sugerida por las criaturas y con gran probabilidad, aunque no produzca un asentimiento evidente. Pues esa persuasión bastaría para que sean inexcusables quienes no asienten o no glorifican a Dios como verdadero Dios, y para que se diga que esta verdad se manifiesta, se notifica o se percibe de modo humano a partir de las criaturas.

16. Rejicitur. — Sed non probo expositionem. Primo, quia verba sunt valde clara in omni proprietate intellecta, et materia non obstat, imo juvat, ut proprietas verborum teneatur. Item Sapiens non est contentus uti verbo videndi sed addidit: Cognoscibiliter videri poterat. Paulus autem tot verba repetit, quae claram cognitionem significant, ut non possit convenienter limitari; nam primo vocat notum Dei, ubi Anselmus: Notum Dei (inquit) est, quod naturali ingenio sciri potest de Deo. Hoc autem de Deo naturaliter sciri potest, quod ipse sit Deus. Unde addit Paulus: hoc esse manifestum, et quod Deus illis manifestavit. Deinde addit intellecta conspici, ubi Hieronymus: Tam evidenter (inquit)

16. Rechazo. Pero no apruebo esa explicación. Primero, porque las palabras son muy claras entendidas en todo su rigor propio, y la materia no lo impide sino que más bien favorece que se mantenga la propiedad de los términos. Además, el Sabio no se contenta con usar el verbo "ver" sino que añadió: *podía ser visto cognosciblemente*. Y Pablo repite tantas palabras que significan conocimiento claro que no pueden limitarse convenientemente; pues primero llama a esto *lo conocido de Dios*, donde Anselmo dice: "Lo conocido de Dios es lo que puede saberse de Dios por el ingenio natural. Y esto puede saberse de Dios naturalmente: que él mismo es Dios". De ahí que Pablo añada que esto es *manifiesto* y que *Dios se lo manifestó a ellos*. Luego añade que *se percibe intelectualmente*, donde Jerónimo dice: "Son tan evidentes al entendimiento que se dice que son contemplados". Del mismo modo lo insinúan Crisóstomo y los griegos, y más claramente

intellecta sunt, ut conspecta dicantur. Item insinuant ibi Chrysostomus et Graeci et clarius Beda cum Augustino, cujus varia loca refert, estque optimus tractatus secundus in Joan.: Deus (inquit) potest inveniri per creaturam evidenter, dicente Apostolo: Invisibilia enim ipsius, etc. Idem optime in libro Soliloquiorum, c. 31, et lib. 10 Confessionum, cap. 6.

Beda junto con Agustín, de quien se recogen varios lugares, siendo excelente el segundo tratado sobre Juan: "Dios puede encontrarse evidentemente por medio de la criatura, según dice el Apóstol: *Pues sus realidades invisibles*, etc." Lo mismo sostiene de modo excelente en el libro de los Soliloquios, cap. 31, y en las Confesiones X,6.

17.Communis sententia. — Praeterea est haec communis sententia Patrum, ut constat ex Dionysio, cap. 7 De Divinis nominibus; Chrysostomo, homilia 9 et 10 ad populum; Gregorio, lib. 29 Moralium, cap. 1 (in id Job 36): Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul. Ubi idem testatur Hieronymus in Commentar. Job illi attributis. Idemque habet in Epistol. ad Galatas; idem sentit Damascenus lib. 1 De fide, cap. 1 et 3; et Nazianzenus oratione 28, ubi ait de Patre, id est, de Deo (ut est principium non productum, nec factum ab alio): insitam esse hominibus naturalem cognitionem; ait vero esse a natura insitam, quia per naturalem discursum comparatur, ut ipse exposuit oratione 34, quae est secunda de Theolog. Ubi interpres, pro discursu vel ratiocinatione, "conjectura assequi" posuit; sed vox Graeca proprie est syllogizare et ratiocinari; qualis autem haec ratio sit, ex alio loco satis colligitur, scilicet, esse tam claram et apertam, ut ea ratione a natura insita dicatur talis conclusio, scilicet Deum esse. Idem plane docet Justinus ad quaestionem 6 a Gentibus propositam, et Athanasius oratione Contra Idola, et Cyprianus De Idolorum vanitate, ubi hac ratione dicit, Deum ignorari non posse, et alii passim. Denique eodem modo sentiunt Scholastici, S. Thomas cum suis sectatoribus, Cajetanus, Ferrariensis, Capreolus et alii moderni; Ales, 1 p., qu. 3, m. 2, art. 1; Albertus in Summa p. 1, qu. 17;

17. Opinión común. Además, esta es la opinión común de los Padres, como consta por Dionisio, *De divinis nominibus* cap. 7; Crisóstomo, homilías 9 y 10 al pueblo; Gregorio, *Moralia* XXIX,1 (sobre Job 36): *Todos los hombres lo ven, cada uno lo contempla desde lejos*. Donde lo mismo atestigua Jerónimo en los comentarios atribuidos a él sobre Job, y lo mismo sostiene en la epístola a los Gálatas. El mismo pensamiento tiene Damasceno, *De fide* I, caps. 1 y 3; y Nacianceno en el Discurso 28, donde dice del Padre, es decir, de Dios (como principio no producido ni hecho por otro), que existe en los hombres un conocimiento natural innato; dice que es innato por naturaleza porque se adquiere mediante el discurso natural, como él mismo explicó en el Discurso 34. Donde el intérprete, en lugar de "discurso" o "razonamiento", puso "alcanzar por conjetura"; pero la voz griega significa propiamente silogizar y razonar; y de qué tipo es este razonamiento se desprende suficientemente de otro lugar: que es tan claro y evidente que por esa razón se dice que tal conclusión —que Dios existe— es como innata en la naturaleza. Lo mismo enseña claramente Justino en respuesta a la cuestión 6 propuesta por los gentiles, y Atanasio en el discurso *Contra los ídolos*, y Cipriano en *La vanidad de los ídolos*, donde por esta razón dice que Dios no puede ser desconocido, y otros muchos en distintos lugares. Finalmente, en el mismo sentido opinan los escolásticos: Santo Tomás con sus seguidores, Cayetano, Ferrariense, Cayétan, Capreolo y otros modernos; Ales, 1 p., cuestión 3; Alberto en la *Suma*, p. 1, cuestión 17; Enrique en la *Suma*, artículo 22, cuestión 4; Marsilio, 1, cuestión 3,

Henricus in Summa artic. 22, qu. 4; Marsilius 1, qu. 3, art. 1; Scotus, Richardus et alii in 1, distinction. 2 et 3. Qui fere omnes fundantur in verbis Pauli, de quibus etiam videri possunt ibi Toletus et Pereira, qui constantissime hanc intelligentiam confirmant.

artículo 1; Escoto, Ricardo y otros en el libro 1, distinciones 2 y 3. Casi todos ellos se fundan en las palabras de Pablo, sobre las cuales pueden verse también allí Toleto y Pereira, que confirman con toda firmeza esta interpretación.

18. Ego vel maxime [moveor], quod Scripturae Sacrae saepe utuntur argumento ex creaturis desumpto ad confundendos idololatras et gentiles [non] agnoscentes verum Deum, ut videre maxime licet in Psalmis, praesertim 18, 93, 103, 148 et in 113 ab illis verbis: Nequando dicant gentes: ubi est Deus eorum? Deus autem noster in caelo: omnia quaecumque voluit, fecit. In libro etiam Job, a cap. 38, Deus ipse ex operibus suis, quae latissime recenset, seipsum demonstrat. Unde Paulus Act. 14 inquit: Non sine testimonio reliquit semetipsum, dans eis pluvias, etc. Sentiens illud esse efficacissimum testimonium, ut ignorantes Deum vel ipsum non colentes, reddantur inexcusabiles. Unde, Act. 17, praedicaturus Atheniensibus, tacite arguendo supponit Deum esse, ita ut non possent resistere: Deus (inquit) qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, hic caeli et terrae cum sit Dominus, etc. Reputabat ergo Paulus tam evidens testimonium hoc creaturarum, ut ethnici ipsi contradicere non possent. Tandem posset hoc ostendi afferendo demonstrationem, sed hoc fuse praestitimus disputatione 29 Metaphysicae.

18. A mí me mueve sobre todo el hecho de que las Sagradas Escrituras utilizan con frecuencia el argumento tomado de las criaturas para confundir a los idólatras y gentiles que no reconocen al verdadero Dios, como puede verse especialmente en los Salmos, sobre todo en el 18, 93, 103, 148 y en el 113 desde las palabras: *Para que no digan las naciones: ¿dónde está su Dios? Nuestro Dios está en el cielo: hizo todo lo que quiso*. También en el libro de Job, desde el capítulo 38, el propio Dios se demuestra a sí mismo a partir de sus obras, que repasa con gran amplitud. De ahí que Pablo diga en Hechos 14: *No se dejó sin testimonio a sí mismo, dando lluvias*, etc., dando a entender que ese era un testimonio eficacísimo para que quienes ignoraban a Dios o no lo veneraban quedaran sin excusa. Y en Hechos 17, al disponerse a predicar a los atenienses, supone tácitamente con su argumentación que Dios existe, de tal manera que no podían resistir: "El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, siendo Señor del cielo y de la tierra", etc. Pablo consideraba, pues, tan evidente este testimonio de las criaturas que incluso los gentiles no podían contradecirlo. Por último, esto podría mostrarse aduciendo la demostración, pero esto lo hemos hecho ampliamente en la disputación 29 de la Metafísica.

19. Objectio. — Solum posset objici, quia quae evidenter demonstrantur negari non possunt; at multi negarunt Deum esse, etiam ex his qui sibi sapientes videbantur, et Philosophorum rationes intellexisse, ut referunt Cicero, lib. 1 De natura Deorum; Plutarchus, lib. 1 De Placit.; Lactantius, libro 1 De divin. Institut. et alii. Ergo signum est rationes illas non esse evidentes. Item, ut homines ductu rationis

19. Objeción. Solo podría objetarse que lo que se demuestra evidentemente no puede negarse; y sin embargo muchos negaron que Dios exista, incluso entre quienes se tenían por sabios y habían comprendido los razonamientos de los filósofos, como refieren Cicerón en *De natura deorum* I, Plutarco en *De placitis* I, Lactancio en *Instituciones divinas* I y otros. Luego eso es señal de que esos razonamientos no son evidentes. Además, para

teneantur assentiri Deum esse, non est necessaria demonstratio; alias pauci possent habere illum assensum, quia pauci sunt qui philosophicis discursibus intendant, et pauciores qui illorum vim penetrent: ergo non oportet intelligere Scripturam de cognitione evidente, sed de illa quae ad operandum humano modo sufficiat. Tandem, alias quomodo sapientes christiani philosophi poterunt habere fidem hujus veritatis, si illius habent evidentiam?

que los hombres estén obligados por la guía de la razón a asentir a que Dios existe, no es necesaria la demostración; de lo contrario, pocos podrían tener ese asentimiento, porque son pocos los que se dedican a los discursos filosóficos, y menos aún los que penetran su fuerza. Luego no es preciso entender que la Escritura habla de un conocimiento evidente, sino del que basta para obrar de manera humana. Finalmente, de lo contrario, ¿cómo podrán los filósofos sabios y cristianos tener fe en esta verdad, si tienen evidencia de ella?

20. Ad primam partem respondetur. — Ad primum respondeo primo: non negasse veritatem hanc demonstratam, nisi qui attente illius demonstrationem considerare noluerunt aut non potuerunt; vel ex defectu doctrinae et ingenii, vel ex aliqua nimia cupiditate, qua praesertim obcaecantur politici nostri temporis, qui in Atheismum declinant. Secundo dicimus: non omnem demonstrationem esse aeque facilem et notam. Aliqua enim est vera demonstratio quae de se intellectum bene dispositum convincit; non est tamen tam clara, quin protervus possit resilire; semper tamen hoc provenit ex aliqua caecitate mentis nolentis considerare vim praemissarum vel illationis. Unde Nazianzenus, orat. 28 (Theol. 2): Animus (inquit) absurdus et praeposterus est, qui non cedit argumentis naturalibus, et inficiatur Deum esse.

20. Respuesta a la primera parte. A la primera parte respondo, en primer lugar, que no han negado esta verdad demostrada sino quienes no quisieron o no pudieron considerar atentamente su demostración, ya sea por defecto de doctrina o de talento, ya sea por algún deseo excesivo, que ciega especialmente a los políticos de nuestro tiempo que se inclinan hacia el ateísmo. En segundo lugar, digo que no toda demostración es igualmente fácil y clara. Pues hay demostraciones verdaderas que por sí mismas convencen al entendimiento bien dispuesto, pero no son tan claras que el obstinado no pueda resistir; sin embargo, esa resistencia proviene siempre de alguna ceguera mental que no quiere considerar la fuerza de las premisas o de la conclusión. De ahí que Nacianceno, Discurso 28, diga: "Es una mente absurda y perversa la que no cede ante los argumentos naturales y niega que Dios exista."

21. Ad alteram partem satisfit. — Ad secundum respondemus primo: ideo Deum providisse ut homines fide potius quam naturali discursu ambularent, quia ille infirmus est et non potest omnibus esse communis. Secundo dico: si fingamus homines in pura natura sine fidei revelatione, necessarium fuisse ut vulgus hominum ignorantium et simplicium crederet suis majoribus, quod in hac veritate esset facillimum et conveniens: facile quidem, quia licet non posset omnibus res esse perfecte nota, tamen ipsa veritas

21. Respuesta a la segunda parte. A la segunda parte respondo, primero: Dios proveyó que los hombres caminasen más por la fe que por el discurso natural, porque este es débil y no puede ser común a todos. Segundo, digo que si imaginamos a los hombres en pura naturaleza, sin la revelación de la fe, habría sido necesario que el pueblo de los ignorantes y sencillos creyera a sus mayores en esta verdad, lo cual hubiera sido facilísimo y conveniente: fácil, porque aunque no todos pudieran conocer la cosa perfectamente, sin embargo la verdad

proposita cum aliquali declaratione ex effectibus notissimis, est per se credibilis ac valde probabilis; conveniens autem esset, quia in re tam gravi non expediret unumquemque de populo duci suo solo judicio et apparenti verisimilitudine; oporteret ergo sapientibus et majoribus fidem habere. Talis autem fides remote niteretur in certa assertione aliorum, quae non posset esse ita certa, nisi esset etiam evidens.

misma, una vez propuesta con alguna explicación a partir de los efectos más conocidos, es en sí misma creíble y muy probable; y conveniente, porque en un asunto tan grave no sería adecuado que cada uno del pueblo se guiara solo por su propio juicio y por lo que le parece verosímil; sería preciso dar crédito a los sabios y a los mayores. Y esa fe se apoyaría remotamente en la afirmación cierta de otros, que no podría ser tan cierta si no fuera también evidente.

22. Ad tertiam partem objectionis respondetur. — De tertia objectione non est hic dicendi locus. Breviter ergo dico certitudinem fidei esse majorem quam sit certitudo genita ex demonstratione quod Deus sit; et ex hac parte potest philosophus christianus per fidem credere Deum esse firmius quam per suam scientiam. Non eliciendo unum actum qui habeat evidentiam scientiae et certitudinem fidei (ut quidam dicunt, id enim impossibile est, cum illae proprietates sint diversorum ordinum, naturalis et supernaturalis, et sint ex diversis motivis, quae sufficiunt ad actus specie diversos); sed eliciendo actus plures, quorum unus liber est quoad specificationem, alter necessarius; unus evidens, alius obscurus ex ratione sua, quia illa major certitudo non ex claritate est, sed ex motivo obscuro, accedente voluntate. Et ideo unus manet semper actus scientiae naturalis, alter vero actus supernaturalis fidei, sive actus illi possint simul exerci, sive tantum diversis temporibus, quod ad praesens nihil refert.

22. Respuesta a la tercera parte. Sobre la tercera objeción no es este el lugar para hablar. Digo brevemente, pues, que la certeza de la fe es mayor que la certeza engendrada por la demostración de que Dios existe; y desde este punto de vista, el filósofo cristiano puede creer por fe que Dios existe de manera más firme que por su ciencia. No elicitando un único acto que tenga la evidencia de la ciencia y la certeza de la fe (como algunos dicen, pues eso es imposible, ya que esas propiedades son de órdenes distintos, el natural y el sobrenatural, y provienen de motivos distintos que bastan para actos específicamente diversos), sino elicitando varios actos: uno de ellos es libre en cuanto a la especificación, el otro es necesario; uno es evidente, el otro es oscuro por su propia razón, porque esa mayor certeza no proviene de la claridad sino de un motivo oscuro al que se suma la voluntad. Y por eso uno permanece siempre como acto de ciencia natural, y el otro como acto sobrenatural de fe, ya sea que esos actos puedan ejercerse simultáneamente o solo en momentos distintos, lo cual no tiene aquí mayor importancia.

CAPUT II.

AN ESSE DEI SIT DE ESSENTIA DEI.

CAPÍTULO II

SI EL SER DE DIOS PERTENECE A LA ESENCIA DE DIOS

1. Nemo potest Deum quidditative in hac vita cognoscere. — Supponimus esse impossibile hominem in hac vita mortali, vel

1. Nadie puede conocer a Dios quidditativamente en esta vida. Damos por supuesto que es imposible que el

omnino extra visionem claram Dei, ipsum quidditative cognoscere, ut libro secundo latius ostendemus. Multo ergo impossibilius hoc est homini per solam rationem naturalem aut per solam fidem Deum cognoscenti, quia ratio naturalis non attingit omnem perfectionem Dei, nec formare potest conceptum Dei prout est in se; fides autem obscure proponit Deum et sub velamine creaturarum, et ideo dicitur eius cognitio esse *per speculum et in aenigmate*, non prout Deus in se est.

Hinc ergo fit ut vix possit homo describere aut eloqui quid Deus sit, quia minus potest homo explicare quam concipere; at mente satis concipere non potest quid Deus sit; multo ergo minus verbis id poterit explicare. Sic dixit Dionysius, c. 1 *De divinis nominibus*: «Veraciter dicimus nos Deum non ex natura cognoscere». Et Nazianzenus, orat. 2 *De theologia*, non posse Dei naturam mente comprehendi aut verbis explicari, ut Damascenus, lib. 1, c. 2: «Quid Dei essentia sit, nec scimus, nec dicere possimus», etc. Quod Deus sit, liquido constat; quid autem ratione essentiae naturaeque sit, nullo modo cognosci potest.

hombre, en esta vida mortal o fuera de la visión clara de Dios, lo conozca quidditativamente, como mostraremos con más detalle en el libro segundo. Mucho más imposible es aún esto para el hombre que conoce a Dios por sola la razón natural o por sola la fe, porque la razón natural no alcanza toda la perfección de Dios ni puede formar un concepto de Dios tal como es en sí mismo; la fe, por su parte, propone a Dios de manera oscura y bajo el velo de las criaturas, y por eso se dice que su conocimiento es como a través de un espejo y en enigma, no tal como Dios es en sí mismo.

De aquí resulta que el hombre apenas puede describir o expresar qué es Dios, porque menos puede el hombre explicar de lo que puede concebir; y mentalmente no puede concebir bien qué es Dios; mucho menos podrá, por tanto, explicarlo con palabras. Así lo dijo Dionisio, cap. 1 de *Los nombres divinos*: "Con verdad decimos que no conocemos a Dios por su naturaleza." Y Nacianceno, en el Discurso 2 sobre la teología, que la naturaleza de Dios no puede ser comprendida por la mente ni explicada con palabras; y Damasceno, lib. 1, cap. 2: "Qué sea la esencia de Dios, ni lo sabemos ni podemos decirlo", etc. Que Dios existe es algo del todo claro; pero qué es por razón de su esencia y naturaleza, de ningún modo puede conocerse.

2. Quamvis autem hoc ita sit, necessarium nobis est aliquo modo explicare Dei essentiam et naturam, ut possimus illum ab aliis rebus distinguere et singularem aliquem eius conceptum formare, ratione cuius ei singularis veneratio debetur; ac denique, ut eius proprietates et perfectiones, quatenus aliquo modo innotescere possunt, explicare valeamus. Primum autem, quod de Deo nobis notificatur, est *esse*, ut ex discursu naturali constat et in ipsa fide significavit Paulus, cum dixit: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*. Et ideo ante omnia explicandum est quomodo ipsum *esse* ad Dei essentiam vel quidditatem comparetur.

2. Aunque esto sea así, nos es necesario explicar de algún modo la esencia y la naturaleza de Dios, para poder distinguirlo de las demás cosas y formar algún concepto singular suyo, en virtud del cual se le debe una veneración singular; y en definitiva, para poder explicar sus propiedades y perfecciones en la medida en que pueden darse a conocer de algún modo. Lo primero que se nos da a conocer de Dios es el ser, como consta por el discurso natural y como lo significó Pablo en la fe cuando dijo: *El que se acerca a Dios debe creer que existe*. Por eso, antes que nada, hay que explicar cómo el ser mismo se compara con la esencia o quididad de Dios.

3. **Duo autem certa sunt in fide.** Unum est non distingui in re ipsa ab

essentia Dei, propter Dei simplicitatem, ut infra videbimus. Aliud est, *esse* non convenire Deo aliunde quam ex sua essentia. Nam capite praecedenti ostensum est Deum non habere ab alio quod existat; ergo necesse est ut id habeat ex vi suae essentiae et naturae. Et hoc intendunt Patres ibi citati, et Isidorus, lib. 1 *Etymol.*, c. 1; et Augustinus, lib. 5 *De Trinit.*, cap. 2, ubi recte id intelligit ex illo testimonio *Exodi* 3: *Ego sum qui sum*. Quasi diceret Deus non posse melius suam naturam explicare quam per ipsum *esse*, atque adeo habere suum *esse* ex natura sua, et cum illa idem esse, et non esse aliud nec aliunde.

3. Dos cosas son ciertas en la fe. La primera es que el ser no se distingue en la realidad de la esencia de Dios, por razón de la simplicidad divina, como veremos más adelante. La segunda es que el ser no le corresponde a Dios de ninguna parte que no sea su propia esencia. Pues en el capítulo anterior se mostró que Dios no tiene de otro el que exista; es necesario, por tanto, que lo tenga en virtud de su propia esencia y naturaleza. Y esto es lo que pretenden los Padres allí citados, e Isidoro, lib. 1 *Etimologías*, cap. 1; y Agustín, lib. 5 *De Trinitate*, cap. 2, donde lo entiende correctamente a partir de aquel testimonio del Éxodo 3: *Yo soy el que soy*. Como si Dios quisiera decir que no puede explicar mejor su naturaleza que mediante el ser mismo, y que por tanto tiene su ser en virtud de su naturaleza, que es lo mismo que ella, y que no es otra cosa ni viene de otra parte.

4. Difficultas. — Nihilominus dubitant scholastici an formaliter sit *esse* Dei essentia, seu de eius essentia. Quia illa duo priora interdum inveniri possunt sine hoc postremo. Paternitas enim est idem cum essentia divina, et non aliunde convenit Deo quam ex vi suae essentiae, et nihilominus non est proprie ac formaliter de essentia eius. Sic ergo dixerunt aliqui *esse* non esse de essentia Dei, etiamsi sit idem cum illa et non aliunde quam ex illa, per quamdam quasi resultantiam secundum rationem, cum fundamento virtuali in re. Potestque hoc suaderi, quia *esse* etiam in Deo concipitur a nobis ut actus essentiae, et comparatur ad illam sicut abstractum ad concretum; nam licet essentia ipsa etiam concipiatur et significetur abstracte, mens tamen nostra, quae indivisibilia dividit, ab uno abstracto aliam maiorem abstractionem facit, ut in relatione praescindit et abstrahit *esse ad* ab *esse in*, et ab albedine abstrahit albedineitatem (ut quidam loquuntur). Sic ergo ab essentia Dei, ut existente, abstrahit *esse* seu existentiam; ergo necesse est ut ratione saltem distinguantur; ergo secundum praecisionem rationis non est *esse* de essentia illius essentiae, sed actus eius; ergo simpliciter non est de essentia. Tum quia quod est de

4. La dificultad. Sin embargo, los escolásticos dudan si el ser de Dios es formalmente su esencia, o si pertenece a ella. Porque aquellas dos primeras condiciones pueden encontrarse a veces sin esta última. La Paternidad, en efecto, es lo mismo que la esencia divina, y no le corresponde a Dios de ninguna parte que no sea en virtud de su esencia, y sin embargo no pertenece propiamente ni formalmente a ella. Así pues, algunos dijeron que el ser no pertenece a la esencia de Dios, aunque sea lo mismo que ella y no provenga de ninguna otra parte que de ella, por una especie de resultancia según la razón, con fundamento virtual en la realidad. Y esto puede argumentarse porque el ser, incluso en Dios, es concebido por nosotros como acto de la esencia, y se compara con ella como lo abstracto con lo concreto; pues aunque la esencia misma también se concibe y se expresa de forma abstracta, nuestra mente, que divide lo indivisible, hace desde un abstracto otra abstracción mayor, como en la relación prescinde y abstrae el ser-en de del ser-en, y de la blancura abstrae la blanquidad (como dicen algunos). Así pues, de la esencia de Dios en

essentia nec secundum rationem praescindi potest ab ipsa essentia; tum etiam quia oportet illa duo ita distingui ut unum in altero non includatur secundum rationem, alioquin non possunt ut concretum et abstractum comparari. Tandem confirmatur a simili: nam eadem est ratio de existentia et subsistentia, sed subsistentia non est de essentia divinitatis; ergo nec existentia.

5. Conclusio. — Quaestionem hanc tractavi fuse in I tomo, III part., disput. XI, sect. I, ubi dixi divinam existentiam proprie ac formaliter esse de essentia Dei, seu ipsam existentiam Dei. Quam assertionem nunc etiam omnino veram et veritati fidei maxime consentaneam iudico. Quia vero ibi ex Scriptura et Patribus illam satis confirmavi, nunc sufficit expendere nomen *Dei Qui est* ad hoc confirmandum. Quia nomina sapienter imposita solent propriam rei naturam maxime declarare: cum ergo Deus ab ipsa existentia sibi nomen imposuerit, argumentum est illud esse maxime essentiale. Ita fere D. Thomas I *Contra Gentiles*, c. 22. Praeterea unam vel aliam rationem urgebo, licet in alibi dictis omnia contineantur.

Ratio conclusionis. — Divinum *esse* nullo modo comparari potest ad essentiam Dei tanquam actum ab aliqua causa extrinseca illi collatum, sicut in creaturis comparatur: haec enim est prima differentia inter divinum *esse* et *esse* creatum, propter quam Deus per analogiam et principalitatem quandam nominatur *Qui est*; de omnibus autem aliis rebus scriptum est (Isaiae 40) esse coram eo quasi non sint. Sufficienterque probatur haec proprietas divini *esse* ex dictis in praecedenti capite. Rursus non potest existentia convenire divinae essentiae ut resultans ex illa, vel secundum rem vel secundum rationem; ergo debet convenire tanquam omnino de essentia, seu essentialiter constituens ipsam Divinitatem. Consequentia evidens

cuanto existente abstrae el ser o la existencia; por consiguiente, es necesario que se distingan al menos por la razón; luego según la precisión de razón el ser no pertenece a la esencia de esa esencia, sino que es su acto; luego simplemente no pertenece a la esencia. En parte porque lo que pertenece a la esencia no puede prescindirse de ella ni siquiera según la razón; y en parte también porque es necesario que esas dos cosas se distingan de tal manera que una no esté incluida en la otra según la razón, pues de lo contrario no pueden compararse como concreto y abstracto. Finalmente se confirma por analogía: la misma razón vale para la existencia y la subsistencia, pero la subsistencia no pertenece a la esencia de la divinidad; luego tampoco la existencia.

5. Conclusión. Esta cuestión la traté ampliamente en el tomo I, III parte, disputación XI, sección I, donde dije que la existencia divina pertenece propia y formalmente a la esencia de Dios, o que es la existencia misma de Dios. Esta afirmación la sigo juzgando ahora también del todo verdadera y en plena consonancia con la verdad de la fe. Y como allí la confirmé suficientemente con la Escritura y los Padres, basta ahora examinar el nombre de Dios *El que es* para confirmarla. Pues los nombres impuestos con sabiduría suelen declarar mejor la propia naturaleza de la cosa; como Dios se dio a sí mismo un nombre a partir del ser mismo, eso es argumento de que ese ser es lo más esencial. Así poco más o menos Santo Tomás, *Contra Gentiles* I, cap. 22. Añadiré además una u otra razón, aunque todo esté contenido en lo dicho en otros lugares.

Razón de la conclusión. El ser divino no puede compararse de ningún modo con la esencia de Dios como acto conferido a ella por alguna causa extrínseca, tal como en las criaturas se compara el ser con la esencia; pues esa es la primera diferencia entre el ser divino y el ser creado, razón por la cual Dios es llamado por analogía y con cierta primacía *El que es*; de todas las demás cosas,

est a sufficienti partium enumeratione.

6. Antecedens autem quoad priorem partem certum est ex divina simplicitate et perfectione, ut in sequentibus generatim ostendemus. Et patet facile, quia resultantia vera et realis non est sine aliqua reali causalitate ad efficientiam pertinente, quam intra Deum cogitare nefas est. Adde quod si nec secundum rationem potest hic esse talis resultantia, multo minus esse poterit secundum rem.

Probatur ergo altera pars, quia ut aliquid intelligatur ab altero resultare, oportet intelligi ut aliquo modo ratione prius, et ut sic esse etiam prius in ratione entis actualis; implicat autem contradictionem hoc modo concipere divinam essentiam respectu suae existentiae. Ergo. Maior patet, quia eo ipso quod intelligitur aliquid ut resultans ab alio, concipitur unum ut radix alterius, et sub ea ratione ut prius. Resultantia autem non potest esse nisi ab ente actuali et existente in rerum natura, et ideo eo ipso quod aliquid intelligitur tanquam resultans ab alio, illud a quo resultare intelligitur percipitur ut actualis entitas, quia ab eo quod nondum concipitur ut ens actu, non potest concipi aliquid dimanare quod res vera sit res actualis, ut in praesenti est *esse* divinum. Nam licet illa dimanatio concipiatur secundum rationem, tamen res illa quae illo modo concipitur realis est, et ideo concipi non potest ut manans nisi ab ente reali et actuali. Quod autem repugnet hoc modo concipere divinam essentiam respectu sui *esse*, probatur aperte, quia si essentia illa concipitur ut actualis entitas, iam concipitur ut includens *se* in rerum natura. Repugnat ergo concipere *esse* divinae naturae ut fluens a natura divina; ergo oportet illud concipere ut inclusum essentialiter in ipsa, seu (quod perinde est) ut constituens ipsam in ratione talis essentiae, quod est esse de essentia eius.

en cambio, está escrito (Isaías 40) que son ante él como si no fueran. Esta propiedad del ser divino queda suficientemente probada por lo dicho en el capítulo anterior. Además, la existencia no puede corresponder a la esencia divina como resultante de ella, ni según la realidad ni según la razón; por tanto, debe corresponderle como algo del todo perteneciente a la esencia, o como lo que constituye esencialmente la Divinidad misma. La consecuencia es evidente por enumeración suficiente de las partes.

6. El antecedente en cuanto a la primera parte es cierto por la simplicidad y perfección divinas, como mostraremos en general más adelante. Y es fácilmente patente, porque una resultancia verdadera y real no existe sin alguna causalidad real perteneciente a la eficiencia, lo cual sería un absurdo pensar dentro de Dios. Añádase que si ni siquiera según la razón puede haber aquí tal resultancia, mucho menos podrá haberla según la realidad.

Se prueba, pues, la segunda parte: para que algo se entienda como resultante de otro, es necesario entenderlo como de algún modo anterior según la razón, y como tal ser también anterior en la razón de ente actual; pero es contradictorio concebir así la esencia divina respecto de su existencia. Así queda probado. La mayor es patente, porque precisamente por el hecho de que algo se entiende como resultante de otro, se concibe uno como raíz del otro y, bajo esa razón, como anterior. Y la resultancia no puede ser sino de un ente actual y existente en la naturaleza de las cosas; por eso, precisamente porque algo se entiende como resultante de otro, aquello de lo que se entiende que resulta es percibido como entidad actual, pues de lo que todavía no se concibe como ente en acto no puede concebirse que dimane algo que sea una cosa verdadera y actual, como lo es en el presente caso el ser divino. Pues aunque esa emanación se conciba según la razón, la cosa que de ese modo se concibe es real, y por

7. **Altera ratio.** — Atque hinc sumitur altera ratio, quia implicat concipere divinam naturam ut potentialem, seu per modum entis in potentia, sicut intelliguntur essentiae creaturarum; ergo signum est quod includat in sua essentiali constitutione ipsum esse actuale suum. Consequentia inde constat, quia unaquaeque essentia concipi potest sine eo quod sibi essentiale non est, saltem abstractione praecisiva. Antecedens vero patet ex dictis, quia divina natura concipi non potest ut ens in potentia passiva, ut per se notum est, quia nihil in re recipit vere ac realiter, cum nihil habere possit a quo in re distinguatur. Nec etiam habet a quo recipiat, praesertim ipsum esse, quia nec ab alio (cum ipsa sit ante omnia), nec a se, cum esse actuale sit etiam primum omnium cuiuslibet dimanationis ad intra, quomodocumque cogitetur, ut ostensum est. Neque etiam concipi potest divina natura ut in potentia obiectiva, quomodo proprie dicitur essentia creaturae esse in potentia, ut abstrahit ab actuali existentia. Quod in divina natura non habet locum, nam haec potentia obiectiva dicitur respectu alicuius efficientis seu producentis; divina autem natura factibilis non est nec producibilis, neque ut talis concipi potest, alias non concipitur divina; ergo nec potest concipi ut entitas in potentia obiectiva. Solum ergo concipi potest ut entitas actualis, ac proinde ut essentialiter habens ipsum esse.

8. **Ex dictis ergo satis constat** non posse ita comparari *esse* ad essentiam Dei, sicut nunc comparatur Paternitas ad divinam naturam, de qua Paternitate verissime dicitur esse in re indistinctam ab illa natura, et immediate, intime ac per se esse illi coniunctam, et nihilominus non esse de essentia illius naturae, et secundum rationem concipi tanquam fluens ab illa, ut infra in tractatu de Trinitate ostendetur ac declarabitur. Ratio vero differentiae

eso no puede concebirse como manante sino de un ente real y actual. Que sea contradictorio concebir así la esencia divina respecto de su ser se prueba claramente, porque si esa esencia se concibe como entidad actual, ya se concibe como incluyéndose a sí misma en la naturaleza de las cosas. Es contradictorio, pues, concebir el ser de la naturaleza divina como fluyendo de la naturaleza divina; es necesario, por tanto, concebirlo como incluido esencialmente en ella misma, o —lo que es lo mismo— como constituyendo a esa naturaleza en la razón de tal esencia, lo cual es ser parte de su esencia.

7. **Otra razón.** De aquí se toma otra razón: es contradictorio concebir la naturaleza divina como potencial, o al modo de un ente en potencia, tal como se conciben las esencias de las criaturas; eso es señal, pues, de que incluye en su constitución esencial el ser actual mismo. La consecuencia es clara, porque cada esencia puede concebirse sin lo que no le es esencial, al menos por abstracción precisiva. El antecedente es patente por lo dicho, porque la naturaleza divina no puede concebirse como ente en potencia pasiva, lo cual es por sí evidente, ya que nada recibe verdadera y realmente, al no poder tener nada de lo que se distinga realmente. Ni tampoco tiene de quien recibir, especialmente el ser mismo, porque ni de otro (ya que ella misma es antes que todo), ni de sí misma, puesto que el ser actual es también lo primero de toda emanación hacia el interior, de cualquier modo que se la piense, como quedó mostrado. Tampoco puede concebirse la naturaleza divina como en potencia objetiva, que es el modo en que propiamente se dice que la esencia de la criatura está en potencia, en cuanto abstrae de la existencia actual. Esto no tiene lugar en la naturaleza divina, pues esa potencia objetiva se dice respecto de algún agente o productor; pero la naturaleza divina no es factible ni producible, ni puede concebirse como tal; de lo contrario no se concibe como divina. Por consiguiente, tampoco puede concebirse como entidad en potencia objetiva. Solo puede concebirse, pues, como

est, quia Paternitas non constituit illam naturam in sua entitate actuali. Unde concipi potest illa natura in re ipsa actu existens praecisa tali relatione, et ut prior illa. Imo potest illa natura secundum totam suam essentiam esse in aliqua persona, in qua non sit Paternitas, quod locum non haberet in ipso *esse* actualis existentiae talis naturae. Unde etiam constat illud *esse* naturae divinae non posse esse nisi absolutum quid, ac proinde essentiale, ut latius in dicto tomo I, III parte, tractavi.

9. **Ad aliam rationem respondetur** quod ex conceptione nostra per modum abstracti et concreti, vel cum praecisione quoad expressum modum concipiendi unius sub una ratione et non sub alia, non sequitur quod re ipsa unum non sit de essentia alterius, vel quod non includatur in essentia illius. Nam Deus et Deitas habent se ut abstractum et concretum; et tamen in re nihil includit unum quod non includat aliud, sed distinguuntur tantum ratione, ex modo concipiendi nostro: nam per unum modum concipitur expresse ut subsistens in tali natura, per alium tantum sub ratione naturae. Sic ergo se habent *esse* et essentia: nam sub conceptu essentiae concipitur sub ratione naturae non potentialis, sed actualis; sub ratione autem ipsius *esse* concipitur ut actus tantum, non quidem ut actus actuans aliud, sed ut actus simplex, qui per se actus quidam est. Unde si conciperentur haec ut divina et prout in se sunt, nullum esset in eis fundamentum ad formandos hos conceptus; tamen, quia in creaturis haec inveniuntur aliquo modo distincta, et nos concipimus divina instar eorum quae in nobis sunt, ideo illos diversos conceptus formamus in modo concipiendi distinctos, non vero quia aliquid in conceptu obiectivo unius includatur quod non includitur in alio.

10. **Ultima confirmatio** postulabat quaestionem aliam de divino *esse*, an

entidad actual, y por tanto como teniendo esencialmente el ser mismo.

8. De lo dicho queda suficientemente claro que el ser no puede compararse con la esencia de Dios del mismo modo en que la Paternidad se compara con la naturaleza divina. De esa Paternidad se dice con toda verdad que es indistinta en la realidad de esa naturaleza, que está unida a ella de modo inmediato, íntimo y por sí mismo, y que sin embargo no pertenece a la esencia de esa naturaleza y puede concebirse según la razón como fluyendo de ella, como se mostrará y explicará más adelante en el tratado sobre la Trinidad. La razón de la diferencia es que la Paternidad no constituye a esa naturaleza en su entidad actual. De ahí que esa naturaleza pueda concebirse en la realidad misma como actualmente existente prescindiendo de tal relación, y como anterior a ella. Es más, esa naturaleza puede estar en su totalidad esencial en alguna persona en la que no haya Paternidad, lo cual no sería el caso del ser de la existencia actual de tal naturaleza. De aquí queda también claro que ese ser de la naturaleza divina no puede ser sino algo absoluto y, por consiguiente, esencial, como traté más ampliamente en el citado tomo I, III parte.

9. A la otra razón se responde que del hecho de que en nuestra concepción algo se tome al modo de lo abstracto y lo concreto, o con precisión en cuanto al modo expreso de concebir uno bajo una razón y no bajo otra, no se sigue que en la realidad misma uno no pertenezca a la esencia del otro, ni que no esté incluido en su esencia. Pues Dios y la Deidad se tienen como abstracto y concreto, y sin embargo en la realidad ninguno incluye algo que no incluya el otro, sino que se distinguen solo por la razón, a partir de nuestro modo de concebir: pues por un modo se concibe expresamente como subsistente en tal naturaleza, por el otro solo bajo la razón de naturaleza. Así, pues, se tienen el ser y la esencia: pues bajo el concepto de esencia se concibe bajo la razón de

ex propria absoluta ratione sit tantum existentia, vel sit etiam per se subsistentia et illa ratione subsistentia, ita ut non minus sit essentialis Deo talis subsistentia quam existentia. Idemque posset dici de divino supposito, sicut tractatur a D. Thoma I p., q. 3, art. 3. Verumtamen, quia hoc spectat proprie ad mysterium Trinitatis, quod consistit in tribus suppositis increatis eiusdem divinae naturae, et modus subsistendi illius naturae essentialis non potest satis explicari sine personali, ideo haec omnia in ultimum tractatum huius partis reservamus. De distinctione autem naturae et suppositi, vel *esse* et essentiae in creaturis, quod solet hoc loco a theologis tractari, in proprio loco Metaphysicae disputatum a nobis est.

CAPUT III.

AN ESSENTIA DEI CONSISTAT IN SOLO ESSE, VEL QUID PROPRIE DEUS SIT?

1. Videntur interdum sacri theologi ita constituere essentiam Dei in ipso esse, ut nihil addendum putent per modum affirmationis ad explicandum, concipiendum et nostro modo describendum quid Deus sit, sed solam negationem esse addendam, quam explicamus cum dicimus esse non ab alio, vel esse a se, vel (quod perinde est) esse per essentiam. Hoc videtur posse sumi ex Divo Thoma 1 p., q. 13, art. 11, ubi ait ipsum "esse" magis proprie tribui Deo quam quodlibet aliud praedicatum: et quo illud est magis determinatum, eo magis deficere ab eo quod Deus est; ideoque ipsum esse indefinite et abstracte sumptum magis proprie explicare essentiam Dei. Adducitque in eam sententiam Damascenum, libro primo, cap. 12, dicentem ex omnibus nominibus significantibus Deum propriissimum esse nomen "Qui est". Universum enim (inquit) id quod est, tanquam

naturaleza no potencial sino actual; bajo la razón del ser mismo, en cambio, se concibe solo como acto, no ciertamente como acto que actualiza a otro, sino como acto simple, que por sí mismo es un cierto acto. De donde, si estas cosas se concibieran como divinas y tal como son en sí mismas, no habría en ellas fundamento para formar estos conceptos; pero como en las criaturas estas cosas se encuentran de algún modo distintas, y nosotros concebimos las cosas divinas a semejanza de las que hallamos en nosotros, por eso formamos esos diversos conceptos distintos en el modo de concebir, no porque algo esté incluido en el concepto objetivo de uno que no esté incluido en el del otro.

10. La última confirmación reclamaba otra cuestión sobre el ser divino: si por su propia razón absoluta es solo existencia, o si es también subsistencia por sí misma y en esa razón subsistencia, de tal modo que esa subsistencia no sea menos esencial a Dios que la existencia. Lo mismo podría decirse sobre el supuesto divino, como lo trata Santo Tomás en la I parte, cuestión 3, artículo 3. Sin embargo, como esto pertenece propiamente al misterio de la Trinidad, que consiste en tres supuestos increados de la misma naturaleza divina, y el modo de subsistir de esa naturaleza esencial no puede explicarse suficientemente sin el personal, reservamos todo esto para el último tratado de esta parte. En cuanto a la distinción entre naturaleza y supuesto, o entre ser y esencia en las criaturas, que suele ser tratada en este lugar por los teólogos, nosotros la hemos disputado en el lugar propio de la Metafísica.

CAPÍTULO III.

immensum quoddam et infinitum essentiae pelagus complexu suo continet. Sic etiam Hieronimus in id ad Ephes. 3, ex quo omnis Paternitas, etc. ait Deum usurpasse sibi "esse" tanquam proprium, quia solus ipse a se est. Augustinus vero lib. 12 De Civitate, cap. 2, ait illo verbo declaratum esse in Deo esse summam essentiam, quae est ipsum esse non participatum ab alio. Ac denique Bernardus, lib. 5 De consid., cap. 6, ait: si interrogas de Deo quis est? non occurrit melius: Qui est. Nempe hoc est ei esse quod haec omnia esse; si et centum talia addas non recessisti ab esse; si ea dixeris nihil addidisti; si non dixeris nihil minuisti. Denique hoc est quod Dionysius dixit cap. 2 et 5 De divin. nom.: Deum in una existentia omnia praehabere.

2. **Vera doctrina**. — Vera et antiquissima est doctrina haec, sed illam captui nostro magis accommodare necesse est. Nos enim ipsum "esse", vel quod perinde est, "quod est" seu "ens", uno modo concipimus ut abstractum quoddam ab omnibus quae quovis modo habent esse commune illis saltem secundum analogiam. Unde non possumus dicere in illo solo esse, ut sic concepto et in rerum natura posito secundum illam praecisionem, consistere totam essentiam Dei, nec solam perfectionem essendi ad illam spectare. Ut si intelligeremus naturam animalis, sicut percipitur et concipitur, ita praecise existere in rerum natura, non propterea intelligeremus ibi esse totam perfectionem animalis, nec aliquam determinatam naturam ejus. Non potest ergo ita concipi divinum esse, imo nec illi esse sic abstracto accommodari potest illa negatio "a se" seu "non ab alio", quia esse sic conceptum abstrahit a creato et increato, et ideo illud esse ut sic praecise conceptum non potest habere ut sit a se; sed oportet ut hoc habeat in aliqua propria et positiva ratione et perfectione essendi, secundum quam habet quod non sit

¿CONSISTE LA ESENCIA DE DIOS EN EL SOLO SER, O QUÉ ES DIOS PROPIAMENTE?

1.A veces parece que los sagrados teólogos constituyen la esencia de Dios de tal modo en el mismo ser (esse), que piensan que nada debe añadirse por vía de afirmación para explicar, concebir y describir a nuestro modo qué es Dios, sino que solo debe añadirse una negación, la cual explicamos cuando decimos "ser no de otro", o "ser por sí", o (lo que es lo mismo) "ser por esencia". Esto parece poder deducirse de Santo Tomás en la 1ª parte, q. 13, art. 11, donde dice que el mismo "ser" se atribuye más propiamente a Dios que cualquier otro predicado: y cuanto más determinado es un predicado, tanto más se aleja de lo que Dios es; por lo cual el mismo ser, tomado indefinida y abstractamente, explica más propiamente la esencia de Dios. Y cita en favor de esta sentencia al Damasceno, quien en el libro primero, cap. 12, dice que de todos los nombres que significan a Dios, el más propio es el nombre "El que es". Pues (dice) contiene en su seno todo lo que es, como un cierto inmenso e infinito pelágus (océano) de esencia. Así también Jerónimo, sobre aquello de Efesios 3, de quien procede toda paternidad, etc., dice que Dios se arrogó para sí el "ser" como algo propio, porque solo Él es por sí mismo. Agustín, por su parte, en el libro 12 de La Ciudad de Dios, cap. 2, dice que con aquella palabra quedó declarado que en Dios reside la suma esencia, que es el mismo ser no participado de otro. Y finalmente Bernardo, en el lib. 5 de De consideratione, cap. 6, dice: si preguntas de Dios ¿quién es?, nada se ocurre mejor que: El que es. Pues para Él, ser esto es lo mismo que ser todas estas cosas; aunque añadas cien cosas semejantes, no te has apartado del ser; si las dices, nada has añadido; si no las dices, nada has disminuido. Finalmente, esto es lo que dijo Dionisio en los caps. 2 y 5 de Los nombres divinos: que Dios precontiene todas las cosas en una sola existencia.

ab alio. Necessarium ergo est alio modo concipere Deum esse ipsum esse per essentiam: quia scilicet est quoddam esse proprium et singulare, quod ex natura sua propria et particulari habet non solum formalitatem essendi, ut sic dicam, sed etiam exercitium et actualitatem essendi, quam vocamus existentiam in actu exercito. Hoc ergo modo concepto esse Dei, recte dicitur in solo illo consistere essentiam Dei, et per negationem illam describi totum id quod est proprium talis existentiae, nimirum ut in simplicissima ratione sua includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem omnino perfectionem. Quia omnis perfectio est (ut sic dicam) pars aliqua essendiquam in ipso "esse per essentiam" contineri necesse est, ut recte dixit Divus Thomas 1. par., quaest. 4, art. 2 et aliis locis.

3. Animadversio. — Ut autem haec ipsa Dei essentia et quidditas magis distincte aliquo modo a nobis concipiatur, animadverto tribus modis posse nos communem aliquam rationem ad proprium Dei conceptum accommodare. Primo per negationes aliquas, ut in negatione essendi ab alio declaratum est. At licet hic modus censeatur a Dionysio aptior et securior ad cognoscendum Deum et de illo loquendum in hac vita; nihilominus quando illa negatio additur secundum communissimam rationem entis vel esse et amplius non explicatur, valde confusus manet conceptus, obscurissimusque relinquitur ad penetrandum quomodo per illam negationem circumscribatur tota perfectio essendi vel essentiae Dei, vel quid sit illud positivum sub illa negatione latens, quod totam illam perfectionem includit. Est ergo secundus modus concipiendi Deum relativus, in ordine ad creaturas, ut quando concipitur sub ratione creatoris, actu vel potentia, vel motoris, aut alia simili. Et haec via est optima ad cognoscendum Deum esse, seu necessitatem essendi Dei; tamen ad

2. Verdadera doctrina. — Esta doctrina es verdadera y antiquísima, pero es necesario acomodarla más a nuestra capacidad. Pues nosotros concebimos el "ser" mismo —o lo que es lo mismo, "lo que es" o el "ente"— de un modo como algo abstracto de todas las cosas que de cualquier manera poseen un ser común a ellas, al menos según la analogía. Por lo cual no podemos decir que en ese solo "ser", así concebido y puesto en la realidad de las cosas según esa precisión [abstracción], consista toda la esencia de Dios, ni que solo pertenezca a ella la perfección de ser. Del mismo modo que si entendiéramos que la naturaleza del "animal", tal como se percibe y concibe, existiera así precisamente en la realidad, no por ello entenderíamos que allí está toda la perfección del animal, ni ninguna naturaleza determinada del mismo. No puede, por tanto, concebirse así el ser divino; es más, ni siquiera a ese ser así abstracto se le puede acomodar la negación "por sí" o "no de otro", porque el ser así concebido abstrae de lo creado y de lo increado, y por ello ese ser, concebido así precisamente, no puede poseer el ser por sí mismo; sino que conviene que posea esto en alguna razón propia y positiva y en una perfección de ser según la cual posea el no proceder de otro. Es necesario, pues, concebir de otro modo que Dios es el mismo ser por esencia: a saber, porque es un cierto ser propio y singular que, por su naturaleza propia y particular, posee no solo la "formalidad de ser", por así decirlo, sino también el ejercicio y la actualidad de ser que llamamos existencia en acto ejercido. Concebido de este modo el ser de Dios, rectamente se dice que en ese solo ser consiste la esencia de Dios, y que mediante aquella negación se describe todo lo que es propio de tal existencia: a saber, que en su razón simplísima incluya toda la perfección de ser y, por consiguiente, toda perfección en absoluto. Porque toda perfección es (por decirlo así) una cierta parte del ser la cual es necesario que esté contenida en el mismo "ser por esencia", como rectamente dijo Santo Tomás en la 1ª parte, cuestión 4, art. 2 y en otros lugares.

explicandum quid sit Deus, nisi adjunctis aliis principiis, minus sufficiens invenitur. Tertia igitur ratio explicandi essentiam Dei est per convenientiam saltem analogam ad creaturas, addendo semper negationem vel comparationem, qua declaretur non esse rationem illam in Deo eo modo quo in creatura est, sed longe excellentiori modo accommodato ipsi esse per essentiam. Et hic modus, qui caeteros quodam modo comprehendit, videtur aptissimus ad explicandum quid Deus sit, per aliquam notionem Dei. Hoc videtur per se clarum, tum ex dictis, quia hic modus sumit ex aliis modis quod conveniens est et addit aliquid; tum etiam quia hic est naturalis homini, quia homo ex cognitione confusa et generali pervenire solet ad particularem et distinctam cognitionem, prout potest. Quod ipso usu clarius constabit ex sequentibus assertionibus.

3. Observación. — Para que esta misma esencia y quiddidad de Dios sea concebida por nosotros de algún modo más distintamente, observo que podemos acomodar alguna noción común al concepto propio de Dios de tres maneras. Primero, por medio de algunas negaciones, como se ha declarado en la negación de "ser de otro". Y aunque este modo sea considerado por Dionisio como el más apto y seguro para conocer a Dios y hablar de Él en esta vida, no obstante, cuando esa negación se añade según la noción más común de ente o de ser y no se explica más, el concepto permanece muy confuso y resulta oscurísimo penetrar cómo mediante esa negación se circunscribe toda la perfección del ser o de la esencia de Dios, o qué es aquello positivo que late bajo esa negación y que incluye toda esa perfección. Existe, pues, un segundo modo relativo de concebir a Dios en orden a las criaturas, como cuando se le concibe bajo la razón de creador (en acto o en potencia), o de motor, o algo similar. Y esta vía es óptima para conocer que Dios existe, o la necesidad del ser de Dios; sin embargo, para explicar qué es Dios, se encuentra insuficiente a menos que se le añadan otros principios. Por tanto, la tercera razón de explicar la esencia de Dios es por una conveniencia al menos análoga con las criaturas, añadiendo siempre una negación o comparación por la cual se declare que tal noción no está en Dios del modo en que está en la criatura, sino de un modo muy excelente acomodado al mismo "ser por esencia". Y este modo, que en cierta manera comprende a los demás, parece el más apto para explicar qué es Dios mediante alguna noción de Él. Esto parece claro por sí mismo, tanto por lo dicho (porque este modo toma de los otros lo que es conveniente y añade algo), como también porque este es el modo natural para el hombre, ya que el hombre suele llegar de un conocimiento confuso y general a un conocimiento particular y distinto, en la medida de sus

4. Prima Conclusio. — Dico ergo primo: Esse divinum substantiale est, et in eo genere completum essentialiter. Unde divina essentia natura substantialis completa est, Deusque ipse essentialiter est substantia completa. Tota assertio quoad rem per illam explicatam de fide est, et evidens ratione naturali. Hoc posterius in dicta disputatione 29 Metaphysicae ostensum est; illud vero prius traditur in cap. Firmiter et cap. Damnamus, de Summa Trinit. et fid. cath.; constatque tam aperte ex modo quo Scriptura loquitur de Deo ejusque excellentia super omnia creata, ut necessarium non sit particularia testimonia proferre. Non potest enim Deus esse primum ens et primum principium omnium et creator omnium substantiarum nisi ipse sit substantia. Nisi velimus illum vocare "supersubstantiam", ut Dionysius[1] et alii Patres interdum

[1] Dionys. c. 1, 2, c. 7, de Divin. nom. et cap. 1, 3 et 5 de Myst. Theolog. Damasc. lib. 1, cap. 4. Boet. lib. de Trinit. Aug. 15, de Trinit., cap. 10.

loquuntur. Non quidem quod vera et propriissima substantia non sit, sed ad explicandum esse altiori modo substantiam, et non habere eas imperfectiones a quibus videtur substantiae nomen desumptum, scilicet a "substando". Deus enim proprie non substat vel accidentibus, vel alicui rei a se aliquo modo distinctae, sicut substare potest omnis substantia creata. Tamen haec imperfectio non pertinet formaliter ad rationem substantiae, licet forte ad etymologiam vocis pertineat. Sed substantia dicitur ens quod ita per se est, ut non indigeat sustentari ab aliquo subjecto. Unde evidens est primum ens non posse esse accidens, nam accidens semper supponit aliquod ens in quo sustentetur, ut notavi disp. 29, sect. 1, num. 39. Est ergo Deus substantia: quod autem completa sit, aeque certum est; alias non esset substantia perfecta, imo neque substantia simpliciter. Hoc vero ex seq. cap. evidentius constabit.

5. Secunda assertio. — Error. — Dico secundo: substantia Dei non est corporea, sed spiritualis, et similiter esse divinum spirituale est. Supponimus spiritualem seu incorpoream substantiam hic vocari quae non habet hanc molem quantitatis qua replet spatia localia, nec talem partium extensionem qua sese invicem a loco excludunt. Nam hoc sensu posuerunt Deum corporeum omnes idololatrae, qui commutaverunt gloriam incorruptibilem Dei in similitudinem hominum, volucrum, quadrupedum et serpentum, ut dicitur ad Rom. 1; vel qui ignem aut nimiam aquam, Solem vel Lunam hujus mundi vectores esse putaverunt, ut dicitur Sap. 13. Nonnulli item philosophi referuntur posuisse Deum corporeum, ut de Thalete refert Eusebius lib. 14 De Praepar., c. 6; de Anaximene Augustinus lib. 10 Confess., c. 6; de Epicuro et aliis, Cicero De Natura Deorum. Et hic referri possunt quae Aristoteles 1. Phys. tractat. Illi enim

posibilidades. Lo cual constará más claramente por el uso mismo en las siguientes aserciones.

4. Primera Conclusión. — Digo, pues, en primer lugar: El ser divino es sustancial y, en ese género, esencialmente completo. Por lo cual, la esencia divina es por naturaleza una sustancia completa, y Dios mismo es esencialmente una sustancia completa. Toda esta aserción, en cuanto a la realidad explicada por ella, es de fe y evidente por la razón natural. Esto último fue mostrado en la citada disputa 29 de la Metafísica; lo primero, en cambio, se transmite en el capítulo Firmiter y en el capítulo Damnamus, sobre la Suma Trinidad y la fe católica; y consta tan abiertamente por el modo en que la Escritura habla de Dios y de su excelencia sobre todas las cosas creadas, que no es necesario presentar testimonios particulares. Pues Dios no puede ser el primer ente, el primer principio de todo y el creador de todas las sustancias si Él mismo no es sustancia. A menos que queramos llamarlo "supersustancia", como a veces dicen Dionisio y otros Padres. No porque no sea una sustancia verdadera y propiísima, sino para explicar que es sustancia de un modo más elevado, y que no posee aquellas imperfecciones de las cuales parece derivar el nombre de sustancia, a saber, de "sub-estar" (estar debajo). Pues Dios, propiamente, no "está debajo" ni de los accidentes ni de cosa alguna distinta de sí mismo de ningún modo, como puede estarlo toda sustancia creada. Sin embargo, esta imperfección no pertenece formalmente a la noción de sustancia, aunque quizás pertenezca a la etimología de la palabra. Pues se llama sustancia al ente que existe de tal modo por sí mismo que no necesita ser sustentado por ningún sujeto. Por lo cual es evidente que el primer ente no puede ser un accidente, pues el accidente siempre supone algún ente en el cual sustentarse, como noté en la disputa 29, sección 1, número 39. Por tanto, Dios es sustancia: y que es completa es igualmente cierto; de lo contrario no sería una sustancia perfecta, es más, ni siquiera sería sustancia

philosophi nihil nisi corporeum intelligere valebant, ut idem significat 4 Phys., text. 52 et 57. In quo errore fuerunt etiam Sadducaei inter Judaeos, ut ex Act. 23 constat. Inter haereticos Manichaei idem videntur de Deo sensisse, ut sumitur ex Augustino, De haeresib., haer. 46, et lib. 3 Confess., cap. 7, et Epistola 74.

6. Audiani videntur tribuisse Deo humanam figuram; nam dicebant hominem esse ad imaginem Dei secundum corpus, ut de Audio vel Audeo eorum auctore refert Epiphanius, haeres. 70; et Theodoretus, lib. 4 De haeret. fab., cap. 10, et lib. 4 Hist., cap. 9; Augustinus, haer. 50. Ubi hos vocat Vadianos, et dicit non fuisse haereticos sed schismaticos; quod etiam ait Damascenus additque eos habuisse integram fidem totius Ecclesiae, solumque habuisse hoc proprium, quod illud "ad similitudinem" durissime interpretabantur. Unde non videntur simpliciter asseruisse Deum esse corporeum, sed aliquo inepto modo explicuisse similitudinem hominis ad Deum, ita ut Deo corpus tribuere viderentur. Augustinus vero indicat eos ob rusticitatem excusari ab haeresi. Tamen si vere ita senserunt, non possunt excusari ab haeresi ob ignorantiam adeo crassam. Tertullianus autem etiam male audit de hoc errore, quia illud "Ad imaginem" videtur secundum corpus interpretari lib. Contra Praxeam, cap. 7. Unde Augustinus, lib. 10 Gen. ad litt., cap. 25, absolute illi tribuit hunc errorem. In libro vero De haeres., haer. 86, dicit illum non fuisse reputatum haereticum ex hoc capite, illumque excusat quia forte "corpus" vocavit omne id quod non est fictum nec inane, sed vere aliquid. Tamen libro secundo Contra Marc., cap. 16, Deo videtur corpus et animum tribuere. Arnobius etiam lib. 3 Cont. gent., et Lactantius, lib. 1 De Ira Dei, cap. 18, in eadem sententia videntur fuisse.

propiamente dicha. Esto constará con más evidencia en el siguiente capítulo.

5. Segunda aserción. — El error. — 5. Segunda afirmación. — El error. Digo en segundo lugar: la sustancia de Dios no es corpórea sino espiritual, y del mismo modo el ser divino es espiritual. Damos por supuesto que aquí llamamos sustancia espiritual o incorpórea a la que no tiene esa masa de cantidad con la que ocupa espacios locales, ni esa extensión de partes por la que unas se excluyen mutuamente de un lugar. Pues en este sentido sostuvieron que Dios era corpóreo todos los idólatras que, como se dice en Romanos 1, cambiaron la gloria incorruptible de Dios por la semejanza de hombres, aves, cuadrúpedos y serpientes; o quienes creyeron que el fuego o las grandes aguas, el Sol o la Luna eran los conductores de este mundo, como se dice en Sabiduría 13. También se refiere que algunos filósofos sostuvieron que Dios era corpóreo: así Eusebio en *Preparación evangélica* XIV, 6, lo dice de Tales; Agustín en *Confesiones* X, 6, de Anaxímenes; y Cicerón en *La naturaleza de los dioses*, de Epicuro y otros. Y aquí pueden traerse también los textos que Aristóteles trata en *Física* I, pues aquellos filósofos no eran capaces de entender nada que no fuera corpóreo, como el mismo Aristóteles da a entender en *Física* IV, textos 52 y 57. En este error cayeron también los saduceos entre los judíos, como consta por Hechos 23. Entre los herejes, los maniqueos parecen haber pensado lo mismo sobre Dios, según se desprende de Agustín en *De haeresibus*, herejía 46; en *Confesiones* III, 7; y en la Epístola 74.

6. Parece que los audianos atribuyeron a Dios una figura humana, pues decían que el hombre es imagen de Dios según el cuerpo, como refiere Epifanio acerca de su autor Audio o Audeo (haer. 70); y Teodoreto, lib. 4 *De haereticarum fabularum*, cap. 10, y lib. 4 *Hist.*, cap. 9; Agustín, haer. 50. En este último lugar los llama *vadianos* y dice que no fueron herejes, sino cismáticos. Lo mismo

afirma Damasceno y añade que tuvieron la fe íntegra de toda la Iglesia, y que solo tuvieron esto de propio: que interpretaban de manera muy rígida aquello de "a imagen y semejanza". Por lo cual no parece que afirmaran simplemente que Dios es corpóreo, sino que explicaron de un modo inepto la semejanza del hombre con Dios, de tal manera que parecían atribuirle un cuerpo. Agustín, por su parte, indica que pueden ser excusados de herejía por su rusticidad. Sin embargo, si realmente pensaron así, no pueden ser excusados de herejía por una ignorancia tan grosera.

Tertuliano también tiene mala fama por este error, porque parece interpretar "a imagen" según el cuerpo en el libro *Contra Praxeas*, cap. 7. Por eso Agustín, en el lib. 10 *De Genesi ad litteram*, cap. 25, le atribuye claramente este error. En cambio, en el libro *De haeresibus*, haer. 86, dice que no fue reputado hereje por este motivo y lo excusa porque quizá llamó "cuerpo" a todo lo que no es ficticio ni vacío, sino algo verdadero. Sin embargo, en el libro segundo *Contra Marcionem*, cap. 16, parece atribuir a Dios cuerpo y alma. También Arnobio (lib. 3 *Contra gentes*) y Lactancio (lib. 1 *De ira Dei*, cap. 18) parecen haber estado en la misma opinión.

7. Contra estos errores, pues, decimos en la aserción que la sustancia de Dios es *espiritual e incorpórea*, es decir, no sujeta a la cantidad ni capaz de ella. Esto es de fe certísima. *Juan* 4: *Dios es Espíritu*.

Como el nombre "Espíritu" es equívoco en la Escritura, que allí signifique sustancia incorpórea consta porque Cristo lo aduce para probar que la adoración a Dios no debe limitarse a un lugar determinado ni a ceremonias corporales, sino que Dios puede ser adorado en todas partes en espíritu y en verdad, porque Él mismo es espíritu, es decir, una realidad incorpórea que no está contenida en un lugar, como comúnmente explican los Padres (a quienes refieren y explican doctamente en ese pasaje Toletus y Maldonado).

7. Contra hos ergo errores dicimus in assertione substantiam Dei spiritualem esse et incorpoream, id est, quantitati non subjectam neque illius capacem. Quod est de fide certissima. Joannis 4: Spiritus est Deus. Quia vero nomen "Spiritus" in Scriptura aequivocum est, quod ibi significet substantiam incorpoream constat, quia illud affert Christus ut inde probet Dei adorationem non esse ad certum locum neque ad corporales caeremonias coarctandam aut restringendam, sed Deum ubique adorari posse in spiritu et veritate, quia ipse spiritus est, id est, res incorporea quae loco non continetur, ut communiter Patres exponunt, quos referunt et docte explicant ibi Toletus et Maldonatus. Unde hanc veritatem confirmant omnia Scripturae testimonia, in quibus dicitur Deus vel esse ubique, vel non contineri seu circumscribi loco, quod proprium est corporum. Item afferri possunt testimonia in quibus Deus dicitur invisibilis, impassibilis, immutabilis et similia, quae suis locis afferemus. Nam constat haec omnia cum proprietate non posse corporali rei convenire. Denique etiam possunt afferri loca in quibus dicitur Deus depingi non posse, neque aliquam ejus similitudinem vel effigiem aut imaginem corporalem posse fieri, utique quia corpus non est, ut in primo tomo 3. part. tractantes de adoratione latius diximus. Ex doctrina vero Ecclesiae et Patribus non oportet multa congerere, quia haec est vulgatissima doctrina apud illos. Sufficit ergo quod in capite Firmiter profitetur Ecclesia: Deum esse omnino simplicem et indivisibilem, et non habere partes in substantia sua. Quae omnia non possunt rei corporeae convenire.

8. Objectio. — Rejicitur. — Contra veritatem hanc in primis objiciebant haeretici locum illum Genes. 1: Faciamus hominem, etc. Sed de hac hominis proprietate et imagine alias est tractandi locus. Veritas ergo est

hominem esse factum ad imaginem Dei secundum animam, non secundum corpus, ut omnes Patres ibi docent. Praesertim Theodoretus q. 20 in Gen.; Basilius hom. 10 Hexaem., cap. 8; Gregorius Nyssenus orat. 1 (quae est circa illa verba Genesis); Augustinus Enarr. in Psalm. 48, in fine, et libro primo De doctr. Christiana, capite 12. In quo autem sit illa similitudo etiam secundum animam, tractat late D. Thomas 1. p., q. 93.

9. Alia objectio. — Objiciebant praeterea ea loca Scripturae in quibus Deo tribuuntur nomina corporalium rerum. Sed haec nullius momenti sunt; nam si cum proprietate intelligantur, non solum corporeum faciemus Deum, sed etiam monstruosum, imo et chimericum: habebit enim non solum membra hominis, sed etiam leonis et aliorum animantium, eritque lux et tenebrae et similia. Constat ergo metaphorice illa omnia tribui Deo ad declarandas humano modo varias virtutes et attributa ejus. Ut late prosequitur Augustinus, epist. 111 y libro De essentia Divinitatis, cap. 14 y 15; Eucherius en el tratado De formulis spiritualis intelligentiae; Damascenus lib. 1 De Fide.

10. Tandem supererat ut ratione hanc etiam fidei veritatem demonstraremus, sed hoc, ut opinor, sufficienter egimus in dicta disputatione Metaphys., et ex ibi dictis existimo satis clare constare hanc veritatem esse demonstrabilem ratione naturali. Quod censeo esse non minus certum quam quod sit demonstrabile Deum esse. Dicit enim Paulus loco saepe citato, ad Romanos 1: Invisibilia ipsius per ea quae facta sunt, intellecta conspici. At invisibilia maxime dicuntur ea quae ad substantiam Dei pertinent, quia incorporalia sunt, sicut 1 Tim. 1 [v. 17] de Deo dicitur: Regi saeculorum immortali et invisibili. Imo supposita illa veritate quod Deus sit, existimo esse quasi per se notum

Por eso confirman esta verdad todos los testimonios de la Escritura en los que se dice que Dios o está en todas partes, o no está contenido ni circunscrito por lugar (lo cual es propio de los cuerpos). Asimismo, pueden aducirse testimonios en los que se dice que Dios es invisible, impasible, inmutable y cosas semejantes, que expondremos en sus lugares. Pues es claro que todo esto no puede convenir propiamente a una cosa corporal.

Finalmente, también pueden traerse pasajes en los que se dice que Dios no puede ser pintado, ni puede hacerse ninguna semejanza, efigie o imagen corporal suya, precisamente porque no tiene cuerpo, como dijimos más ampliamente en el primer tomo de la III parte, al tratar de la adoración.

De la doctrina de la Iglesia y de los Padres no es necesario acumular muchos textos, porque esta es una doctrina muy común entre ellos. Basta, pues, con lo que la Iglesia profesa en el capítulo *Firmiter*: que Dios es absolutamente simple e indivisible, y que no tiene partes en su sustancia. Todo lo cual no puede convenir a una realidad corporal.

8. **Objeción. — Se rechaza.** — Contra esta verdad, los herejes objetaban principalmente aquel pasaje de Génesis 1: «Hagamos al hombre...», etc. Pero sobre esta propiedad e imagen del hombre se ha de tratar en otro lugar. La verdad es, por tanto, que el hombre fue hecho a imagen de Dios según el alma, no según el cuerpo, como enseñan allí todos los Padres. Especialmente Teodoreto, cuest. 20 sobre el Génesis; Basilio, homilía 10 del Hexamerón, cap. 8; Gregorio Niseno, oración 1 (sobre aquellas palabras del Génesis); Agustín, Comentario al Salmo 48, al final, y en el libro primero de La doctrina cristiana, capítulo 12. En qué consista esa similitud también según el alma, lo trata extensamente Santo Tomás en la 1ª parte, q. 93.

9. Otra objeción. — Objetaban además aquellos pasajes de la Escritura en los que se atribuyen a Dios nombres de

non posse esse corporeum. Quia omne corpus est tam imperfectae conditionis et naturae et adeo limitatum in perfectione, ut apprehenso et cognito Deo tanquam primo ente et effectore rerum omnium, statim per se appareat incredibile quod habeat molem corporis. Addi etiam hic possent rationes theologicae sumptae ex aliis principiis creditis et naturaliter etiam cognitis, ut ex immortalitate animae, ex simplicitate Dei et similibus, quae supponunt aliqua tractanda et ideo melius ex dicendis constabunt.

11. Tertia conclusio. — Ratio Assertionis. — Dico ergo tertio: Deum esse essentialiter viventem; unde cum vivere in viventibus sit esse, necesse est ut esse Dei sit vivere substantialiter. Hanc assertionem tradit Divus Thomas 1. part., quaest. 18, post doctrinam de scientia Dei. Videtur enim a notioribus nobis procedere, et ex operatione Dei vitam ejus colligere. Re tamen vera pertinet ad hunc locum, quia vivere est praedicatum maxime essentiale, ideoque valde necessarium ad declarandum nobis modo accommodato quid sit Deus. Estque assertio de fide. Nam in Scriptura divina verus Deus maxime solet nomine "Dei viventis" appellari, ad distinguendum illum a falsis diis. Unde Daniel capite ultimo: Non colo idola manu facta, sed Deum viventem. Et cum Rex illi dixisset etiam draconem, quem Babylonii adorabant ut deum, esse viventem, respondit Daniel: Dominum Deum meum adoro, quia ipse est Deus vivens, iste autem non est deus vivens. Quod statim ostendit ex potestate interficiendi illum, significans Deum esse viventem non quomodocumque, sed altiori modo super omnia viventia, id est, immortali vita per essentiam. Et ideo Deus non solum dicitur Vivens, sed etiam ipsa Vita. Sic Christus, Joan. 14: Ego (inquit) sum via, veritas et vita; et cap. 5 dicitur Pater habere vitam in semetipso, id est, non

cosas corporales. Pero estos no tienen valor alguno; pues si se entendieran en sentido propio, no solo haríamos a Dios corpóreo, sino también monstruoso, e incluso quimérico: pues tendría no solo miembros de hombre, sino también de león y de otros seres vivos, y sería luz y tinieblas y cosas semejantes. Consta, pues, que todas esas cosas se atribuyen a Dios metafóricamente para declarar, al modo humano, sus diversas virtudes y atributos. Como desarrolla largamente Agustín en la epístola 111 y en el libro Sobre la esencia de la Divinidad, caps. 14 y 15; Euquerio en el tratado Sobre las fórmulas de la inteligencia espiritual; y Damasceno en el libro 1 Sobre la Fe.

10. Finalmente, restaba demostrar también por la razón esta verdad de fe, pero esto, según opino, ya lo realizamos suficientemente en la mencionada disputa de la Metafísica, y por lo dicho allí estimo que queda bastante claro consta que esta verdad es demostrable por la razón natural. Lo cual considero que es no menos cierto que el hecho de que sea demostrable que Dios existe. Pues dice Pablo en el lugar tantas veces citado (Romanos 1): Lo invisible de Él se hace comprensible y visible por medio de las cosas que han sido hechas. Y se llaman "invisibles" principalmente aquellas cosas que pertenecen a la sustancia de Dios, porque son incorpóreas, tal como se dice de Dios en 1 Timoteo 1: Al Rey de los siglos, inmortal e invisible. Es más, supuesta la verdad de que Dios existe, estimo que es casi evidente por sí mismo que no puede ser corpóreo. Porque todo cuerpo es de una condición y naturaleza tan imperfecta, y tan limitado en su perfección, que una vez aprehendido y conocido Dios como primer ente y autor de todas las cosas, aparece inmediatamente como increíble por sí mismo que tenga la mole de un cuerpo. Podrían añadirse también aquí razones teológicas tomadas de otros principios creídos y también conocidos naturalmente, como la inmortalidad del alma, la simplicidad de Dios y otros similares, los

participatam nec dependentem ab alio, ut exponunt ibi Augustinus, Chrysostomus, Cyrillus et alii. Quod per aliquod additum interdum significatur: ut cum dicitur Apocalyp. 5: Adoraverunt viventem in saecula saeculorum. Ratio evidens est, quia in entibus gradus viventium est perfectior gradu non viventium, ut videtur per se notum; sed Deus constitui debet essentialiter in perfectissimo gradu entium, ergo. Item Dei nomine intelligimus primam causam et auctorem rerum omnium; est ergo Deus auctor vitae, ut in Scriptura saepissime nominatur, ergo est ipse maxime vivens.

12. Effugium. — Responsum. — Dices "vivere" includere imperfectionem; nam dicuntur vivere quae se movent, movere autem se imperfectionis est; cum ergo substantialis vita sit principium operationis in se ipso, non videtur posse in Deo inveniri. Respondeo potius ex hoc principio probare Divum Thomam Deum maxime vivere, quia se maxime movet, et omnia principia suae operationis ad intra ex se et intime habet, sine adminiculo alicujus externi moventis: ut late deducit in discursu totius q. 18 jam citatae. Sed sciendum est, cum dicitur Deus movere se, aut operari intra se, non intelligi cum imperfectionibus creaturarum, quales sunt vel transitus ab una operatione ad aliam, vel ab otio ad opus, vel cum distinctione inter operationem et operantem; nihil enim horum in Dei vita inveniri potest, ut ex aliis divinis perfectionibus (infra demonstrandis) manifestum est. Dicitur ergo operari intra se vitali modo, quia perfectionem illam actualem quam habent viventia creata dum vitaliter in se ipsis operantur cum efficientia ipsius operationis, hanc habet Deus totam sine illa imperfectione, per substantiam et essentiam suam. Unde substantialis vita Dei hoc differt a substantiali vita creaturae:

cuales suponen ciertos temas por tratar y, por tanto, constarán mejor por lo que se dirá después.

11. Tercera conclusión. — Razón de la aserción. — Digo, pues, en tercer lugar: que Dios es esencialmente viviente; y por tanto, como en los vivientes el vivir es su mismo ser (esse), es necesario que el ser de Dios sea un vivir sustancialmente. Esta aserción la transmite Santo Tomás en la 1ª parte, cuestión 18, después de la doctrina sobre la ciencia de Dios. Pues parece proceder de lo que es más conocido para nosotros, y colegir la vida de Dios a partir de su operación. Sin embargo, en realidad pertenece a este lugar, porque "vivir" es un predicado sumamente esencial, y por ello muy necesario para declararnos, de un modo acomodado [a nuestra capacidad], qué es Dios. Y es una aserción de fe. Pues en la Divina Escritura el Dios verdadero suele ser llamado principalmente con el nombre de "Dios vivo", para distinguirlo de los falsos dioses. De ahí que Daniel, en el último capítulo [diga]: No adoro ídolos hechos por manos humanas, sino al Dios vivo. Y cuando el Rey le dijo que también el dragón, al que los babilonios adoraban como dios, estaba vivo, respondió Daniel: Al Señor mi Dios adoro, porque Él es Dios vivo; este, en cambio, no es un dios vivo. Lo cual demostró inmediatamente por la facultad de matarlo, significando que Dios es viviente no de cualquier manera, sino de un modo superior a todos los vivientes, esto es, con vida inmortal por esencia. Y por eso Dios no solo es llamado Viviente, sino también la Vida misma. Así Cristo, en Juan 14: Yo (dijo) soy el camino, la verdad y la vida; y en el cap. 5 se dice que el Padre tiene vida en sí mismo, esto es, no participada ni dependiente de otro, como exponen allí Agustín, Crisóstomo, Cirilo y otros. Lo cual a veces se significa mediante algún añadido: como cuando se dice en el Apocalipsis 5: Adoraron al que vive por los siglos de los siglos. La razón es evidente, porque entre los entes el grado de los vivientes es más perfecto que el grado de los no vivientes, como parece evidente por sí mismo;

quod haec videtur posita in duplici habitudine transcendentali ad operationem, scilicet, principii activi operationis circa se et simul etiam receptivi; Deus autem vita est substantialis absolutissime et simplicissime nimirum, ut per se et suam essentiam habeat perfectam actualitatem quam nos in operatione esse intelligimus. Dixi de hoc latius dicta disputatione trigesima Metaphys., sectione decima tertia.

13. Quarta conclusio. — Dico quarto: Deum essentialiter esse viventem intellectuali vita purissima. Haec etiam assertio de fide est. Nam quod Deus habeat scientiam fides docet, ut libro tertio videbimus: non est autem capax scientiae nisi qui est naturae intellectualis. Ergo dum Scriptura docet Deum scientiam habere eamque cum summa perfectione (quam per altitudinem divitiarum sapientiae et scientiae interdum declarat Paulus ad Romanos 11) interdum vero vocat thesaurum sapientiae et scientiae (Col. 2), plane docet Deum esse intellectualis naturae. Nam sive scientia ipsa sit substantia et natura Dei, sive non (quod infra videbimus), necesse est ut ipsa scientia vel sit ipsa natura et substantia intelligentis, vel sit radicata (ut sic dicam) in natura intellectuali, quae essentialiter talis sit. Hoc ergo praedicatum plane pertinet ad essentialem constitutionem (nostro modo loquendi) divinae essentiae.

14. Potestque haec assertio eadem ratione qua praecedens confirmari: tum quia spiritualis substantia, praesertim in gradu perfecto, intellectualis est (ostensum est autem Deum esse spiritualem); tum etiam quia cum Deus sit essentialiter vivens, debet etiam essentialiter esse in supremo gradu viventium; hic autem gradus est intellectualis, ut est per se notum, ergo. Dicere tamen quis potest illum gradum esse perfectissimum inter creatos, tamen Deum non esse in illo, sed in alio

pero Dios debe ser constituido esencialmente en el grado más perfecto de los entes, luego [es viviente]. Asimismo, por el nombre de Dios entendemos la causa primera y el autor de todas las cosas; es, pues, Dios el autor de la vida, como se le llama frecuentísimamente en la Escritura, luego Él mismo es sumamente viviente.

12. Subterfugio y Respuesta. — Dirás que "vivir" incluye imperfección, pues se dice que viven las cosas que se mueven a sí mismas, y moverse a sí mismo es propio de la imperfección; por tanto, como la vida sustancial es principio de operación en sí mismo, no parece que pueda encontrarse en Dios. Respondo que, más bien, a partir de este principio prueba Santo Tomás que Dios vive en grado máximo, porque se mueve a sí mismo en grado máximo, y posee todos los principios de su operación ad intra (hacia dentro) desde sí mismo e íntimamente, sin el auxilio de ningún motor externo: como deduce largamente en el discurso de toda la q. 18 ya citada. Pero debe saberse que, cuando se dice que Dios se mueve a sí mismo o que opera dentro de sí, no se entiende con las imperfecciones de las criaturas, tales como el tránsito de una operación a otra, o del ocio al trabajo, o con distinción entre la operación y el que opera; pues nada de esto puede encontrarse en la vida de Dios, como es manifiesto por otras perfecciones divinas (que se demostrarán más adelante). Se dice, pues, que opera dentro de sí de modo vital porque posee toda esa perfección actual que tienen los vivientes creados mientras operan vitalmente en sí mismos con la eficiencia de la operación misma, pero sin aquella imperfección, por su propia sustancia y esencia. Por lo cual, la vida sustancial de Dios difiere de la vida sustancial de la criatura en esto: en que esta última parece situada en una doble relación trascendental respecto a la operación, a saber, como principio activo de la operación sobre sí misma y, a la vez, como receptivo; Dios, en cambio, es vida sustancial de modo absolutísimo y simplicísimo, a saber, de tal modo que posee por sí mismo y por su

esencia la perfección de la actualidad que nosotros entendemos que consiste en la operación. He hablado de esto más largamente en la citada disputa trigésima de la Metafísica, sección décima tercera.

13. Cuarta conclusión. — Digo en cuarto lugar: que Dios es esencialmente viviente con una vida intelectual purísima. Esta aserción es también de fe. Pues la fe enseña que Dios posee ciencia, como veremos en el libro tercero; y no es capaz de ciencia sino quien es de naturaleza intelectual. Por tanto, dado que la Escritura enseña que Dios posee ciencia y esta con suma perfección (la cual declara a veces Pablo por la altura de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia en Romanos 11) y a veces [la Escritura] lo llama tesoro de sabiduría y de ciencia (Col. 2), enseña claramente que Dios es de naturaleza intelectual. Pues, ya sea que la ciencia misma sea la sustancia y naturaleza de Dios, o que no lo sea (cosa que veremos más adelante), es necesario que esa misma ciencia sea o la naturaleza y sustancia misma del que entiende, o esté radicada (por así decirlo) en una naturaleza intelectual que sea esencialmente tal. Por tanto, este predicado pertenece claramente a la constitución esencial (según nuestro modo de hablar) de la divina esencia.

14. Y esta aserción puede confirmarse por la misma razón que la precedente: tanto porque la sustancia espiritual, especialmente en un grado perfecto, es intelectual (y ya se ha mostrado que Dios es espiritual); como también porque, siendo Dios esencialmente viviente, debe estar también esencialmente en el grado supremo de los vivientes; y este grado es el intelectual, como es evidente por sí mismo, luego [Dios es intelectual]. Sin embargo, alguien podría decir que ese grado es el más perfecto entre los creados, pero que Dios no está en él, sino en otro más eminente. Pero esto puede entenderse tanto bien y católicamente, como también mal. Pues si el sentido es que Dios no es de naturaleza intelectual del mismo modo

eminentiori. At hoc potest et bene et catholice, et male etiam intelligi. Nam si sit sensus Deum non esse naturae intellectualis eo modo quo sunt res creatae, nec univoce cum illis sed analogice, hoc verissimum est: et ad hoc significandum dicunt interdum Patres Deum esse supersapientem et superintellectualem. Potestque explicari juxta dicta in praecedenti puncto, quia Dei natura non est intellectualis per modum principii efficientis actus intelligendi a se distinctos, sed ut ipsa intellectio per essentiam. Si vero sit sensus praedicatum hoc "intellectuale" nullo modo posse de Deo proprie dici, nec formaliter in eo inveniri, sic omnino falsum est, quia eadem est ratio de praedicato illo et de scientia, voluntate et similibus. Item, quia esse intellectuale in sua abstractione sumptum dicit perfectionem sine imperfectione et sine ulla repugnantia cum quacumque alia majori vel aequali perfectione. Denique ad hoc confirmandum valet illud: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Nam hoc maxime dictum est ratione intellectualis naturae, quae in Deo est tanquam in supremo exemplari; homo vero et angeli illam participant, ut sentiunt Patres supra citati. Aliae rationes, quae ad hoc adduci possunt, tractatae sunt in dicta disputatione trigesima Metaphys., sectione decima quarta et decima quinta. Nec specialis difficultas hic occurrit.

15. Ultima conclusio. — Dico ultimo: ad complendam aliqualem descriptionem quidditatis Dei, addendum esse aliquid quo denotet ut peculiaris, singularis et excellens modus quo haec omnia habet. Hoc quidem etiam continet doctrinam fidei et per se satis evidentem, quia illa praedicata ex se communia sunt creaturis; unde nisi amplius determinentur, non declarant naturam Dei, quam constat secundum fidem esse essentialiter diversam ab omni natura creata. Hoc

autem ultimum determinans haec omnia ad propriam Dei naturam, potest variis modis explicari. Primo, ut haec omnia praedicata quae in hoc capite numeravimus, determinentur per illud "per se necessarium", quod primo et secundo capite demonstravimus esse Deum essentialiter; sic enim cum dicitur Deus "Spiritus vivens, intellectualis", in singulis subintelligendum est quasi transcendentaliter includi particulam illam "a se" vel "intrinseca et absoluta necessitate".

16. Aliter ego hoc ipsum explicui dicta sectione decima quarta Metaphysicae, addendo particulam "per essentiam", qua declaratur singularis modus habendi illam omnem perfectionem ex vi solius essentiae, id est, sine efficientia alterius et sine efficientia intrinseca seu adjectione alicujus accidentis. In omnibus autem his modis (si attente considerentur), cum pervenimus ad concludendam descriptionem Dei, semper utimur negatione aliqua; hanc enim involvunt omnes illae particulae, ut jam supra declaratum est.

17. Aliter potest etiam illa determinatio fieri per quandam comparationem ad alias res, quae talia praedicata participant aliquo modo; et sic dixi in dicta sectione 14 Deum esse viventem intellectuali vita perfectissima. Tamen etiam hanc comparationem sine aliqua negatione explicare non possumus. Sicut Anselmus in Prosologion dicit: Deum esse aliquid quo nihil majus excogitari potest; hoc autem ipsum per duas negationes declarat in cap. 15, dicens: Ergo Domine non solum es quo majus excogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit. Quocirca, licet Divus Thomas lect. 4 super cap. 7 Dionysii De divin. nom. recte distinguat modum cognoscendi Deum per negationes vel comparationem et praestantiam, tamen hic posterior semper involvit negationem per quam explicandus

en que lo son las cosas creadas, ni unívocamente con ellas sino analógicamente, esto es verdaderísimo: y para significar esto dicen a veces los Padres que Dios es "supersapiente" y "superintelectual". Y puede explicarse según lo dicho en el punto anterior: que la naturaleza de Dios no es intelectual como un principio eficiente de actos de entender distintos de sí mismo, sino como la intelección misma por esencia. Pero si el sentido es que este predicado "intelectual" de ningún modo puede decirse propiamente de Dios, ni encontrarse formalmente en Él, entonces es totalmente falso; porque la razón es la misma para este predicado que para la ciencia, la voluntad y otros similares. Asimismo, porque el ser intelectual, tomado en su abstracción, expresa una perfección sin imperfección y sin repugnancia alguna con cualquier otra perfección mayor o igual. Finalmente, para confirmar esto vale aquello de: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Pues esto se dice principalmente por razón de la naturaleza intelectual que está en Dios como en su ejemplar supremo; mientras que el hombre y los ángeles participan de ella, como opinan los Padres arriba citados. Otras razones que pueden aducirse para esto han sido tratadas en la mencionada disputa trigésima de la Metafísica, secciones decimocuarta y decimoquinta. Y no ocurre aquí ninguna dificultad especial.

15. Última conclusión. — Digo por último: para completar una cierta descripción de la quiddidad de Dios, debe añadirse algo que denote [es necesario que se añada] el modo peculiar, singular y excelente con el que [Dios] posee todas estas cosas. Esto, ciertamente, también contiene la doctrina de la fe y es por sí mismo bastante evidente, porque esos predicados son de suyo comunes a las criaturas; de ahí que, si no se determinan más, no declaran la naturaleza de Dios, la cual consta según la fe que es esencialmente diversa de toda naturaleza creada. Ahora bien, esto último que determina todo lo anterior hacia la propia naturaleza de Dios puede

est, ut Anselmus fecit. Nam cum dicimus vitam intellectualem Dei esse perfectissimam, hoc superlativum explicare non possumus nisi per negationem alterius viventis superioris vel aequalis in talis vitae perfectione. Et ita semper cognoscitur Deus per negationem. Propter quod dixit Dionysius, cap. 2 et 7 De divin. nom., esse supra substantiam et supra cognitionem. Sic etiam capite primo et 5 De Myst. Theolog. dixit cognitionem Dei per negationem esse perfectiorem, quia nimirum efficitur magis propria Dei; nisi enim adjungatur negatio, semper quod ut positivum concipitur commune est, si praecise in positivo sistatur. Nam per ordinem ad negationem etiam intelligimus perfectionem illam singularem in tali et tali praedicato esse in Deo positivam, quamvis a nobis, ut talis est, non nisi per negationem possit explicari. Et hoc modo explicant Sancti quid sit Deus, ut videre licet in Dionysio supra, et Augustino lib. 5 De Trinitate, cap. 1, et tractat. 23 in Joann.

explicarse de varios modos. Primero, de manera que todos estos predicados que hemos enumerado en este capítulo se determinen por aquel "ser por sí necesario", que en el primer y segundo capítulo demostramos que es Dios esencialmente; así, pues, cuando se dice que Dios es "Espíritu viviente, intelectual", en cada uno debe sobreentenderse que se incluye, casi de forma trascendental, aquella partícula "por sí" o "por necesidad intrínseca y absoluta".

CAPUT IV.

SITNE DIVINA ESSENTIA OMNINO SIMPLEX SUBSTANTIA, ITA UT NULLAM SUBSTANTIALEM COMPOSITIONEM ADMITTAT.

1. **Conclusio. — Probatur primo.** — Haec quaestio ex principiis supernaturalibus facile expediri potest; juxta principia vero naturalia in disput. 30 Metaphysicae late tractata est. Dicimus ergo divinam naturam et substantiam esse omnino simplicem. Quod est de fide sub his terminis definitum in Concil. Lateranensi, in cap. Firmiter et Damnamus, saepe citatis; et in Concilio Remensi contra Gilbertum Porretanum, ut infra in materia de Trinitate ostendemus. Ex Scriptura et Patribus non oportet nunc plura

16. De otra manera lo expliqué yo mismo en la citada sección decimocuarta de la Metafísica, añadiendo la partícula "por esencia", con la cual se declara el modo singular de poseer toda esa perfección por la fuerza de la sola esencia, es decir, sin la eficiencia de otro y sin eficiencia intrínseca o adición de accidente alguno. Pero en todos estos modos (si se consideran atentamente), cuando llegamos a concluir la descripción de Dios, siempre usamos alguna negación; pues todas aquellas partículas la involucran, como ya se declaró arriba.

17. También puede hacerse esa determinación mediante una cierta comparación con otras cosas que participan de tales predicados de algún modo; y así dije en la citada sección 14 que Dios es viviente con una vida intelectual perfectísima. Sin embargo, ni siquiera esta comparación podemos explicarla sin alguna negación. Como dice Anselmo en el Proslogio: que Dios es algo tal que nada mayor puede pensarse; y él mismo declara esto mediante dos negaciones en el cap. 15, diciendo: Por tanto, Señor, no solo eres aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, sino que eres algo mayor de lo que puede pensarse. Por lo cual, aunque Santo Tomás, en la lección 4 sobre el cap. 7 de Dionisio Sobre los nombres divinos, distingue rectamente el modo de conocer a Dios por negaciones o por comparación y excelencia, sin embargo, este último siempre involucra una negación mediante la cual debe ser explicado, como hizo Anselmo. Pues cuando decimos que la vida intelectual de Dios es

referre, praeter ea quae inferius de attributis dicenda sunt et quae in sequenti discursu attingemus. Duobus enim modis potest haec veritas declarari, quos attigi dicta disp. 30 Metaphys., sect. 3. Unus et brevis est ex ipsa perfectione simplicitatis. Quamvis enim vera sit opinio Cajetani, simplicitatem per se non addere rei perfectionem, quia in negatione consistit (ut ibidem dixi), tamen dubitari non potest quin, caeteris paribus, melius sit habere totam rei perfectionem in simplici entitate quam ex plurium adunatione. Simplicitas ergo ex se circumscribit modum essendi perfectiorem; ergo talis modus entitatis Deo tribuendus est, quia tribuendum est illi quidquid est perfectius. Quod eo loco latius ostendi ac declaravi.

2. Secunda probatio. — Explicantur variae compositiones. — Secundo probari hoc potest sistendo in negatione quam dicit simplicitas, et discurrendo per omnes modos compositionis substantialis, de qua sola nunc agimus; nam si ostenderimus nullum eorum cadere posse in Deum, satis probatum erit Deum esse substantiam omnino simplicem. Ad probandam autem inductionem illam satis erit discurrere per omnes compositiones quae in substantiis creatis inveniuntur; nam novam fingere eamque Deo tribuere chimericum esset et fictum, et ideo contemnendum est. Praeterquam quod rationes quibus excluduntur verae compositiones, convincunt nullam excogitari posse quae imperfectionem Deo repugnantem non includat.

3.Prima ergo compositio in substantiis invenitur ex "esse" et "essentia", quae suo modo etiam convenit accidentibus. Et quanquam de modo compositionis hujus in creaturis magna opinionum varietas sit, ut in disp. 31 Metaphysicae diximus; tamen in hoc omnes

"perfectísima", no podemos explicar este superlativo sino por la negación de otro viviente superior o igual en la perfección de tal vida. Y así, Dios siempre es conocido por negación. Por lo cual dijo Dionisio, en los caps. 2 y 7 de Sobre los nombres divinos que [Dios] está por encima de la sustancia y por encima del conocimiento. Así también, en el capítulo primero y en el 5 de Teología Mística, dijo que el conocimiento de Dios por negación es más perfecto, porque ciertamente se hace más propio de Dios; pues si no se añade la negación, lo que se concibe como positivo es siempre común [a otros entes], si se permanece precisamente en lo positivo. Pues, por orden a la negación, entendemos también que aquella perfección singular en tal o cual predicado es positiva en Dios, aunque por nosotros, tal como es en sí, no pueda ser explicada sino por negación. Y de este modo explican los Santos qué es Dios, como puede verse en el citado Dionisio, y en Agustín, libro 5 de La Trinidad, cap. 1, y en el tratado 23 sobre Juan.

CAPÍTULO IV.

SI LA ESENCIA DIVINA ES UNA SUSTANCIA TOTALMENTE SIMPLE, DE TAL MODO QUE NO ADMITA NINGUNA COMPOSICIÓN SUSTANCIAL.

1. Conclusión. — Se prueba primero. — Esta cuestión puede resolverse fácilmente desde los principios sobrenaturales; y según los principios naturales, fue tratada extensamente en la disputa 30 de la Metafísica. Decimos, pues, que la naturaleza y sustancia divina es totalmente simple. Lo cual es de fe, definido en estos términos en el Concilio Letranense, en los capítulos Firmiter y Damnamus, citados a menudo; y en el

conveniunt: quod ad talem compositionem necessarium est ut esse (actualis existentia) non conveniat essentiae creatae ex intrinseca quidditate sua, ita ut illam a se habeat et non ab alio. Nam ubi essentia ex se habet esse, esse est de intrinseca quidditate ejus; unde nec cogitatione apprehendi potest quod compositionem cum illa faciat. Ita vero se habet esse ad essentiam Dei, ut ostendimus, et ideo talis compositio in Deo locum non habet. Itaque compositio haec secum affert ad minimum duas imperfectiones: una est ut essentia ex se sit ens potentiale tantum; alia est ut in ratione entitatis actualis necessario pendeat ab alio dante illi esse. Quae duo evidentissime repugnant primo enti.

4. Secunda compositio est ex "natura" et "supposito", quae est communis omnibus substantiis creatis et magis realis quam prior, ut disp. 34 Metaphysicae late tractatum est. A divina autem substantia excluditur talis compositio, quia ut est esse omnino absolutum, essentialiter subsistit. Quia illud "esse" quod essentialiter [est], etiam est "esse subsistens", quia est perfectissimum; et perfectius est esse subsistens quam non subsistens, ut per se notum est. Si autem comparetur illa absoluta Dei substantia ad relationem, jam consideratio illa pertinet ad mysterium Trinitatis, non ad unitatem Dei, sub qua ratione nunc de illo tractamus. Veritas autem catholica est etiam hoc modo essentiam non facere compositionem cum relationibus, quam ex principiis fidei infra tractatu ultimo ostendemus. Nunc solum assero illam compositionem excludi posse duplici titulo. Primo ex quadam generali ratione ob quam compositio repugnat Deo, scilicet quia compositio supponit limitationem in extremis componentibus; sed haec limitatio repugnat Deo, ergo. Major declaratur, quia compositio supponit

Concilio de Reims contra Gilberto de la Porrée, como mostraremos más adelante en la materia de la Trinidad. No es necesario referir ahora más cosas de la Escritura y de los Padres, además de las que se deben decir abajo sobre los atributos y las que tocaremos en el siguiente discurso. Pues esta verdad puede declararse de dos modos, los cuales toqué en la mencionada disputa 30 de la Metafísica, sección 3. Uno, y breve, se toma de la perfección misma de la simplicidad. Pues aunque sea verdadera la opinión de Cayetano de que la simplicidad por sí misma no añade perfección a la cosa, porque consiste en una negación (como dije en ese mismo lugar), sin embargo no puede dudarse que, a igualdad de condiciones, es mejor tener toda la perfección de una cosa en una entidad simple que a partir de la unión de varios elementos. Por tanto, la simplicidad circunscribe por sí misma un modo de ser más perfecto; luego tal modo de entidad debe atribuirse a Dios, porque debe atribuírsele todo lo que es más perfecto. Lo cual mostré y declaré más ampliamente en aquel lugar.

2. Segunda prueba. — Se explican las diversas composiciones. — En segundo lugar, esto puede probarse deteniéndose en la negación que expresa la simplicidad, y recorriendo todos los modos de composición sustancial, de la cual sola tratamos ahora; pues si mostramos que ninguno de ellos puede recaer en Dios, quedará suficientemente probado que Dios es una sustancia totalmente simple. Para probar tal inducción bastará recorrer todas las composiciones que se encuentran en las sustancias creadas; pues fingir una nueva y atribuírsela a Dios sería algo quimérico y ficticio, y por tanto debe ser despreciado. Además de que las razones por las cuales se excluyen las composiciones verdaderas, convencen de que no puede pensarse ninguna que no incluya una imperfección incompatible con Dios.

distinctionem in re; distinctio autem non est nisi ob limitationem vel oppositionem, ex quibus illa quae est per oppositionem extremorum habet locum intra Deum, sed non est apta ad compositionem, quia opposita, ut sic, non uniuntur inter se, licet in uno tertio possint esse idem, ut infra de relationibus divinis dicemus. Distinctio autem inter extrema non opposita non habet locum intra Deum, quia talia extrema sunt limitata ac proinde imperfecta. Alia ratio valde propria est, quia cum natura divina sit essentialiter subsistens, non potest uniri personalitati distinctae ab illa, et ita solum potest esse in persona sua per identitatem cum illa, ut dicto loco latius dicemus. Unde obiter intelligitur in hoc puncto magis agendum esse supernaturali discursu, seu ex principiis creditis quam naturali, ut in disp. 30 Metaphysicae, sect. 4 dixi, ubi satis declaratum est quantum in hoc valeat ratio naturalis.

5. Tertia compositio. — Tertia compositio realis esse solet in substantiis ex partibus integralibus. Et haec solum invenitur in substantiis corporeis et quantis. Unde cum supra ostensum sit Deum non posse esse substantiam corpoream, satis constat non posse habere compositionem hanc ex partibus integralibus. Accedit quod haec compositio (juxta veriorem doctrinam) supponit compositionem ex materia et forma, quam in Deo esse statim ostendemus. Imo licet daremus substantiam non compositam ex essentiali potentia et actu, sed simplicem quoad negationem hujus compositionis, posse esse compositam ex partibus integrantibus, non posset talis modus substantiae Deo attribui. Quia vel talis substantia esset capax extensionis quantitatis, vel non. Si primum dicatur, esset tota corporea, et ex hoc capite repugnaret Deo. Immo esset minus perfecta quam substantia hominis, quae non est tota sic extensa et corporea, sed formam

3. La primera composición, por tanto, se encuentra en las sustancias entre el "ser" (esse) y la "esencia", la cual a su modo también conviene a los accidentes. Y aunque sobre el modo de esta composición en las criaturas haya una gran variedad de opiniones (como dijimos en la disp. 31 de la Metafísica), todos coinciden en esto: que para tal composición es necesario que el ser (la existencia actual) no convenga a la esencia creada por su quiddidad intrínseca, de tal manera que la tenga de sí misma y no de otro. Pues donde la esencia tiene el ser por sí misma, el ser pertenece a su quiddidad intrínseca; por lo cual ni siquiera con el pensamiento puede aprehenderse que forme una composición con ella. Ahora bien, de tal modo se relaciona el ser con la esencia de Dios, según hemos mostrado, que por ello tal composición no tiene lugar en Dios. Así pues, esta composición trae consigo al menos dos imperfecciones: una es que la esencia sea por sí misma solo un ente potencial; la otra es que, en razón de su entidad actual, dependa necesariamente de otro que le da el ser. Estas dos cosas son evidentemente repugnantes al primer ente.

4. La segunda composición es entre la "naturaleza" y el "supuesto" (la persona), la cual es común a todas las sustancias creadas y es más real que la anterior, como se trató largamente en la disp. 34 de la Metafísica. Pero de la sustancia divina se excluye tal composición porque, al ser el ser del todo absoluto, subsiste esencialmente. Porque aquel ser que es esencialmente, es también "ser subsistente", por ser lo más perfecto; y es más perfecto ser subsistente que no subsistente, como es evidente por sí mismo. Si, por otra parte, se compara esa sustancia absoluta de Dios con la relación, esa consideración pertenece ya al misterio de la Trinidad y no a la unidad de Dios, bajo cuya razón lo tratamos ahora. Sin embargo, la verdad católica es que, incluso de este modo, la esencia no forma composición con las relaciones, lo cual mostraremos desde los principios de la fe más adelante, en el último tratado. Por ahora solo afirmo que esa

habet spiritualem. Item talis substantia non posset esse intellectualis, ut in libris De Caelo ostensum est. Si vero fingatur substantia habens partes integrantes, et non subjecta moli quantitatis nec capax extensionis ejus, sed solum habens ex se entitativam et substantialium partium multiplicationem, haec fictio chimerica est et in se impossibilis, et plane involvens multas imperfectiones repugnantes Divinitati, ut dicta disp. 30 Metaphysicae, sect. 4, num. 16 ostendi, quod hic repetere non est necesse. Praesertim quia non legimus aliquem, vel gentilem vel haereticum, ita sensisse de Deo; ut ex principiis fidei certissimum est hunc substantiae modum esse repugnantem Divinitati. Unde Patres omnes tractantes de generatione Verbi Divini, ut evidentissimum supponunt non potuisse Patrem communicare substantiam suam Filio nisi communicando totam, quia substantia illa non habet partes.

5 bis. Quarta compositio. — Quarta compositio est ex materia et forma. Et haec, si intelligatur de materia nobis nota, involvit imperfectionem corporeae molis, de qua satis dictum est. Si autem fingatur ex alio genere materiae non subjectae quantitati nec capacis ejus, ac proinde spiritualis et indivisibilis quoad partes integrantes; dicimus in primis hoc genus materiae substantialis vel esse omnino impossibile, vel esse fictum sine fundamento, quia neque ex operatione colligi potest, neque ad operationem potest deservire. Et alioqui talis substantia haberet imperfectionem potentiae passivae, et de se non haberet esse perfectum sed dependens a forma, ut latius dicta sect. 4 a num. 8 ostendi.

6. Substantia Dei est entitas simplex. — Ex hac ergo inductione aperte concluditur substantiam Dei esse entitatem simplicem quoad carentiam realis compositionis, ex

composición puede ser excluida por un doble título. Primero, por una cierta razón general por la cual la composición repugna a Dios, a saber, porque la composición supone limitación en los extremos componentes; pero esta limitación repugna a Dios, luego [la composición le repugna]. La premisa mayor se declara porque la composición supone distinción en la realidad; y no hay distinción sino por limitación o por oposición. De estas, la que es por oposición de los extremos tiene lugar dentro de Dios [en la Trinidad], pero no es apta para la composición, porque los opuestos, como tales, no se unen entre sí, aunque en un tercero puedan ser lo mismo, como diremos más adelante sobre las relaciones divinas. En cambio, la distinción entre extremos no opuestos no tiene lugar dentro de Dios, porque tales extremos son limitados y, por tanto, imperfectos. Otra razón muy propia es que, siendo la naturaleza divina esencialmente subsistente, no puede unirse a una personalidad distinta de ella misma, y así solo puede estar en su persona por identidad con ella, como diremos más largamente en dicho lugar. De donde se entiende de paso que en este punto se debe proceder más por un discurso sobrenatural —es decir, desde principios creídos— que por uno natural, como dije en la disp. 30 de la Metafísica, sección 4, donde quedó suficientemente declarado cuánto vale en esto la razón natural.

5. Tercera composición. — La tercera composición real suele darse en las sustancias a partir de sus partes integrantes. Y esta solo se encuentra en las sustancias corpóreas y cuantitativas. Por lo cual, habiéndose mostrado arriba que Dios no puede ser una sustancia corpórea, consta suficientemente que no puede tener esta composición de partes integrantes. Se añade que esta composición (según la doctrina más verdadera) presupone la composición de materia y forma, cuya ausencia en Dios mostraremos enseguida. Es más, aun si concediéramos que una sustancia no compuesta de potencia y acto esenciales, sino simple en cuanto a la negación de esta composición, pudiera estar compuesta

quocumque genere partialium entitatum, seu actus et potentiae substantialis, in re ipsa distinctorum. Et generaliter confirmari potest ex illo principio: quod divina substantia debet esse omnino necessaria, et ita ab intrinseco immutabilis substantialiter, ut ex vi sui esse implicet contradictionem non esse. At substantia realiter composita non potest esse talis. Quia, ut recte dixit Nazianzenus orat. 2 De Theolog.: eo ipso quod substantia coalescit ex multis, non repugnat dissolvi. Quamvis enim philosophi doceant caeli substantiam esse incorruptibilem, licet composita sit ex materia et forma, et angelos esse incorruptibiles etiamsi compositi sint ex natura et supposito, et esse et essentia; nihilominus verissimum est per se et intrinsece non repugnare illam compositionem dissolvi, et angelos annihilari, vel privari sua personalitate, et materiam ac formam caeli distingui, et partes integrales caeli dividi; et in universum idem mens concipit in omni re quae coalescit ex multis, nimirum quod ex parte objecti non repugnet illa dissolutio.

7. **Effugium. — Objectioni occurritur.** — Video posse protervum respondere intelligi.posse entitatem compositam ita per se necessariam, ut et partes et unio earum habeant eandem necessitatem essendi ex se, et non ex causa extrinseca; et inde in earum dissolutione esse posse omnimodam impossibilitatem. Alioquin uniones, quantumvis ex parte sua videantur perpetuae, tamen quatenus pendent a causa extrinseca efficiente, eatenus non repugnat dissolvi. At posita unione per se necessaria sine causa efficienti, compositum ex illa tam necessarium erit sicut entitas omnino simplex. Quod si objiciatur quia illa unio necessario penderet a partibus componentibus, et consequenter etiam totum penderet ex illis, et una pars ab alia, quia non posset esse sine illa, et consequenter utramque a toto

de partes integrantes, tal modo de sustancia no podría atribuirse a Dios. Porque, o bien tal sustancia sería capaz de extensión cuantitativa, o no. Si se dice lo primero, sería totalmente corpórea, y por esta razón repugnaría a Dios. Más aún, sería menos perfecta que la sustancia del hombre, que no es toda ella así extendida y corpórea, sino que tiene una forma espiritual. Asimismo, tal sustancia no podría ser intelectual, como se muestra en los libros Sobre el Cielo. Si, por el contrario, se fingiera una sustancia que tuviera partes integrantes pero no estuviera sujeta a la mole de la cantidad ni fuera capaz de su extensión, sino que solo tuviera en sí misma una multiplicación entitativa de partes sustanciales, tal ficción sería quimérica e imposible en sí misma, y claramente envolvería muchas imperfecciones repugnantes a la Divinidad, como mostré en la citada disp. 30 de la Metafísica, sección 4, número 16, lo cual no es [necesario] repetir aquí necesario. Sobre todo porque no leemos que nadie, ni gentil ni hereje, haya pensado de tal modo sobre Dios; y es certísimo por los principios de la fe que este modo de sustancia repugna a la Divinidad. Por lo cual todos los Padres, al tratar de la generación del Verbo Divino, suponen como algo evidentísimo que el Padre no pudo comunicar su sustancia al Hijo sino comunicándola toda entera, porque esa sustancia no tiene partes.

5 bis. Cuarta composición. — La cuarta composición es de materia y forma. Y esta, si se entiende referida a la materia que conocemos, involucra la imperfección de la mole corpórea, de la cual ya se ha dicho suficiente. Pero si se fingiera otra clase de materia no sujeta a la cantidad ni capaz de ella —y por tanto espiritual e indivisible en cuanto a sus partes integrantes—, decimos en primer lugar que este género de materia sustancial o es del todo imposible, o es una ficción sin fundamento, porque ni puede deducirse de la operación [del ser], ni puede servir para la operación. Y, por lo demás, tal sustancia tendría la imperfección de la potencia pasiva, y no tendría de

sine quo esse non posset; responderi posset hanc non esse propriam dependentiam, sed connexionem intrinsecam et quasi formalem, sine ulla efficientia, ac proinde nihil illam obstare necessitati essendi. Sed in primis illa met interna dependentia est magna imperfectio. Deinde intelligi non potest quod pars illa saltem potentialis ex se habeat esse, quia necessitas essendi a se formaliter dicit summam actualitatem et perfectionem, ut ostensum est late in dicta disput. 30, sect. 4. Unde etiam repugnat talem potentiam ex se habere unionem cum suo actu, sed necesse est ut illam habeat vel a causa extrinseca, et ita non repugnabit per eamdem causam dissolvi et separari; vel certe ab ipso actu sese unienti sua virtute tali potentiae, et sic ille erit causa prior, et erit Deus, et non tale compositum. Repugnat ergo Deum habere in sua substantia realem compositionem.

8. Difficultas. — Animadversio. — Hic vero occurrebat quaestio: an saltem possit Deus habere compositionem rationis in substantia sua, qualis est illa quae est ex genere et differentia. Verumtamen de hac quaestione nihil hic tractare decrevi. Tum quia quae dixi in dicta disput. 30, sect. 4 a nu. 28 usque ad 35, videntur mihi sufficere; tum etiam quia pendet magis ex principiis dialecticis et metaphysicis quam ex theologicis. Adverto tamen supernaturalem theologiam admittere in Deo constitutionem aliquam per modum compositionis secundum rationem, ut tractando de constitutione personarum in Trinitate videbimus. Unde etiam constat distinctionem, quae tantum rationis est, non repugnare simplicitati Dei; ergo nec compositio per solam rationem ex suo genere illi repugnabit. Nam hic duo mutuo sibi correspondent. Unde ergo constat, compositionem ex genere et differentia, si Deo repugnat, non repugnare solum ratione simplicitatis, quae non repugnat ex vi

suyo un ser perfecto sino dependiente de la forma, como mostré más largamente en la citada sección 4, desde el número 8.

7. La sustancia de Dios es una entidad simple. — De esta inducción, por tanto, se concluye claramente que la sustancia de Dios es una entidad simple en cuanto a la carencia de composición real, de cualquier género de entidades parciales, o de acto y potencia sustancial, distintos en la realidad misma. Y puede confirmarse generalmente por aquel principio: que la sustancia divina debe ser del todo necesaria y, por tanto, intrínsecamente inmutable en lo sustancial, de modo que por la fuerza de su ser implique contradicción el no existir. Pero una sustancia realmente compuesta no puede ser tal. Porque, como rectamente dijo el Nacianceno en la Oración 2 sobre la Teología: por el hecho mismo de que una sustancia se forma de muchos elementos, no es contradictorio que se disuelva. Pues aunque los filósofos enseñen que la sustancia del cielo es incorruptible, a pesar de estar compuesta de materia y forma, y que los ángeles son incorruptibles, aunque estén compuestos de naturaleza y supuesto, y de ser y esencia; no obstante, es verisísimo que, de suyo e intrínsecamente, no es contradictorio que esa composición se disuelva, y que los ángeles sean aniquilados o privados de su personalidad, y que la materia y la forma del cielo se separen, y las partes integrales del cielo se dividan; y, en general, la mente concibe lo mismo en toda cosa que se forma de muchos elementos: a saber, que por parte del objeto esa disolución no es contradictoria.

8. Subterfugio y respuesta a la objeción. — Veo que alguien obstinado podría responder que se entiende que una entidad compuesta sea de tal modo necesaria por sí misma que tanto las partes como su unión tengan la misma necesidad de existir por sí y no por una causa extrínseca; y que, por tanto, en la disolución de estas pueda haber una imposibilidad absoluta. De lo contrario,

las uniones, por más que por su parte parezcan perpetuas, en la medida en que dependen de una causa eficiente extrínseca, en esa misma medida no es contradictorio que se disuelvan. Pero supuesta una unión necesaria por sí misma sin causa eficiente, el compuesto resultante de ella será tan necesario como una entidad del todo simple. Y si se objetara que aquella unión dependería necesariamente de las partes componentes y, por consiguiente, también el todo dependería de ellas, y una parte de la otra (pues no podría existir sin ella), y consecuentemente ambas del todo (sin el cual no podrían ser); podría responderse que esta no es una dependencia propia, sino una conexión intrínseca y casi formal, sin eficiencia alguna, y que por tanto en nada obstaculiza a la necesidad del ser. Pero, en primer lugar, esa misma dependencia interna es una gran imperfección. Además, no puede entenderse que esa parte, al menos la potencial, tenga el ser por sí misma, porque la necesidad de existir por sí dice formalmente suma actualidad y perfección, como se mostró largamente en la citada disputa 30, sección 4. Por lo cual también es contradictorio que tal potencia tenga por sí misma la unión con su acto, sino que es necesario que la tenga o de una causa extrínseca (y así no será contradictorio que por esa misma causa se disuelva y separe), o ciertamente del mismo acto que se une por su propia virtud a tal potencia, y entonces este será la causa anterior y será Dios, y no tal compuesto. Repugna, pues, que Dios tenga en su sustancia una composición real.

8. **Dificultad. — Observación**. — Aquí se presentaba la cuestión de si al menos Dios puede tener en su sustancia una composición de razón, como es la que consta de género y diferencia. Sin embargo, he decidido no tratar nada aquí sobre esta cuestión. Tanto porque lo que dije en la mencionada disputa 30, sección 4, desde el número 28 hasta el 35, me parece suficiente; como también porque depende más de principios dialécticos y metafísicos que de teológicos. Advierto, no obstante, que

compositionis secundum rationem. Oportet ergo, ut repugnet ex aliis principiis pertinentibus ad talem modum compositionis, quae philosophica tantum esse possunt.

9. Notabile proponitur. — In quo etiam aliud adverto, scilicet: duobus modis posse tractari quaestionem illam. Primo de genere communi Deo et creaturis, et differentia distinguente Deum a creaturis; ita ut descriptio data a nobis capite praecedenti ("Deum esse substantiam viventem intellectualem per essentiam") proprie censeatur constare ex genere et differentia. Secundo potest tractari dicta quaestio de Deo intra seipsum. Priori modo tractata est a nobis quaestio citato loco, sicut communiter tractatur. Et sic diximus Deum non convenire in genere aliquo cum creaturis, nec differre ab illis per differentiam propriam, et ita in se non constare genere et differentia. Ratio autem sufficiens est pro priori parte: quia nihil est univocum Deo et creaturis, ut in eadem Metaphysicae, disp. 28, latius diximus. Pro altera vero parte ratio est: quia in Deo nulla est propria differentia quae non includat totam perfectionem essentialem Dei (quod est late probandum in sequentibus); hoc autem est contra rationem differentiae, ut ex Metaphysica etiam constat.
Aliter vero quaestionis sensus non habet locum stando in sola ratione naturali: quia Deus, ut Deus est, multiplicari non potest, sed essentialiter est hic singularis Deus; et ideo concipi non potest vero conceptu communi et universali, quare non potest in eo esse genus vel species in ordine ad Deum vel plures deos. Tamen supposito mysterio Trinitatis, possunt dari conceptus communes secundum rationem tribus personis, non ut sunt Deus, sed ut sunt personae vel relationes; et hoc modo habet locum quaestio an intra Deum sit compositio generis et

differentiae, quam attingemus tractantes de Trinitate.

CAPUT V.

SITNE DEUS ITA SIMPLEX, UT IN COMPOSITIONEM VENIRE NON POSSIT.

1. Sensus quaestionis aperitur. — Error Deum animam universi constituentium. — Non tractamus de compositione cum accidentibus (nam de hoc postea dicemus, ostendemusque in Deo non esse accidentia, ac subinde nec compositionem cum illis. Proponitur ergo haec quaestio praecipue propter infideles qui dixerunt Deum esse animam aut formam mundi, ut retuli dicta disputatione trigesima, sect. 4, num. 14, ubi aliquos gentiles et haereticos citavi. Quibus addi possunt Gnostici asserentes animarum substantias esse Dei naturam, quos secuti sunt Priscillianistae dicentes animam hominis esse ejusdem substantiae et naturae cujus est Deus, ut Augustinus refert libro De haeres., haer. 6 et 70.

2. Quid de hoc errore senserit Concilium Lateranense et Leo Primus. — De hujusmodi autem errore dixit recte Concilium Lateranense in cap. Damnamus, damnans Almericum: non tam continere doctrinam haereticam quam insanam. Leo autem Primus, Epistol. 91 (alias 93) ad Turribium, cap. 5, agens specialiter contra Priscillianistas, vocat illam doctrinam impiam, et ex philosophorum quorumdam et Manichaeorum opinione manantem, quam catholica fides damnat, sciens nullam tam sublimem tamque praecipuam esse facturam cui Deus ipse natura sit, id est: cujus Deus sit essentia, vel tota, vel essentialis pars; hoc enim totum proprie natura vocatur, ut ex Aristotele habetur 2 Phys. et 5 Metaphys. Augustinus vero supra

la teología sobrenatural admite en Dios una cierta constitución a modo de composición según la razón, como veremos al tratar de la constitución de las personas en la Trinidad. De donde también consta que la distinción que es solo de razón no repugna a la simplicidad de Dios; por tanto, tampoco le repugnará la composición por sola razón, considerada en su género. Pues aquí dos cosas se corresponden mutuamente. De donde consta, por tanto, que la composición de género y diferencia, si repugna a Dios, no repugna solamente por razón de la simplicidad (la cual no repugna por la fuerza de una composición según la razón). Es necesario, por tanto, que repugne por otros principios pertenecientes a tal modo de composición, los cuales solo pueden ser de orden filosófico.

9. Observación notable. — Sobre lo cual advierto también otra cosa, a saber: que esa cuestión puede tratarse de dos modos. Primero, sobre un género común a Dios y a las criaturas, y una diferencia que distinga a Dios de las criaturas; de suerte que la descripción dada por nosotros en el capítulo precedente ("que Dios es una sustancia viviente intelectual por esencia") se considere propiamente que consta de género y diferencia. Segundo, puede tratarse dicha cuestión sobre Dios dentro de sí mismo. Del primer modo fue tratada por nosotros la cuestión en el lugar citado, tal como se trata comúnmente. Y así dijimos que Dios no coincide en género alguno con las criaturas, ni difiere de ellas por una diferencia propia, y por tanto no consta en sí mismo de género y diferencia. La razón suficiente para la primera parte es que nada es unívoco entre Dios y las criaturas, como dijimos más largamente en la misma Metafísica, disp. 28. Para la otra parte, la razón es que en Dios no hay ninguna diferencia propia que no incluya toda la perfección esencial de Dios (lo cual ha de probarse extensamente en lo que sigue); y esto va contra la noción de diferencia, como también consta por la Metafísica.

vocat talia dogmata "fabulosissimis plena figmentis". Sacra ergo doctrina hujusmodi fabulas detestatur. Quamvis enim in Scriptura non sint testimonia quae contra hos errores expresse et in particulari loquantur, tamen in generali tam excelsum et superiorem rebus omnibus creatis praedicat Deum, ut evidens sit illam imperfectionem informandi corpora vel componendi essentiam creatam Deo repugnare.

3. Impugnatur hic error. — Solet autem hic error hoc modo impugnari: quia si Deus esset forma corporis, totum compositum esset perfectius Deo, quia totum melius est sua parte; sed constat nihil posse esse perfectius Deo, ergo. Ad hanc vero rationem dici posset: compositum esse perfectius extensive, non intensive ipsa forma, quando forma est perfecta et eminenter continet ipsam materiam. Sicut Christus, ut homo, non est perfectior intensive quam Verbum, licet extensive dici possit perfectior. Contra hoc vero induci potest prima ratio Divi Thomae 1 part., quaest. 3, art. 8: quia si Deus eminenter continet omnia, est causa efficiens omnium; non ergo potest esse forma, quia forma et efficiens non coincidunt in idem numero.

4. Bifariam intelligi potest Deum componere aliam substantiam. — Ut autem haec veritas et ratio ejus evidentior fiat et distinctius intelligatur doctrina fidei, notare oportet duobus modis posse intelligi Deum informare materiam vel componere aliam substantiam: uno modo connaturaliter, alio modo liberaliter (ut sic dicam), ex gratia et absoluta potentia. Sicut de unione hypostatica dicimus: licet Deus connaturaliter nullius naturae sit hypostasis, nihilominus ex gratia et dignatione fieri potuisse. Hoc ergo est in fide certissimum et in ratione evidentissimum, Deum non posse esse connaturalem formam vel partem alicujus essentiae. Hoc enim

De otro modo, el sentido de la cuestión no tiene lugar permaneciendo en la sola razón natural: porque Dios, en cuanto es Dios, no puede multiplicarse, sino que esencialmente es este Dios singular; y por ello no puede ser concebido mediante un concepto verdadero, común y universal, por lo cual no puede haber en Él género o especie en orden a Dios o a varios dioses. Sin embargo, supuesto el misterio de la Trinidad, pueden darse conceptos comunes según la razón a las tres personas, no en cuanto son Dios, sino en cuanto son personas o relaciones; y de este modo tiene lugar la cuestión de si dentro de Dios hay composición de género y diferencia, la cual tocaremos al tratar de la Trinidad.

CAPÍTULO V.

SI DIOS ES TAN SIMPLE QUE NO PUEDA ENTRAR EN COMPOSICIÓN.

1. Se explica el sentido de la cuestión. — El error de quienes constituyen a Dios como alma del universo. — No tratamos aquí de la composición con los accidentes (pues de esto hablaremos después, y mostraremos que en Dios no hay accidentes, y por consiguiente tampoco composición con ellos. Se propone, pues, esta cuestión principalmente por causa de los infieles que dijeron que Dios es el alma o la forma del mundo, como referí en la mencionada disputa trigésima, sección 4, número 14, donde cité a algunos gentiles y herejes. A estos pueden añadirse los gnósticos, que afirmaban que las sustancias de las almas son la naturaleza de Dios; a quienes siguieron los priscilianistas diciendo que el alma del hombre es de la misma sustancia y naturaleza que Dios, como refiere Agustín en el libro Sobre las herejías, haer. 6 y 70.

2. Qué sintieron sobre este error el Concilio Letranense y León I. — Sobre este tipo de error dijo rectamente el Concilio Letranense en el capítulo Damnamus,

convincitur ex excellentia perfectionis Dei; nam esse hoc modo partem substantiae est magna imperfectio. Quia talis pars incompleta substantia est, quoniam ex sua natura ordinatur ad componendum aliud; at substantia incompleta, ut ipsum nomen prae se fert, imperfecta est; Deus autem esse debet optima et perfectissima substantia. Praeterea substantia quae ex sua natura est pars, non habet statum connaturalem nisi componendo aliud et comprehenditur in illo toto cujus est pars ita, ut non sit extra illud; pendet etiam aliquo modo in suis operationibus ab illo toto vel ab alia parte. Haec autem omnia magnae imperfectionis sunt. Praeterea ad hoc est optima tertia ratio D. Thomae supra: quod nulla substantia natura sua partialis potest esse primum ens, quia vel est ens potentiale, vel per participationem.

5. Denique ad hoc probandum est optima illa ratio: quod totum est perfectius sua parte. Unde si Deus esset forma connaturalis alicujus corporis vel materiae aut potentiae receptivae, quacunque ratione illa fingatur, potius ipsum compositum esset Deus quam talis forma. Interrogo enim an altera pars componens sit ex se, vel ex Deo; si ex se, ex se etiam habebit perfectionem quae non esset in alia parte, nec formaliter (ut supponitur), nec eminenter, quia non potest ab illa fieri, cum sit tam ex se ens sicut illa. Si autem dicatur Deum esse quidem formam natura sua postulantem aliquam potentiam quam informet, et nihilominus habere vim ad fabricandum sibi corpus seu potentiam cui uniatur propria etiam virtute, et ideo continere in se totam illam perfectionem eminenter, nec esse minus perfectum quam ipsum compositum.

6. Contra hoc est: quia vel illa formatio seu fabricatio proprii corporis est voluntaria et libera, et sic

condenando a Amaury [de Bène]: que su doctrina no contenía tanto una enseñanza herética como insana. Por su parte, León I, en la Epístola 91 (antes 93) a Toribio, cap. 5, tratando especialmente contra los priscilianistas, llama a esa doctrina impía y emanada de la opinión de ciertos filósofos y de los maniqueos, la cual la fe católica condena, sabiendo que no existe criatura tan sublime ni tan excelente para la cual Dios mismo sea su "naturaleza", esto es: de la cual Dios sea su esencia, ya sea toda ella o una parte esencial; pues todo esto es lo que propiamente se llama "naturaleza", según se tiene de Aristóteles en el libro 2 de la Física y el 5 de la Metafísica. Agustín, por su parte, llama a tales dogmas "llenos de ficciones fabulosísimas". La sagrada doctrina, por tanto, detesta tales fábulas. Pues aunque en la Escritura no existan testimonios que hablen contra estos errores de forma expresa y particular, sin embargo, predica a Dios en general como tan excelso y superior a todas las cosas creadas que resulta evidente que aquella imperfección de informar cuerpos o componer una esencia creada repugna a Dios.

3. Se impugna este error. — Suele impugnarse este error de este modo: porque si Dios fuera la forma de un cuerpo, el todo compuesto sería más perfecto que Dios, ya que el todo es mejor que su parte; pero consta que nada puede ser más perfecto que Dios, luego [no es forma]. Frente a esta razón podría decirse: que el compuesto es más perfecto extensivamente, pero no intensivamente que la forma misma, cuando la forma es perfecta y contiene eminentemente a la materia misma. Del mismo modo que Cristo, en cuanto hombre, no es más perfecto intensivamente que el Verbo, aunque extensivamente pueda decirse que es más perfecto. Contra esto, sin embargo, puede aducirse la primera razón de Santo Tomás en la 1ª parte, cuestión 3, art. 8: porque si Dios contiene todas las cosas eminentemente, es la causa eficiente de todas; por tanto, no puede ser

posset simpliciter non esse, et Deus posset carere suo naturali corpore et esse in praeternaturali statu. Vel est naturalis et necessaria operatio et emanatio; et hoc est in primis contra perfectionem Dei, quod aliquid distinctum realiter ab ipso Deo, ut sic, ab eodem necessario emanet. Esset etiam magna indigentia non posse habere connaturalem statum sine re distincta omnino, vere facta ac fabricata. Et (quod caput est) intelligi non potest quod substantia quae formaliter non esset substantia completa, eminenter contineat totam perfectionem substantiae completae et omnino perfectae. Quia in conceptu substantiae completae, ut sic, nulla involvitur imperfectio nec repugnantia cum aliqua majori perfectione; ergo si Deus ob suam perfectionem continet hanc perfectionem, debet continere illam formaliter; vel si formaliter non continet, multo minus poterit eminenter continere. Sic ergo fit ut substantia sic componens aliam non possit non esse minus perfecta quam compositum. Imo etiam hinc sequitur in hujusmodi compositione nunquam posse unam partem habere effective suum esse ab alia, quod alias dixit D. Thomas: formale principium et efficiens non coincidere in idem numero.

7. At vero de communicatione voluntaria, non ex indigentia sed ex dignatione, dubitari potest an sit de fide et an sit etiam evidens Deum non posse uniri alicui, vel corpori vel rei, ut partem formalem. Sed quia hoc non tam pertinet ad substantiam Dei explicandam (quod nunc agimus), quam ad explicanda opera Dei possibilia vel facta, ideo quaestio illa omittenda est in materiam de Incarnatione, ubi ex professo tractatur. Et breviter dicendum est Deum de facto non esse formam alicujus corporis nec alicujus rei, secundum propriam rationem formae. Nam quod Verbum non fuerit factum propria forma humanitatis per Incarnationem, vera

forma, porque la forma y el agente eficiente no coinciden en el mismo individuo numéricamente.

4. De dos maneras puede entenderse que Dios componga otra sustancia. — Para que esta verdad y su razón se hagan más evidentes y se entienda más distintamente la doctrina de la fe, conviene notar que de dos modos puede entenderse que Dios informa la materia o compone otra sustancia: de un modo connatural, y de otro modo liberal (por así decirlo), por gracia y absoluta potencia. Tal como decimos de la unión hipostática: que aunque Dios connaturalmente no sea la hipóstasis (persona) de ninguna naturaleza, sin embargo pudo llegar a serlo por gracia y dignación. Esto, pues, es certísimo en la fe y evidentísimo para la razón: que Dios no puede ser forma connatural o parte de esencia alguna. Pues esto se demuestra por la excelencia de la perfección de Dios; ya que ser de este modo parte de una sustancia es una gran imperfección. Porque tal parte es una sustancia incompleta, puesto que por su naturaleza se ordena a componer algo distinto; y una sustancia incompleta, como el nombre mismo indica, es imperfecta; pero Dios debe ser la sustancia óptima y perfectísima. Además, una sustancia que por su naturaleza es parte, no tiene un estado connatural sino componiendo a otro, y queda comprendida en aquel todo del cual es parte de tal manera que no está fuera de él; y depende también de algún modo en sus operaciones de aquel todo o de la otra parte. Todas estas cosas son de gran imperfección. Además, para esto sirve óptimamente la tercera razón de Santo Tomás citada arriba: que ninguna sustancia que sea parcial por su naturaleza puede ser el primer ente, porque o bien es un ente potencial, o lo es por participación.

Finalmente, para probar esto es óptima aquella razón de que el todo es más perfecto que su parte. De donde, si Dios fuera forma connatural de algún cuerpo o materia o potencia receptiva, bajo cualquier razón que se imagine, más bien el compuesto mismo sería Dios que

fides docet, ut 1 tom., 3 p. disp. 7, sect. 2 et disput. 15, sect. 2 dixi. Quod vero non sit propria forma alicujus alterius corporis contra dictos errores ostendunt citati Patres. Et constat tum a fortiori ex Christi humanitate, quia in nulla re creata tam intime est Deus sicut in illa natura, tum etiam quia nulla res creata est substantialiter unita Deo (extra Christi humanitatem); alias vel unam naturam vel unam personam faceret cum Deo, utrumque autem contra fidem est. Tum denique quia non est tribuendum Deo quod ipse non revelavit in re tam aliena et extranea a natura et substantia ejus.

8. Deus uniri nequit extra quam hypostatice. — Addendum subinde est fieri nullo modo posse, ut Deus in compositionem alicujus veniat extra unionem hypostaticam. Hanc generalem regulam (omissa pro nunc exceptione) censeo valde consentaneam doctrinae fidei, et evidenti demonstratione ostendi posse. Duobus enim modis potest intelligi Deus substantialiter uniri creaturae, scilicet: per modum materiae seu potentiae receptivae, vel per modum formae et actus; seclusa enim unione hypostatica, alius modus cogitari non potest. At per modum materiae seu potentiae receptivae uniri non potest, quia est imperfectissimus modus unionis, et quia, cum Deus sit actus purissimus, non est in eo potentia receptiva. Unde antiqua quaedam sententia — quod Deus sit materia rerum omnium— quam D. Thomas refert dicta quaest. 3, art. 8, et tribuit cuidam David de Dinando, stultissima ab eodem doctore sancto vocatur et manifestam continens falsitatem. Quod ex altero membro a fortiori confirmabitur. Quod ergo nec per modum substantialis formae possit Deus uniri naturae creatae, probatur primo: quia nulla substantia completa in natura sua potest esse forma alterius vere informans; sed Deus est substantia completissima in sua natura, ut ostensum est, ergo.

no tal forma. Pues pregunto: ¿acaso la otra parte componente existe por sí misma o por Dios? Si por sí misma, tendrá también por sí una perfección que no estaría en la otra parte, ni formalmente (como se supone), ni eminentemente, porque no puede ser producida por ella, siendo tan ente por sí misma como la otra. Si, por el contrario, se dijera que Dios es ciertamente una forma que por su naturaleza postula alguna potencia a la cual informar, y que no obstante tiene poder para fabricarse a sí mismo un cuerpo o potencia a la cual unirse por su propia virtud, y que por ello contiene en sí toda aquella perfección de modo eminente, y que no es menos perfecto que el compuesto mismo.

6. Contra esto está que: o bien esa formación o fabricación del propio cuerpo es voluntaria y libre, y así podría sencillamente no existir, y Dios podría carecer de su cuerpo natural y estar en un estado preternatural. O bien es natural y una operación y emanación necesaria; y esto va, en primer lugar, contra la perfección de Dios: que algo distinto realmente de Dios mismo emane necesariamente de Él como tal. Sería también una gran indigencia no poder tener un estado connatural sin una realidad del todo distinta, verdaderamente hecha y fabricada. Y (lo que es principal) no puede entenderse que una sustancia que formalmente no fuera sustancia completa contenga eminentemente toda la perfección de una sustancia completa y del todo perfecta. Porque en el concepto de sustancia completa, en cuanto tal, no se involucra ninguna imperfección ni repugnancia con alguna perfección mayor; por tanto, si Dios, debido a su perfección, posee esta perfección [de ser completo], debe poseerla formalmente; o si no la posee formalmente, mucho menos podrá poseerla eminentemente. Así sucede, pues, que una sustancia que entra en composición con otra no puede sino ser menos perfecta que el compuesto. Más aún, de aquí se sigue también que, en tal clase de composición, una parte nunca puede tener efectivamente su ser a partir de la otra, que es lo que

Secundo: quia si Deus non est forma connaturalis, ut fieret forma deberet mutari, quia forma separata non unitur materiae nisi per aliquam sui mutationem. Tertio: quia forma substantialis constituit rei essentiam; repugnat autem Deum formaliter constituere novam aliquam et temporalem essentiam quae possit esse et non esse; esset enim creata essentia, quam constitui ex increata forma inintelligibile est.

9. Deus uniri nequit substantialiter rei creatae. — Nullo ergo modo potest Deus uniri substantialiter rei creatae; quia praeter modos compositionis jam exclusivos solum superest aut compositio ex esse et essentia, aut ex natura et supposito. De priori ergo censeo impossibile inter divinum esse et naturam creatam intercedere talem compositionem, quia nulla res potest existere per formalem actum realiter a se distinctum. Non defuerunt autem multi scholastici qui oppositum dixerunt; illi vero putarunt illam unionem non esse aliam praeter hypostaticam, vel necessario esse cum illa conjunctam; sed decepti sunt, ut in primo tomo de Incarnatione tractavi, ubi hoc habet locum ad q. D. Thom.

10. Quam ob rem Deus uniri possit hypostatice et non aliter. — De unione vero hypostatica fit exceptio, propter mysterium incarnationis, quod sine reali compositione factum non est, ut in eodem primo tomo, disp. 7, est ostensum. Ratio autem exceptionis (supposita veritate mysterii et doctrina fidei) reddi potest. Quia sola unio hypostatica non supponit imperfectionem ex parte suppositi ad quod fit, nec secum affert illi aliquam imperfectionem. Primum patet, quia haec unio optime fit in supposito quod sit substantia completa et integra; imo ad illam unionem tale suppositum maxime necessarium est. Secundum patet, quia fit sine mutatione Dei ipsius per unionem

en otro lugar dijo Santo Tomás: que el principio formal y el eficiente no coinciden en el mismo individuo numéricamente.

7. Pero en cuanto a la comunicación voluntaria, no por indigencia sino por dignación, puede dudarse si es de fe y si es también evidente que Dios no puede unirse a algo —ya sea cuerpo o cosa— como parte formal. Pero dado que esto no pertenece tanto a la explicación de la sustancia de Dios (que es lo que tratamos ahora), sino a la explicación de las obras de Dios posibles o realizadas, por ello dicha cuestión debe omitirse hasta la materia de la Encarnación, donde se trata expresamente. Y debe decirse brevemente que, de hecho, Dios no es forma de ningún cuerpo ni de ninguna cosa según la razón propia de "forma". Pues que el Verbo no se convirtiera en la forma propia de la humanidad por la Encarnación, lo enseña la verdadera fe, como dije en el tomo 1, p. 3, disp. 7, sect. 2 y en la disp. 15, sect. 2. Que no es forma propia de ningún otro cuerpo lo muestran los Padres citados contra los errores mencionados. Y consta, primero, a fortiori por la humanidad de Cristo, pues en ninguna cosa creada está Dios tan íntimamente como en esa naturaleza; y también porque ninguna cosa creada está unida sustancialmente a Dios (fuera de la humanidad de Cristo); de lo contrario, formaría con Dios o una sola naturaleza o una sola persona, y ambas cosas son contrarias a la fe. Finalmente, porque no debe atribuirse a Dios aquello que Él mismo no ha revelado en una materia tan ajena y extraña a su naturaleza y sustancia.

8. Dios no puede unirse sino hipostáticamente. — Debe añadirse a continuación que de ningún modo puede suceder que Dios entre en composición con algo fuera de la unión hipostática. Esta regla general (omitida por ahora la excepción) la considero muy conforme a la doctrina de la fe, y que puede mostrarse mediante demostración evidente. Pues de dos modos puede entenderse que Dios se una sustancialmente a la criatura,

alterius ad ipsum; et ideo haec unio potest fieri ad Deum ex parte personae seu subsistentiae, non vero ex parte naturae, quia natura divina non potest alteri seu extraneae hypostasi uniri, quia id fieri non posset sine illius mutatione et aliis imperfectionibus: sed de hac re latius in proprio loco dictum est.

CAPUT VI.

DE DIVINA UNITATE.

1. Quoniam transcendentalia praedicata cum ente convertuntur, et re ipsa nihil aliud dicunt quam ipsam rei entitatem sub aliqua negatione vel connotatione a nobis conceptam; ideo theologi omnes, post explicatam Dei essentiam seu entitatem, solent de his transcendentibus praedicatis, prout Deo accommodari possunt, disputare, et hac occasione de his transcendentibus absolute et in tota sua latitudine tractant. Quia vero illud negotium proprium est theologiae naturalis, ad eam illud remittimus; illud enim in disputationibus Metaphysicis pro captu nostro peregimus. De his ergo transcendentibus solum prout ad Deum pertinent et in fide fundantur in hoc et duobus sequentibus capitibus dicemus. Nam ex quinque transcendentibus quae ultra ens solent numerari, res et aliquid nulla indigent declaratione; et ita nec D. Thomas in quaestionibus primae partis, nec theologi in 1. [Sententiarum] de illis disputationem aliquam instituunt, et quia re vera sunt fere synonyma cum ente, et non dicunt rationem formalem ab illo et a caeteris transcendentibus omnibus distinctam, ut disp. 3 Metaphysicae, sect. 2, latius dictum est. Ubi propterea conclusimus tria tantum numerari proprie transcendentia, quae respectu entis se habent ad modum passionum ejus, quarum prima est Unitas, secunda Veritas, tertia Bonitas. De his ergo eodem

a saber: por modo de materia o potencia receptiva, o por modo de forma y acto; pues excluida la unión hipostática, no puede pensarse otro modo. Pero no puede unirse por modo de materia o potencia receptiva, porque es el modo de unión más imperfecto, y porque, siendo Dios acto purísimo, no hay en Él potencia receptiva. Por ello, una antigua sentencia —que Dios es la materia de todas las cosas—, la cual Santo Tomás refiere en la citada cuestión 3, art. 8, y atribuye a un tal David de Dinant, es calificada por el mismo Doctor Santo como "estupidísima" y que contiene una falsedad manifiesta. Lo cual se confirmará a fortiori por el otro miembro. Por tanto, que Dios tampoco pueda unirse a la naturaleza creada por modo de forma sustancial se prueba, primero: porque ninguna sustancia completa en su propia naturaleza puede ser forma de otra informándola verdaderamente; pero Dios es una sustancia completísima en su naturaleza, como se ha mostrado, luego [no puede ser forma]. Segundo: porque si Dios no es forma connatural, para llegar a serlo debería cambiar, ya que una forma separada no se une a la materia sino mediante algún cambio en sí misma. Tercero: porque la forma sustancial constituye la esencia de la cosa; y es contradictorio que Dios constituya formalmente una esencia nueva y temporal que pueda existir y no existir; pues sería una esencia creada, y que esta se constituya a partir de una forma increada es ininteligible.

9. Dios no puede unirse sustancialmente a la cosa creada. — Por lo tanto, de ningún modo puede Dios unirse sustancialmente a una realidad creada; porque, además de los modos de composición ya excluidos, solo resta o la composición de ser y esencia, o la de naturaleza y supuesto. Sobre la primera, juzgo imposible que entre el ser divino y la naturaleza creada medie tal composición, porque ninguna cosa puede existir mediante un acto formal realmente distinto de sí misma. No faltaron muchos escolásticos que dijeron lo opuesto; ellos pensaron que tal unión no era otra sino la

ordine dicemus, eas ad Deum applicando. Quod etiam possumus facili negotio expedire, quia in secundo tomo Metaphysicae omnia quae in hac parte de Deo naturaliter cognosci possunt, copiose disputavimus.

2. Dupliciter "unum" de Deo praedicatur. — Igitur circa "Unum" advertendum est in duplici sensu posse de Deo praedicari, scilicet: aut affirmative tantum, aut exclusive. Priori enim modo de quolibet ente affirmamus esse unum, etiam si multa similia entia existant; quia esse unum in hac significatione non negat esse alia similia, sed negat divisionem in ipsa re quae una dicitur, et ponit distinctionem seu divisionem ab aliis. At vero posteriori modo, "unum" excludit consortium aliorum similium, sicut [sol] dicitur esse unus, etc. Priori ergo modo per se notum est Deum esse unum ea ratione qua est ens, quia in se indivisus est; alias non esset ens, sed entia. Et ab aliis necessario est distinctus, quia est proprium et particulare ens; alias et omnia essent Deus, et Deus esset lapis, ignis et aliae res creatae, si Deus non esset ens distinctum ab illis. Imo addit D. Thomas, 1. p., q. 11, art. 4, Deum esse maxime unum, quod etiam est evidentissimum ex dictis: quia est in se maxime simplex, ideoque summam [indivisionem] in se habet et a rebus creatis infinite distat; ideoque ab illis maxime divisus seu distinctus est secundum entitatem suam. Praeter quod (ut Eugubin. refert l. 3 De Perenni Philosophia, cap. 7) antiqui etiam philosophi vocabant Deum ipsum unum. Quomodo autem cum hac summa unitate stet Trinitas personarum, ut vere stat, dicemus infra in proprio tractatu. Haec enim Dei unitas non secundum personas, sed secundum essentiam consideratur, quae in omnibus personis una est et cum eis identitatem habet maximam. Ex quo etiam intelligitur praedicatum hoc addere divinae essentiae, praeter

hipostática, o que necesariamente estaba unida a ella; pero se equivocaron, como traté en el primer tomo sobre la Encarnación, donde esto se discute a propósito de la cuestión de Santo Tomás.

10. Por qué Dios puede unirse hipostáticamente y no de otro modo. — Sobre la unión hipostática se hace una excepción, debido al misterio de la encarnación, el cual no se realizó sin una composición real, como se mostró en ese mismo primer tomo, disp. 7. La razón de la excepción (supuesta la verdad del misterio y la doctrina de la fe) puede darse: porque solo la unión hipostática no supone imperfección por parte del supuesto (persona) al que se une, ni trae consigo para este imperfección alguna. Lo primero es evidente, porque esta unión se realiza óptimamente en un supuesto que sea sustancia completa e íntegra; más aún, para tal unión ese supuesto es sumamente necesario. Lo segundo es evidente, porque se realiza sin cambio del mismo Dios, mediante la unión de otro con Él; y por ello esta unión puede darse en Dios por parte de la persona o subsistencia, pero no por parte de la naturaleza, ya que la naturaleza divina no puede unirse a otra hipóstasis extraña, pues eso no podría hacerse sin cambio de aquella y otras imperfecciones. Pero sobre este asunto se ha hablado más largamente en su lugar propio.

CAPÍTULO VI.

SOBRE LA UNIDAD DIVINA.

1. Puesto que los predicados trascendentales se convierten con el ente y en realidad no dicen otra cosa que la misma entidad de la cosa concebida por nosotros bajo alguna negación o connotación; por ello todos los teólogos, tras explicar la esencia o entidad de Dios, suelen disputar sobre estos predicados trascendentes en cuanto pueden acomodarse a Dios, y aprovechan esta ocasión

negationem quandam, vel ad summum relationem identitatis ad seipsum, quae rationis est.

3. "Unum" etiam exclusive de Deo dicitur. — Ulterius vero addendum est Deum esse unum etiam exclusive, quia praeter illum nullus est verus Deus nec esse potest. Circa quam veritatem errarunt olim omnes idolorum cultores, et gentes quae deos plures esse crediderunt, quia non concipiebant verum Deum, nec primam causam et principium omnium. Nec defuerunt haeretici qui pluralitatem etiam deorum introduxerunt, qui videntur posse ad duo capita reduci. Quidam posuerunt deos, non tamen aequales omnino, sed unum bonum et alium malum; utrumque vero faciebant primum principium aliquarum rerum, vel spiritualium vel corporalium, vel bonorum vel malorum operum: isti fuerunt Manichaei et Cerdoniani, contra quos disputandum est tractando de Deo ut est causa rerum, et interim videri possunt dicta in primo tomo Metaphysicae, disp. 20. Alii haeretici introduxerunt plures deos occasione mysterii Trinitatis, multiplicando divinas naturas in tribus personis. Et quidem Arius et alii, qui naturas illas inaequales posuerunt, non errabant circa unitatem Dei, sed circa Trinitatem personarum, quia in rigore solam illam quae supremam habet naturam ponebant esse verum Deum. Proprie ergo errarunt in hoc articulo qui naturas distinguebant in personis cum aequalitate naturarum inter se, ut infra lib. 4 De Trinitate in principio referemus, ubi contra hos omnes disseremus.

4. Deum esse unum fides docet. — Est ergo veritas catholica: divinam naturam veram et per essentiam multiplicari non posse, ideoque unum tantum esse Deum. Quam veritatem tam aperte et frequenter repetit Scriptura, ut particularia testimonia referre non videatur necessarium. Illa vero sunt praecipua

para tratar sobre estos trascendentes de forma absoluta y en toda su latitud. Pero como ese negocio es propio de la teología natural, a ella lo remitimos; pues ya lo realizamos, según nuestra capacidad, en las disputaciones Metafísicas. De estos trascendentes, por tanto, hablaremos en este capítulo y en los dos siguientes solo en cuanto pertenecen a Dios y se fundan en la fe. Pues de los cinco trascendentales que suelen enumerarse más allá del ente, res (cosa) y aliquid (algo) no necesitan declaración alguna; y así, ni Santo Tomás en las cuestiones de la primera parte, ni los teólogos en el libro 1 [de las Sentencias] entablan disputa alguna sobre ellos, ya que en realidad son casi sinónimos de ente y no expresan una razón formal distinta de este ni de los demás trascendentes, como se dijo más extensamente en la disp. 3 de la Metafísica, sect. 2. Donde por ello concluimos que solo se cuentan propiamente tres trascendentes, que respecto al ente se comportan a modo de propiedades (passiones) del mismo, de los cuales el primero es la Unidad, el segundo la Verdad y el tercero la Bondad. De estos, pues, en el mismo orden dice[mos][aplicando] estas [propiedades] a Dios. Lo cual podemos resolver con facilidad, pues en el segundo tomo de la Metafísica disputamos copiosamente todo lo que, en esta parte, puede conocerse naturalmente sobre Dios.

2. De dos maneras se predica "uno" de Dios. — Por tanto, respecto a lo "Uno", debe advertirse que puede predicarse de Dios en un doble sentido, a saber: o bien solo afirmativamente, o bien exclusivamente. Del primer modo, afirmamos de cualquier ente que es uno, incluso si existen muchos entes similares; porque ser uno en esta significación no niega que haya otros similares, sino que niega la división en la cosa misma que se dice ser una, y establece la distinción o división respecto a los demás. Pero del segundo modo, "uno" excluye la compañía de otros similares, tal como se dice que el [sol] es uno, etc. Del primer modo, pues, es evidente por sí mismo que Dios es uno por la misma razón que es ente, porque es

indiviso en sí mismo; de lo contrario no sería un ente, sino entes. Y necesariamente es distinto de los demás, porque es un ente propio y particular; de lo contrario, todas las cosas serían Dios, y Dios sería la piedra, el fuego y las demás cosas creadas, si Dios no fuera un ente distinto de ellas. Más aún, añade Santo Tomás (1ª parte, q. 11, art. 4) que Dios es "máximamente uno", lo cual es también evidentísimo por lo dicho: porque es en sí máximamente simple, y por ello posee en sí la suma [indivisión] y dista infinitamente de las cosas creadas; y por tanto, está máximamente dividido o distinguido de ellas según su entidad. Además de que (como refiere Eugubino en el lib. 3 de La Filosofía Perenne, cap. 7) los antiguos filósofos llamaban también a Dios el uno mismo. Cómo la Trinidad de personas sea compatible con esta suma unidad —como verdaderamente lo es—, lo diremos más adelante en su propio tratado. Pues esta unidad de Dios no se considera según las personas, sino según la esencia, la cual es una en todas las personas y posee con ellas la máxima identidad. De lo cual también se entiende que este predicado no añade a la divina esencia sino una cierta negación o, a lo sumo, una relación de identidad para consigo mismo, la cual es de razón.

3. "Uno" también se dice de Dios exclusivamente. — Pero además debe añadirse que Dios es uno también de forma exclusiva, porque fuera de Él no hay ningún Dios verdadero ni puede haberlo. Sobre esta verdad erraron antiguamente todos los idólatras y los pueblos que creyeron que había muchos dioses, porque no concebían al Dios verdadero, ni la causa primera y principio de todas las cosas. Tampoco faltaron herejes que introdujeron incluso la pluralidad de dioses, los cuales parecen poder reducirse a dos grupos. Algunos postularon dos, aunque no del todo iguales, sino uno bueno y otro malo; a ambos los constituían como primer principio de ciertas cosas, ya fueran espirituales o corporales, o de obras buenas o malas: estos fueron los

ubi non solum Deus unus dicitur, sed etiam expresse omnis alius excluditur. Deut. 4: Dominus ipse est Deus, et non est alius praeter eum. 1 Reg. 2: Non est sanctus ut est Dominus, neque enim est alius extra te. Psal. 17: Quis Deus praeter Deum nostrum? Et Psal. 85: Tu es Deus solus. Sap. 12: Non est alius quam tu. Unde quod Deut. 6 dicitur: Dominus Deus tuus, Deus unus est, bene a quodam scriba, Christo Domino annuente, explicatum est, Marc. 12: Quia unus est Deus, et non est alius praeter eum. Et subdit Evangelista: Videns Jesus quod sapienter respondisset, dixit illi, etc.

5. Probatur etiam auctoritate. — Unde eleganter Dionysius cap. 2 De Divin. nomin. dixit: In omnibus fere sacris libris advertimus Divinitatem sancte praedicari ut singularem quidem et unicam, ob simplicitatem atque unitatem excellentis illius individui ex quo veluti vivifica virtute in unum tendimus. Et Damascenus lib. 1, cap. 5 dixit: Apud eos qui Scripturis credunt, Deum esse unum extra controversiam est. Quare necessarium non est Patres referre. Ex professo vero pro hac veritate contra paganos disputarunt Justinus libro De monarchia et Orat. ad graecos; Athenagoras Legatio pro christianis; Athanasius Orat. contra Idola; Tertullianus in Apolog. Adversus gentes; Cyprianus De idolorum vanit.; Arnobius lib. 1 Adversus nationes; Lactantius lib. 1 Divinarum Institutionum; et Augustinus lib. 4 De Trinitate et contra haereticos Tritheitas. Patres omnes disputantes de Trinitate hoc in primis jaciunt fundamentum, ut Augustinus notavit lib. 1 De Trinitate, et suo loco dicemus.

6. Ratione praeterea comprobatur. — Ratione naturali seu Metaphysica probavimus hanc veritatem in disputatione 30 Metaphysicae, sectione 10, juncta disputatione 29, sect. 2 et 3. Cujus summa est: quia nec possunt dari duo entia prima

quae a se sint sine productione; nec possunt dari duo entia quorum unum ab alio procedat distinctum in natura et essentia, quae sint aequalia in perfectione naturae. Nam ex his principiis evidenter concluditur Deum non posse esse nisi unum. Quia debet esse ens necessarium et summum, ita ut non possit habere superiorem; nam si habet superiorem et factorem, jam non erit Deus, sed colet illum tanquam Deum a quo fuerit factus.

Quam rationem ex effectibus et supremo dominio veri Dei in omnia late dicto loco confirmavimus, praesertim disp. 29. Potestque discursus ibi factus ad causalitatem finalem applicari; nam ex ratione ultimi finis recte colligitur tantum esse posse unum ultimum finem. Quia impossibile est duobus dominis servire tanquam supremis dominis, et in duos terminos tendere tanquam ultimos. Deus autem est ultimus finis rerum omnium, et praesertim hominum et intellectualium rerum; ideoque Alpha et Omega, principium et finis dicitur Apocalypsis ult. Est ergo unus tantum Deus altissimus, quia omnia propter semetipsum operatus est, ut dicitur Prov. 16. Atque huc spectat quod Deus talis esse debet, ut super omnia diligi debeat; at non potest diligi super omnia nisi unus tantum sit. Nam si sint duo, vel ambo aeque diligendi sunt, et sic neuter super omnia; vel non aeque diliguntur, et sic solus ille Deus erit qui est super omnia diligendus. Ideoque scriba ille qui cum Christo loquebatur Marc. 12, ad confitendum primum praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, recte praemisit non esse nisi unum Deum.

7. Neque in hac veritate occurrit difficultas praeter eas quae ad mysterium Trinitatis spectant, de quibus suo loco dicemus. Circa rationes a quibus ipsa veritas probatur, disputari posset an sint demonstrationes, et quam sit certum veritatem hanc demonstrari lumine

maniqueos y los cerdonianos, contra quienes se debe disputar al tratar de Dios en cuanto es causa de las cosas, y mientras tanto puede verse lo dicho en el primer tomo de la Metafísica, disp. 20. Otros herejes introdujeron varios dioses con ocasión del misterio de la Trinidad, multiplicando las naturalezas divinas en las tres personas. Y ciertamente Arrio y otros, que postularon que esas naturalezas eran desiguales, no erraban propiamente sobre la unidad de Dios, sino sobre la Trinidad de personas, porque en rigor solo ponían como Dios verdadero a aquella [persona] que posee la naturaleza suprema. Por tanto, erraron propiamente en este artículo aquellos que distinguían las naturalezas en las personas manteniendo una igualdad de naturalezas entre sí, como referiremos al principio del libro 4 sobre la Trinidad, donde discutiremos contra todos ellos.

4. La fe enseña que Dios es uno. — Es, pues, una verdad católica: que la naturaleza divina verdadera y por esencia no puede multiplicarse, y que por lo tanto hay un solo Dios. La Escritura repite esta verdad de forma tan clara y frecuente que no parece necesario referir testimonios particulares. Sin embargo, son principales aquellos donde no solo se dice que Dios es uno, sino que se excluye expresamente cualquier otro. Deut. 4: El Señor mismo es Dios, y no hay otro fuera de Él. 1 Sam. 2: No hay santo como el Señor, ni hay otro fuera de ti. Salmo 17: ¿Quién es Dios sino nuestro Dios?. Salmo 85: Tú eres el único Dios.Sab. 12: No hay otro fuera de ti.

Por lo cual, lo que se dice en el Deuteronomio 6: "El Señor tu Dios, es un solo Dios", fue bien explicado por un escriba con la aprobación de Cristo Señor en Marcos 12: "Que uno es Dios, y no hay otro fuera de Él". Y añade el Evangelista: "Viendo Jesús que había respondido sabiamente, le dijo...", etc.

5. Se prueba también por la autoridad. — De donde elegantemente dijo Dionisio en el cap. 2 de Los Nombres Divinos: "En casi todos los libros sagrados advertimos

naturali. Sed in hoc fere eamdem certitudinem censeo esse, quae de existentia Dei. Et ita sentiunt graviores theologi cum eadem certitudine: D. Thomas 1 p., q. 11, art. 3; et 1 Contra Gentes, c. 42; et in 1 [Sent.], dist. 2, ubi Scotus, Durandus et alii; Marsilius 1, q. 5; Alensis 1 p., q. 13. Unde praecipuos philosophos hanc veritatem cognovisse ostendunt Patres supra citati. Et Cyrillus 1 Contra Julianum, c. 9; Eusebius lib. 11 De praeparatione [evangelica], c. 10.

CAPUT VII.

DE VERITATE DIVINI ESSE.

1. Verum prius est bono saltem ratione. — Veritas quadruplex sit. — Verum, ut supra dixi, et D. Thomas fatetur 1 p., q. 16, art. 4, prius est saltem ratione formali quam bonum; et ideo ordinem ipsius rei attendentes, prius de veritate dicimus, licet D. Thomas, alia ratione adductus, ordinem commutaverit. Solet autem distingui veritas in veritatem rei, quae in essendo dicitur, et veritatem cognitionis; quibus addi potest veritas locutionis vel scriptionis, vel cujuscumque similis significationis ad placitum, ac denique veritas voluntatis, quam moralem possumus appellare; et harum omnium veritatum est aliqua mentio in Scriptura, ut statim dicam.

2. Veritas moralis in decisione hac locum non habet. — Hic ergo non est sermo de veritate morali, quae in nobis significat virtutem quamdam qua inclinamur ad loquendum semper verum. Cui proportionale attributum in voluntate divina respondet (ut infra dicemus), quo non solum inclinatur, sed etiam quoad specificationem determinatur ad dicendum verum, ita ut si loqui vult, non nisi verum dicere possit. Unde etiam prima veritas in dicendo nominatur, et sub ea ratione

que la Divinidad es predicada santamente como singular y única, debido a la simplicidad y unidad de aquel excelente individuo por el cual, como por una virtud vivificante, tendemos hacia lo uno". Y el Damasceno en el lib. 1, cap. 5, dijo: "Para quienes creen en las Escrituras, que Dios es uno está fuera de toda controversia". Por lo cual no es necesario citar a los Padres. Sin embargo, disputaron expresamente por esta verdad contra los paganos: Justino en el libro Sobre la monarquía y en su Oración; Atenágoras en la Legación para los cristianos; Atanasio en la Oración contra los ídolos; Tertuliano en el Apologético contra los gentiles; Cipriano en La vanidad de los ídolos; Arnobio en el libro 1 Contra los gentiles; Lactancio en el libro 1 de las Instituciones Divinas; y Agustín en el libro 4 de La Trinidad y contra los herejes triteístas. Todos los Padres, al disputar sobre la Trinidad, ponen esto como primer fundamento, como notó Agustín en el libro 1 de La Trinidad, y diremos en su lugar.

6. Se comprueba además por la razón. — Mediante la razón natural o metafísica probamos esta verdad en la disputa 30 de la Metafísica, sección 10, junto con la disputa 29, secciones 2 y 3. El resumen de la cual es: que no pueden darse dos entes primeros que existan por sí mismos sin ser producidos; ni pueden darse dos entes, uno de los cuales proceda de otro siendo distinto en naturaleza y esencia, que sean iguales en la perfección de su naturaleza. Pues de estos principios se concluye evidentemente que Dios no puede ser sino uno solo. Porque debe ser el ente necesario y sumo, de tal manera que no pueda tener superior; pues si tiene un superior y un hacedor, ya no será Dios, sino que adorará como Dios a aquel por quien fue hecho.

Confirmamos ampliamente esta razón en el lugar citado a partir de los efectos y del supremo dominio del verdadero Dios sobre todas las cosas, especialmente en la disputa 29. Y el discurso allí realizado puede aplicarse a la causalidad final; pues por la razón de "fin último" se

objectum fidei nostrae esse creditur. Et ab hoc attributo intelligo nominari Deum in Scriptura "Deum veritatis", Psal. 30: Redemisti me, Domine Deus veritatis, id est, qui mentiri non potes. Sic etiam Joan. 14 et 16 vocat Christus Spiritum Sanctum "Spiritum veritatis", id est, doctorem infallibilem veritatis.

3. Veritas moralis veritatem locutionis supponit. — Quocirca haec veritas moralis supponit veritatem locutionis, quae illius objectum est. De qua etiam hic non est sermo, sed tractando de fide, de locutione Dei certa et infallibili consequenter agitur. Non est enim dubium quin haec veritas etiam in Deo sit, vel potius a Deo sit, quia est in verbo externo ejus. Et ideo tale verbum appellari solet in Scriptura verbum veritatis; ad Eph. 4: Cum suscepistis verbum veritatis. Et quia haec veritas verbi Dei est maxima, ideo solet nomine absoluto veritatis appellari; ad Gal. 5: Quis vos impedivit obedire veritati?; Psal. 88: Neque nocebo in veritate mea. Et sic etiam intelligi potest id Joan. 18: Veni ut testimonium perhibeam veritati.

4. Veritas moralis et locutionis veritatem cognitionis supponit. — Ab utraque autem ex his veritatibus necessario supponi debet veritas in cognoscendo, quia nemo potest ex propria voluntate et intentione vera loqui nisi ea cognoscat; in cognitione igitur seu mente Dei certa et infallibilis residet veritas. Sed ejus consideratio ad materiam de scientia Dei spectat, quam summatim in libro tertio hujus tractatus comprehendemus. Quid autem sit haec veritas in cognoscendo (in reliquis enim nihil est difficultatis), generatim tractavimus in Metaphysica, disp. 8, per sex primas sectiones, quae divinae cognitioni ac menti facile applicari possunt, ut ibi breviter fecimus sect. 5, in fine.

colige rectamente que solo puede haber un único fin último. Porque es imposible servir a dos señores como a señores supremos, y tender a dos términos como a términos últimos. Dios, por su parte, es el fin último de todas las cosas, y especialmente de los hombres y de las realidades intelectuales; y por ello se le llama Alfa y Omega, principio y fin en el último [capítulo] del Apocalipsis. Hay, por tanto, un solo Dios altísimo, porque todas las cosas las hizo para sí mismo, como se dice en Prov. 16. Y a esto apunta que Dios debe ser tal que deba ser amado sobre todas las cosas; pero no puede ser amado sobre todas las cosas a menos que sea uno solo. Pues si hubiera dos, o bien ambos han de ser amados por igual (y así ninguno estaría "sobre todas las cosas"), o no se aman por igual (y así solo será Dios aquel que debe ser amado sobre todas las cosas). Por lo cual aquel escriba que hablaba con Cristo en Marcos 12, para confesar el primer precepto: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, antepuso rectamente que no hay sino un solo Dios.

7. En esta verdad no ocurre dificultad alguna excepto aquellas que miran al misterio de la Trinidad, de las cuales hablaremos en su lugar. Respecto a las razones por las cuales se prueba esta verdad, podría disputarse si son demostraciones [propiamente dichas], y qué tan cierto es que esta verdad se demuestre por la luz natural. Pero en esto juzgo que existe casi la misma certidumbre que sobre la existencia de Dios. Y así lo sienten los teólogos más graves con la misma certidumbre: Santo Tomás (1ª parte, q. 11, art. 3; y Suma contra Gentiles 1, c. 42); y en el [libro 1 de las Sentencias], dist. 2, donde Escoto, Durando y otros; Marsilio (1, q. 5); Alejandro de Hales (1ª parte, q. 13). De donde los Padres antes citados muestran que los principales filósofos conocieron esta verdad. Y Cirilo (1 Contra Juliano, c. 9); Eusebio (lib. 11 de la Preparación evangélica, c. 10).

CAPÍTULO VII.

SOBRE LA VERDAD DEL SER DIVINO.

1. Lo verdadero es anterior a lo bueno, al menos según la razón. — La verdad es cuádruple. — Lo verdadero, como dije arriba y Santo Tomás confiesa (1ª parte, q. 16, art. 4), es anterior al menos por razón formal que lo bueno; y por ello, atendiendo al orden de la cosa misma, tratamos primero de la verdad, aunque Santo Tomás, movido por otra razón, haya cambiado el orden. Suele además distinguirse la verdad en: verdad de la cosa (que se dice del ser), y verdad del conocimiento; a las cuales puede añadirse la verdad de la palabra o de la escritura (o de cualquier significación convencional similar), y finalmente la verdad de la voluntad, que podemos llamar moral; y de todas estas verdades hay alguna mención en la Escritura, como diré enseguida.

2. La verdad moral no tiene lugar en esta decisión. — No hablamos aquí, por tanto, de la verdad moral, que en nosotros significa una cierta virtud por la que nos inclinamos a decir siempre lo verdadero. A la cual responde un atributo proporcional en la voluntad divina (como diremos después), por el cual no solo se inclina, sino que también se determina respecto a su especificación a decir lo verdadero, de modo que, si quiere hablar, no puede sino decir lo verdadero. Por ello también se la llama primera verdad en el decir, y bajo esa razón se cree que es el objeto de nuestra fe. Y entiendo que por este atributo Dios es llamado en la Escritura "Dios de verdad", Salmo 30: Me has redimido, Señor Dios de verdad, es decir, Tú que no puedes mentir. Así también en Juan 14 y 16, Cristo llama al Espíritu Santo "Espíritu de verdad", es decir, doctor infalible de la verdad.

3. La verdad moral presupone la verdad de la palabra. — Por lo cual, esta verdad moral presupone la verdad de

5. De veritate rei hic agitur. — De veritate igitur rei, quae transcendentalis dici solet, hic agimus. Et quod ad fidei doctrinam pertinet, certum est esse Deum verum Deum, ac proinde habere veritatem essentialem in essendo, quidquid tandem illa veritas sit. Hoc patet, quia saepe in Scriptura appellatur Deus verus, ut distinguatur a falsis diis; sic dixit Christus Joan. 17: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum. Et Paulus 1 ad Thessal. 1: Conversi estis a simulacris servire Deo vivo et vero. Et prima Joan. 5: Hic est verus Deus. Jerem. 10: Opus artificum universa haec, Dominus autem Deus verus est, ipse Deus vivens et rex sempiternus. Sicut ergo ex fide confitendum est hunc esse verum Deum, verum spiritum, veram substantiam, verum ens, ita confitendum est in illo esse veritatem illam a qua talis denominatio sumitur.

6. Veritas haec Deo inest absque aliqua dependentia ab intellectu creato vel operatione. — Non consistit in relatione rationis aut extrinseca denominatione ab actu intellectus creati. — Deinde censeo certum veritatem hanc ita convenire Deo in re ipsa, ut non pendeat ex aliquo intellectu creato neque ex operatione ejus. Patet: quia licet nullus esset intellectus creatus, Deus esset verus Deus; ergo haberet id unde talem denominationem suscipit; ergo haberet veritatem in suo esse, nam ab illa denominatur verus Deus. Primum antecedens videtur per se evidens, quia Deus tam a se necessario ac essentialiter est verum ens et Deus verus, quam necessario est ens et Deus; non habet ergo hanc veritatem dependenter ab intellectu creato vel operatione ejus. Unde etiam concludo hanc veritatem non consistere in relatione rationis, nec illam proprie postulare, nec in denominatione extrinseca ab aliquo actu intellectus creati, nam talis

relatio vel denominatio omnino pendet a tali operatione.

7. Non consistit etiam in denominatione a cognitione vera quam Deus de se habet. — Ulterius vero adjungo veritatem hanc formaliter non consistere in sola denominatione a cognitione vera quam Deus habet de se, quamvis non sit sine aliqua connotatione illius per modum termini virtualis vel fundamentalis habitudinis, quam veritas in essendo intelligitur addere supra ens, quam proportionaliter addit veritas essendi Dei ad ipsum esse Dei. Prior pars declaratur: quia licet non possit esse verus Deus quin se verum Deum esse cognoscat, quia haec ipsa cognitio pertinet ad essentiam et substantiam veri Dei, ut infra ostendemus; tamen formaliter ac precise loquendo, non ideo hoc ens est verus Deus quia videt se esse verum Deum; sed e converso, ideo videt se esse verum Deum quia re ipsa verus Deus est. Ergo proprie et formaliter non denominatur Deus "verus Deus" a veritate cognitionis quam de se habet, sed potius veritas haec in essendo secundum rationem supponitur ad cognitionem illam. Rationes perspicuae sunt: assumptum vero patet, quia illa cognitio est pure speculativa; ergo non dat objecto veritatem suam realem, sed solum intuetur illam; ergo supponit illam. Deus ergo ex se et ex natura sua habet quod sit verus Deus, non ex eo quod ut talis cognoscitur, vel cognosci potest a se vel ab alio.

8. Doctrina quaedam ut vera ex Metaphysica supponitur. — Ut autem altera pars intelligatur, oportet ex Metaphysica supponere quid addat "verum" transcendens supra ens, quod hac occasione hic solent tractare theologi. Ego vero id late disserui in disputatione 8 Metaphysicae, sect. 7, et ideo hic solum suppono "verum" supra ens nihil reale intrinsecum addere, sed solum dicere entitatem rei cum

la palabra (locución), que es su objeto. De la cual tampoco se habla aquí, sino que se tratará consecuentemente al hablar de la fe y de la locución de Dios cierta e infalible. Pues no hay duda de que esta verdad también está en Dios, o más bien procede de Dios, porque está en su palabra externa. Y por ello tal palabra suele ser llamada en la Escritura palabra de verdad; en Efesios 4 [v. 13]: Cuando recibisteis la palabra de verdad. Y porque esta veracidad de la palabra de Dios es máxima, por ello suele llamarse con el nombre absoluto de "verdad"; en Gálatas 5 [v. 7]: ¿Quién os impidió obedecer a la verdad?; Salmo 88 [v. 34]: Ni faltaré a mi verdad. Y así también puede entenderse lo de Juan 18 [v. 37]: He venido para dar testimonio de la verdad.

4. La verdad moral y de la palabra presupone la verdad del conocimiento. — Por ambas clases de verdad debe presuponerse necesariamente la verdad en el conocer, porque nadie puede, por propia voluntad e intención, decir cosas verdaderas si no las conoce; por tanto, en el conocimiento o mente de Dios reside una verdad cierta e infalible. Pero el estudio de esta pertenece a la materia sobre la ciencia de Dios, que compendiaremos en el libro tercero de este tratado. Qué sea, por otra parte, esta verdad en el conocer (pues en lo demás no hay dificultad), lo tratamos de forma general en la Metafísica, disp. 8, a lo largo de las seis primeras secciones, las cuales pueden aplicarse fácilmente al conocimiento y mente divina, como hicimos allí brevemente al final de la sección 5.

5. Aquí se trata de la verdad de la cosa. — Tratamos aquí, por tanto, de la verdad de la cosa, que suele llamarse trascendental. Y en lo que respecta a la doctrina de la fe, es cierto que Dios es el Dios verdadero y, por consiguiente, que tiene una verdad esencial en su ser, sea lo que sea finalmente esa verdad. Esto es evidente porque a menudo en la Escritura se llama a Dios "verdadero"

quodam modo peculiari concipiendi illam, qui potest dici esse cum quadam reflexione supra cognitionem rei, seu cum quadam connotatione cognitionis. Appellatur enim aliquid simpliciter ens vel tale ens (verbi gratia, aurum) ab entitate seu natura reali auri quam habet; appellatur autem verum aurum per quandam reflexionem ad cognitionem, quia nimirum est tale aurum, ut si concipiatur tanquam aurum, cognitio illa sit vera et conformitatem habens cum objecto suo. Nec vero propterea putandum est vocari aurum "verum aurum" per denominationem extrinsecam a tali cognitione, sed ab entitate auri quam in se habet, quatenus fundare potest illam cognitionem et veritatem ejus; et quia non possumus illud fundamentum explicare nisi per habitudinem ad veram cognitionem et judicium de re, ideo dicimus veritatem rei connotare aliquo modo illam cognitionem, directe vero et in se non esse aliquid praeter entitatem rei.

9. Hanc ergo doctrinam hic ut veram supponimus, neque eam amplius probamus; quia praeterquam quod dicto loco probata est, sufficit quod per se est intelligibilis et quocumque alio modo vix potest expediri quid veritas in essendo sit. Hac ergo doctrina supposita, constat multo magis idem sentiendum esse de Deo ut est verus Deus; non potest enim veritas haec addere Deo rationem aliquam entis realem, sive absolutam sive respectivam, ut per se notum est; nec debet poni in sola relatione rationis conficta vel extrinseca denominatione, ut ostensum est; neque est omnino synonymum dicere "Deum" et "verum Deum", sed aliquis distinctus conceptus per illas voces explicatur; ergo addit saltem illam connotationem et quasi reflexionem conformitatis ad conceptum et judicium veri Dei. Cumque Deus intra se habeat perfectissimum judicium de seipso, et omnia alia extrinseca illi sint et

para distinguirlo de los dioses falsos; así dijo Cristo en Juan 17 [v. 3]: Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero. Y Pablo en 1 Tesalonicenses 1 [v. 9]: Os convertisteis de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero. Y en 1 Juan 5 [v. 20]: Este es el Dios verdadero. Jeremías 10 [v. 9-10]: Obra de artífices es todo esto, pero el Señor es el Dios verdadero, Él es el Dios vivo y Rey eterno. Así como, pues, por la fe debe confesarse que este es el Dios verdadero, el espíritu verdadero, la sustancia verdadera, el ente verdadero, así debe confesarse que en Él está aquella verdad de la cual se toma tal denominación.

6. Esta verdad está en Dios sin dependencia alguna del intelecto creado o de su operación. — No consiste en una relación de razón o denominación extrínseca del acto del intelecto creado. — Considero además cierto que esta verdad conviene a Dios en la realidad misma de tal modo que no depende de ningún intelecto creado ni de su operación. Es evidente: porque aunque no existiera ningún intelecto creado, Dios sería el Dios verdadero; por tanto, tendría aquello de donde recibe tal denominación; por tanto, tendría verdad en su ser, pues de ella se denomina "Dios verdadero". La primera premisa parece evidente por sí misma, porque Dios es tan necesaria y esencialmente es ente verdadero y Dios verdadero, como necesariamente es ente y Dios; por tanto, no posee esta verdad de forma dependiente de un intelecto creado o de su operación. De donde también concluyo que esta verdad no consiste en una relación de razón, ni la requiere propiamente, ni consiste en una denominación extrínseca de algún acto del intelecto creado, pues tal relación o denominación depende enteramente de dicha operación.

7. Tampoco consiste en la denominación de la cognición verdadera que Dios tiene de sí mismo. — Añado además que esta verdad no consiste formalmente en la sola denominación que proviene del conocimiento

accidentalia, seu non necessario sint, recte per dictam habitudinem ad suammet cognitionem haec veritas explicatur. Ex qua etiam consequenter habet ut [sit] fundamentum omnis veri conceptus qui de Deo formari potest.

10. Non solum habet Deus veritatem in essendo, sed est ipsa summa veritas. — Atque hinc tandem conclusit D. Thomas dicta q. 16, art. 5 [et 6], Deum non solum habere veritatem in essendo, sed esse ipsammet veritatem summam et maximam; quia et est suum esse, et in illo habet summam necessitatem essendi, et ex hoc capite habet firmum fundamentum illius conformitatis quam connotat veritas entis; et aliunde est etiam sua cognitio, et sua essentia est suum intelligere. Unde, dum ipse Deus conformabilis est vel conformitatem habet per modum objecti cum supremo judicio de vero Deo, non alteri sed sibi ipsi conformatur, estque illa conformitas essentialis ipsi Deo, quia est per summam identitatem et simplicitatem.
Ideoque et est sua veritas, et est summa ac maxima veritas quae concipi aut cogitari potest. Atque ita intelligit D. Thomas supra Christum de se dixisse: Ego sum via, veritas et vita; et 1 Joan. 5: Spiritus est qui testificatur, quoniam Christus est veritas. Idem cum proportione dici potest de veritate in cognoscendo, praesertim si divinam cognitionem ad suum primarium objectum, quod est ipsemet Deus, comparemus. Sic enim non solum habet conformitatem cum objecto suo, sed etiam est ipsamet essentia ejus, et ideo est summa et maxima veritas. At respectu secundariorum objectorum, licet non habeat Deus tantam identitatem cum illis prout in se sunt, nihilominus etiam respectu illorum est prima et maxima veritas, quia illa omnia in se et per se continet, et ex infinita vi intelligendi illa per sese cognoscit prout in se sunt, cum summa evidentia et claritate quam ex

verdadero que Dios tiene de sí mismo, aunque no se dé sin alguna connotación de dicho conocimiento a modo de término virtual o de relación fundamental, que es lo que se entiende que la verdad en el ser añade sobre el ente, y que proporcionalmente añade la verdad del ser de Dios al mismo ser de Dios. La primera parte se explica así: porque aunque no puede ser Dios verdadero sin que se conozca a sí mismo como Dios verdadero (ya que este mismo conocimiento pertenece a la esencia y sustancia del Dios verdadero, como mostraremos más adelante), sin embargo, hablando formal y precisamente, este ente no es Dios verdadero porque vea que es Dios verdadero; sino a la inversa: ve que es Dios verdadero porque en la realidad misma es Dios verdadero. Por lo tanto, Dios no es denominado propia y formalmente "Dios verdadero" por la verdad del conocimiento que tiene de sí mismo, sino que más bien esta verdad en el ser se presupone, según la razón, a dicho conocimiento. Las razones son claras: la premisa es evidente porque aquel conocimiento es puramente especulativo; por tanto, no da al objeto su verdad real, sino que solo la intuye; por lo tanto, la presupone. Dios, pues, tiene por sí mismo y por su naturaleza el ser Dios verdadero, no por el hecho de que sea conocido como tal, o pueda ser conocido por sí mismo o por otro.

8. Se presupone cierta doctrina como verdadera de la Metafísica. — Para que se entienda la otra parte, conviene presuponer de la Metafísica qué es lo que el concepto trascendental de "verdadero" añade sobre el "ente", algo que los teólogos suelen tratar aquí en esta ocasión. Yo, por mi parte, discutí esto largamente en la disputa 8 de la Metafísica, sección 7, y por ello aquí solo presupongo que "lo verdadero" no añade nada real intrínseco sobre "el ente", sino que solo expresa la entidad de la cosa con un cierto modo peculiar de concebirla, el cual puede decirse que es con una cierta reflexión sobre el conocimiento de la cosa, o con una cierta connotación del conocimiento. Pues algo se llama

se habet. Atque adeo cum summa necessitate habet conformitatem cum illis, et ex vi sui infiniti luminis. Ideoque sub omni consideratione est prima et summa veritas, praeterquam quod est fons totius veritatis, sicut et omnis entis. Neque in his omnibus difficultas alicujus momenti occurrit; caetera vero quae generalia et metaphysica sunt, in loco allegato sunt dicta.

CAPUT VIII.

DE BONITATE DIVINI ESSE.

1. Multipliciter Deus bonus appellatur. — Variis modis solent res bonae denominari, et omnibus illis secundum generales et formales rationes earum, seu quatenus ad perfectionem spectant et excludunt imperfectionem, Deus bonus est altiori modo et majori excellentia quam res ulla creata possit bona vocari. Quae doctrina recte intellecta catholica, ut opinor, est et omnino certa, ut constabit ex his quae divina Scriptura de divina bonitate tradit; quod fiet distinctius descendendo ad singulas denominationes.

2. In primis res bona nuncupatur quia perfecta. — Primo igitur dicitur res bona quia in suo esse perfecta est, id est: quia habet omnia quae ad complementum sui esse requiruntur, juxta descriptionem Aristotelis 5 Metaphysic. dicentis: Perfectum esse cui nihil deest. Et hoc modo est evidens ratione naturali Deum esse bonum et perfectum, ut in Metaphysica, disp. 30, sect. 1 ostendimus, et statim probabitur ex Scripturis et ex principiis fidei jam positis evidenter colligitur. Ostensum est enim Deum esse ens necessarium et suum esse simplicissimum, ac denique esse eadem necessitate verum Deum; habet ergo necessario totum id quod in re ipsa necessarium est ad verum esse per essentiam, nec potest illa perfectione privari (quia necessario

simplemente "ente" o "tal ente" (por ejemplo, oro) por la entidad o naturaleza real del oro que posee; pero se llama "oro verdadero" por una cierta reflexión hacia el conocimiento, porque ciertamente es tal tipo de oro que, si se concibe como oro, ese conocimiento es verdadero y tiene conformidad con su objeto. Y no por ello debe pensarse que el oro se llama "oro verdadero" por una denominación extrínseca de tal conocimiento, sino por la entidad del oro que tiene en sí mismo, en cuanto puede fundamentar ese conocimiento y su verdad; y porque no podemos explicar ese fundamento sino por su relación con el conocimiento verdadero y el juicio sobre la cosa, por eso decimos que la verdad de la cosa connota de algún modo ese conocimiento, aunque directamente y en sí misma no sea otra cosa que la entidad de la cosa.

9. Suponemos aquí, pues, esta doctrina como verdadera, y no la probamos más; pues, además de que fue probada en el lugar citado, basta con que es inteligible por sí misma y de cualquier otro modo apenas puede explicarse qué sea la verdad en el ser. Supuesta, pues, esta doctrina, consta que con mucha más razón debe sentirse lo mismo de Dios en cuanto es Dios verdadero; pues esta verdad no puede añadir a Dios ninguna razón real de ente, ya sea absoluta o respectiva, como es notorio por sí mismo; ni debe ponerse en una sola relación de razón ficticia o denominación extrínseca, como se ha mostrado; ni es del todo sinónimo decir "Dios" y "Dios verdadero", sino que mediante esas voces se explica algún concepto distinto; por tanto, añade al menos esa connotación y casi reflexión de conformidad con el concepto y juicio del Dios verdadero. Y puesto que Dios posee dentro de sí el juicio perfectísimo sobre sí mismo, y todas las demás cosas le son extrínsecas y accidentales, o no son necesarias, esta verdad se explica rectamente por dicha relación con su propio conocimiento. De lo cual se sigue también que posee el ser fundamento de todo concepto verdadero que pueda formarse sobre Dios.

est), nec parte ejus (quia partes non habet), nec augeri potest nec minui. Ergo necessarium est perfectum ens et perfectus Deus.

3. Deus hoc modo per antonomasiam bonus dicitur. — Addendum praeterea est Deum in hoc genere bonitatis esse singulari modo bonum, ratione cujus singularitatis et excellentiae per antonomasiam dicitur bonus et solus bonus. Hoc probat illud Matthaei 19 et Luc. 18: Nemo bonus nisi solus Deus. Item hac de causa dicitur in Scriptura Deum non habere similem, Isai. 44: Quis similis mei?; et cap. 46: Cui assimilastis me, et adaequastis me, et fecistis similem?; Psalm. 34: Domine, quis similis tibi?. Hac etiam ratione saepe in Scriptura vocatur Deus "Altissimus", etc. Haec autem singularis excellentia Dei consistit in hoc: quod ipse solus habet quod sit bonus per essentiam, ut docet D. Thomas dict. art. 3. Quod explicat distinguendo in creaturis tres gradus perfectionis: entitativae, superadditae per accidentia, et consummatae per consecutionem ultimi finis; quas omnes habet Deus per essentiam suam, et non aliqua creatura.

4. Patet discurrendo per singulas. — Nam Deus, cum sit suum esse essentialiter, habet perfectionem suae entitatis, quod non est in aliqua creatura, quia nulla est suum esse. Quae differentia aliquibus videtur difficilis, quia etiam creatura habet perfectionem essentialem per suam essentiam; et licet non semper actu existat, tamen semper est verum dicere esse essentialiter bonam; nam sicut haec propositio est aeternae veritatis: Homo est risibilis, ita et hae: Ens est bonum, Leo est tantae perfectionis essentialis. Sed quidquid sit de quaestione Metaphysica (an essentiae, dum non existunt, possint simpliciter dici bonae), quam in Metaphysica, disputat. 31, tractavimus; in praesenti differentia intenta et clara est: quod bonitas Dei essentialiter habet ut sit actualis et

10. Dios no solo tiene verdad en el ser, sino que es la misma suma verdad. Dios no solo tiene verdad en el ser, sino que es la misma verdad suprema. — Y de aquí concluye finalmente Santo Tomás (q. 16, art. 6) que Dios no solo tiene verdad en el ser, sino que es la misma verdad suma y máxima, porque es su propio ser y en él tiene suma necesidad de existir, y por este motivo tiene un fundamento firme de aquella conformidad que connota la verdad del ente; y por otra parte, también su conocimiento es suyo y su esencia es su mismo entender. Por eso, cuando el mismo Dios es conformable o tiene conformidad a modo de objeto con el supremo juicio sobre el Dios verdadero, no se conforma a otro, sino a sí mismo, y aquella conformidad es esencial al mismo Dios, porque se da por suma identidad y simplicidad. Por eso es su propia verdad y es la verdad suma y máxima que se puede concebir o pensar. Y así entiende Santo Tomás que Cristo dijo de sí: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*; y 1 Jn 5: *El Espíritu es el que da testimonio de que Cristo es la verdad*.

Lo mismo, con la debida proporción, puede decirse de la verdad en el conocer, especialmente si comparamos el conocimiento divino con su objeto primario, que es el mismo Dios. Pues así no solo tiene conformidad con su objeto, sino que es la misma esencia de Él, y por eso es la verdad suma y máxima. En cambio, respecto de los objetos secundarios, aunque Dios no tenga tanta identidad con ellos tal como son en sí mismos, no obstante también respecto de ellos es la primera y máxima verdad, porque los contiene todos en sí y por sí, y por la infinita fuerza de su inteligencia los conoce por sí mismos, tal como son en sí, con suma evidencia y claridad, que tiene de sí mismo. Y así, con suma necesidad tiene conformidad con ellos, y por virtud de su luz infinita. Por eso, bajo toda consideración, es la primera y suma verdad, además de ser la fuente de toda verdad, como también de todo ente.

realis bonitas, et hoc modo habet illam Deus ex vi suae essentiae et non aliunde; creaturae vero non habent illam hoc modo, sed oportet ut ab alio illam recipiant; nam et ipsammet essentiam actu non habent a se, nisi ab alio illam recipiant.

5. Quocirca, licet demus illam propositionem: *Essentia creaturae est bona* esse perpetus veritatis, si copula astrahat ab actuali existentia ut in rigore potest : nihilominus verum non est, bonitatem essentialem ereaturae
esse sternam aut esse simpliciter ex vi sud&e essentie, sieut vere dicitur de bonitate divine essentis, et ideo singulari modo dicitur et est bona per essentiam. Postquam autem creatura produeta est et existentiam habet, nemo dubitare potest, quin essentia in se et per se habeat aliquam bonitatem, scilicet essentialem. Quia vel non est res distincta a sua existentia, vel licet sit (quod non eredimus), nihilominus
entitas essentie actu existens aliquid est, et perfeetionem essentialem habet per seipsam, secundum quam distinguitur ab alia essentia creata , et magis vel minus perfecta est quam
illa. Omnis item talis essentia est natura a Deo creata, ergo et bona ; nam omnis creatura bona est, 1. ad Timoth. quarto, et omnis natura
ereata, ut sic, est participatio divin: naturce et bonitatis ejus, ut Augustinus docet contra Manicheos libro de Nat. boni, cap. 1. Non potest igitur hoe in dubium vocari, nec Divus Thomas contrarium docere voluit, sed solum essentiam creatam non habere ex se hanc ipsam bonitatem actualiter, sed ex Deo.

6. Bonitas creaturis accidentaliler. comveniens Deo essentialiter competit. — Proterca quoad bonitatem, quse solet creatis naturis addi per accidentia, Deus etiam est singulari modo bonus per essentiam, quia Dei essentia non perficitur per accidentia, sed quidquid perfectionis convenire potest alicui naturc per

Y en todo esto no ocurre dificultad de momento alguno. Lo demás, que es general y metafísico, ya se dijo en el lugar alegado.

CAPÍTULO VIII.

SOBRE LA BONDAD DEL SER DIVINO.

1. De múltiples maneras Dios es llamado bueno. — Las cosas suelen denominarse "buenas" de varios modos, y en todos ellos —según sus razones generales y formales, es decir, en cuanto miran a la perfección y excluyen la imperfección— Dios es bueno de un modo más alto y con mayor excelencia de lo que cualquier cosa creada pueda llamarse buena. Esta doctrina, rectamente entendida, es —en mi opinión— católica y del todo cierta, como constará por lo que la divina Escritura transmite sobre la divina bondad; lo cual se hará más claro descendiendo a cada una de las denominaciones.

2. En primer lugar, una cosa se llama buena porque es perfecta. — Primero, pues, una cosa se dice buena porque es perfecta en su ser, es decir: porque posee todo lo que se requiere para el complemento de su ser, según la descripción de Aristóteles en el libro 5 de la Metafísica que dice: Es perfecto aquello a lo que nada le falta. Y de este modo es evidente por la razón natural que Dios es bueno y perfecto, como mostramos en la Metafísica, disp. 30, sección 1, y se probará enseguida a partir de las Escrituras y de los principios de la fe ya establecidos se colige. Pues se ha mostrado que Dios es el ente necesario y su propio ser simplicísimo, y finalmente que es, por esa misma necesidad, el Dios verdadero; posee, por tanto, necesariamente todo aquello que en la realidad misma es necesario para el verdadero ser por esencia, y no puede ser privado de esa perfección (porque es necesario), ni de parte de ella (porque no tiene partes), ni puede ser

aecidentia, ei convenit essentialiter, quod nondum a nobis demonstratum est, in sequentibus vero capitulis demonstrabitur. Unde ex hae parte etiam habet Deus, ut non possit non habere omnem hanc perfectionem sine ullo defectu, quia eadem necessitate illi convenit, qua propria essentia et proprium esse.

7. **Dubiumn. — Resolvitur.** — Solum posset hie dubitari de quibusdam perfectionibus extrinsecis, qua licet per extrinsecam denominationem conveniant Deo, aliquod bonum ejus esse videntur, ut esse creatorem et se actu communicare aliis, sic enim aliqui putant actionem transeuntem esse aliquam perfectionem agentis. Item esse Dominum rerum omnium, item habere gloriam et honorem in rationalibus creaturis. Sed ad hoc negandum est, haec omnia extrinseca addere Deo aliquam bonitatem vel perfectionem. Quia in universum denominatio extrinseca non est perfectio formalis rei sic denominate : nec res extrinseca esse potest bonitas formaliter perficiens aliam, ut sumitur ex eodem D. Thoma dicta q. 6, art. 4. Unde a fortiori sumitur argumentum: nam creaturae non possunt dici bonae a bonitate quae est in Deo ut a forma denominante, sed ut ab efficiente vel fine; ergo multo minus poterit bonitas existens in creatura formaliter perficere Deum, aut eum bonum denominare. Nulla est ergo in Deo bonitas accidentalis, sed tota est per essentiam.

8. Deus quomodo contineat bonitatem quae in assecutione finis potest inveniri. — Tandem de perfectione quae est in adeptione finis, ait D. Thomas dicto art. 3, Deum non ordinari ad alium ut ad ultimum finem, et ideo non indigere hac perfectione, neque esse capacem ejus, quia supponit imperfectionem. Addendum vero est ex eodem D. Thoma 1. p., q. 26, per totam, et ex his quae diximus disp. 30 Metaphys.,

aumentado ni disminuido. Por lo tanto, necesariamente es un ente perfecto y un Dios perfecto.

3. De este modo Dios es llamado "bueno" por antonomasia. — Debe añadirse además que Dios, en este género de bondad, es bueno de un modo singular, por razón de cuya singularidad y excelencia se le llama por antonomasia "bueno" y "único bueno". Esto lo prueba aquello de Mateo 19 y Lucas 18: Nadie es bueno sino solo Dios. Asimismo, por esta causa se dice en la Escritura que Dios no tiene semejante, Isaías 44: ¿Quién es semejante a mí?; y en el cap. 46: ¿A quién me habéis asimilado, y me habéis igualado, y me habéis hecho semejante?; Salmo 34: Señor, ¿quién semejante a ti?. También por esta razón a menudo en la Escritura Dios es llamado "Altísimo", etc. Esta singular excelencia de Dios consiste en esto: en que solo Él posee el ser bueno por esencia, como enseña Santo Tomás en el citado art. 3. Lo cual explica distinguiendo en las criaturas tres grados de perfección: la entitativa, la sobreañadida por los accidentes, y la consumada por la consecución del fin último; todas las cuales las posee Dios por su propia esencia, y no ninguna criatura.

4. Queda claro al recorrer cada una. — Pues Dios, dado que es esencialmente su propio ser, posee la perfección de su entidad, lo cual no ocurre en ninguna criatura, porque ninguna es su propio ser. Esta diferencia les parece difícil a algunos, porque también la criatura tiene una perfección esencial por su propia esencia; y aunque no siempre exista en acto, sin embargo siempre es verdad decir que es esencialmente buena; pues así como esta proposición es de verdad eterna: El hombre es risible, también lo son estas: El ente es bueno, El león es de tal perfección esencial. Pero sea lo que sea de la cuestión metafísica (si las esencias, mientras no existen, pueden llamarse simplemente buenas), que tratamos en la Metafísica, disputa 31; en el presente caso la diferencia buscada es clara: que la bondad de Dios tiene

sect. 14, in fine: quod sicut Deus dicitur esse a se quatenus non est ab alio, ita dicitur quiescere in se, quia non habet extra se finem, sed sibimet est illud bonum quod in ultimo fine esse potest, seclusis imperfectionibus. Et ita etiam quoad hanc partem habet necessario omnem bonitatem et perfectionem quae in adeptione ultimi finis esse potest. Quia semper ac necessario beatus est, et in se solo omnem sufficientiam ac beatitudinem habet, eaque perfruitur per suammet essentiam, intelligendo scilicet et amando se, quod per suammet essentiam habet, ut videbimus, et ideo etiam quoad hanc partem per essentiam bonus est.

9. Debita compositio partium, creaturis bonitas est. — Nullo modo ad bonitatem Dei requiritur. — Praeter has vero bonitates considerari solet in creaturis alia quae consurgit ex integritate partium integralium cum debito modo et ordine. Ad quam etiam reducitur pulchritudo corporalis, quae illam integritatem requirit, cum aliqua perfectione accidentali coniunctam. Verumtamen tota haec bonitas formaliter sumpta est imperfectissimi ordinis, est enim propria corporalium et materialium rerum: et ideo illam Divus Thomas praetermisit, quia non potest requiri ad bonitatem Dei, cum neque ad perfectionem entis, ut sic, necessaria sit.

Positive ergo (ut sic dicam) non potest haec bonitas Deo attribui, sed solum secundum negationem, quia nimirum nulla illi deest integritas quae ad perfectionem necessaria sit. Item secundum quandam eminentiam, quia in simplicissima essentia sua habet totam perfectionem suam. Ac denique secundum rationem potest in illo considerari constitutio ex variis praedicatis, quae nos concipimus et illi tribuimus, et in his etiam habet necessario et per suam essentiam omne complementum entitatis suae. In qua habet, non corporalem

esencialmente el ser una bondad actual y real, y de este modo Dios la posee por la fuerza de su esencia y no de otra parte; las criaturas, en cambio, no la poseen de este modo, sino que es necesario que la reciban de otro; pues ni siquiera poseen su misma esencia en acto por sí mismas, a no ser que la reciban de otro.

5. Por lo cual, aunque concedamos que esa proposición: *La esencia de la criatura* es perpetua de verdad, si la cópula prescinde de la existencia actual (como en rigor puede hacerse): no obstante, no es cierto que la bondad esencial de la criatura sea eterna o que sea simplemente por la fuerza de su propia esencia, como se dice con verdad de la bondad de la esencia divina; y por ello, de un modo singular se dice que es y es de hecho buena por esencia. Una vez que la criatura ha sido producida y posee existencia, nadie puede dudar de que la esencia tiene en sí y por sí una cierta bondad, a saber, la esencial. Pues, o bien no es una realidad distinta de su existencia, o bien aunque lo sea (cosa que no creemos), la entidad de la esencia que existe en acto es algo, y posee una perfección esencial por sí misma, según la cual se distingue de otra esencia creada y es más o menos perfecta que aquella. Asimismo, toda esencia tal es una naturaleza creada por Dios, luego es buena; pues toda criatura es buena (1 Timoteo 4), y toda naturaleza creada, en cuanto tal, es una participación de la naturaleza divina y de su bondad, como enseña Agustín contra los maniqueos en el libro Sobre la naturaleza del bien, cap. 1. No puede, pues, ponerse esto en duda, ni Santo Tomás quiso enseñar lo contrario, sino solo que la esencia creada no posee por sí misma esta bondad actual, sino que la recibe de Dios.

6. La bondad que conviene accidentalmente a las criaturas, compete a Dios esencialmente. — Además, en cuanto a la bondad que suele añadirse a las naturalezas creadas por los accidentes, Dios también es de modo singular bueno por esencia, porque la esencia de Dios no se perfecciona mediante accidentes; sino que cualquier

pulchritudinem sed spiritualem, infinitam et omnem nostram cognitionem superantem.

10. Perfectio personae et subsistendi in Deo. — Denique in substantiis creatis potest considerari perfectio propria personae, ut sic, quam intelligitur addere ultra perfectionem essentiae seu naturae. Et hujus etiam non meminit D. Thomas, vel quia jam ostenderat quaest. 3, art. 3, Deum esse naturam suam, vel certe quia haec consideratio ad mysterium Trinitatis potius quam unitatis Dei spectat, ubi propterea de illa dicemus latius. Nunc vero dicimus perfectionem subsistendi, quae in supposito considerari potest, Deo etiam per essentiam suam convenire. Perfectionem autem incommunicabiliter subsistendi, quae magis propria est suppositi, ut sic, qualiscumque illa sit, Deo non deesse, eique necessitate naturali convenire, et per suam essentiam saltem identice illam habere; et hoc satis esse ut etiam quoad hanc partem dicatur Deus de se bonus et perfectus per essentiam suam.

11. Creatura respectu Dei bona est secundum quid. — Sic Deus perfectus est, et omnis perfectio, qua talis ei conveniat. — Ultimo addo in hoc puncto, creaturam, etiamsi in suo genere habeat omnem integritatem et perfectionem, et ideo bona possit dici absolute, nihilominus comparatione Dei esse bonam secundum quid, solum autem Deum dici posse simpliciter bonum. Nam creatura dici potest bona ad summum quia habet omnem perfectionem sibi debitam, vel secundum naturam suam, vel etiam secundum omnem capacitatem suam, ut est sub ordinatione divina. At Deus ita habet omnem perfectionem sibi debitam, ut omnis omnino perfectio, quatenus perfectio est, illi sit debita et necessario ei conveniat, et per essentiam suam.
Hoc significavit Deus *Exodi* 33, cum se appellavit *omne bonum*, dicens

perfección que pueda convenir a alguna naturaleza por accidentes, a Él le conviene esencialmente, lo cual aún no ha sido demostrado por nosotros, pero se demostrará en los capítulos siguientes. Por lo cual, también por esta parte Dios posee el no poder carecer de toda esta perfección sin defecto alguno, pues le conviene con la misma necesidad que su propia esencia y su propio ser.

7. **Duda. — Se resuelve.** — Solo podría dudarse aquí sobre ciertas perfecciones extrínsecas que, aunque convienen a Dios por denominación extrínseca, parecen ser algún bien suyo, como el ser Creador y comunicarse en acto a otros (pues así algunos piensan que la acción transeúnte es alguna perfección del agente). Asimismo, el ser Señor de todas las cosas; asimismo, tener gloria y honor en las criaturas racionales. Pero a esto hay que responder negando que todas estas cosas extrínsecas añadan a Dios alguna bondad o perfección. Porque, universalmente, la denominación extrínseca no es una perfección formal de la cosa así denominada; ni una realidad extrínseca puede ser la bondad que perfecciona formalmente a otra, comose toma del mismo Santo Tomás en la citada q. 6, art. 4. De donde se extrae un argumento a fortiori: pues si las criaturas no pueden llamarse buenas por la bondad que está en Dios como por una forma denominante, sino como por su causa eficiente o fin; entonces mucho menos podrá la bondad existente en la criatura perfeccionar formalmente a Dios o denominarlo bueno. No hay, por tanto, en Dios ninguna bondad accidental, sino que toda ella es por esencia.

8. Cómo contiene Dios la bondad que puede hallarse en la consecución del fin. — Finalmente, sobre la perfección que consiste en la obtención del fin, dice Santo Tomás en el citado art. 3 que Dios no se ordena a otro como a su fin último, y por ello no carece de esta perfección ni es capaz de ella, porque [tal concepto] presupone imperfección. Pero debe añadirse, según el

mismo Santo Tomás (I parte, q. 26 completa) y por lo que dijimos en la disp. 30 de la Metafísica, sección 14 al final: que así como se dice que Dios es "por sí" en cuanto no es por otro, así se dice que "descansa en sí mismo", porque no tiene un fin fuera de sí, sino que Él es para sí mismo aquel bien que puede hallarse en el fin último, excluidas las imperfecciones. Y así también, en cuanto a esta parte, posee necesariamente toda la bondad y perfección que puede haber en la obtención del último fin. Porque es siempre y necesariamente bienaventurado, y solo en sí mismo posee toda suficiencia y felicidad, y goza de ella por su misma esencia —esto es, conociéndose y amándose a sí mismo—, lo cual posee por su propia esencia, como veremos; y por ello, también respecto a esto, es bueno por esencia.

9. La debida composición de partes es una bondad de las criaturas. — De ningún modo se requiere para la bondad de Dios. — Además de estas bondades, suele considerarse en las criaturas otra que surge de la integridad de las partes integrantes con el debido modo y orden. A esta también se reduce la belleza corporal, que requiere aquella integridad unida a alguna perfección accidental.

Sin embargo, toda esta bondad, tomada formalmente, es de un orden imperfectísimo, pues es propia de las cosas corporales y materiales. Por eso Santo Tomás la omitió, porque no puede requerirse para la bondad de Dios, ya que ni siquiera es necesaria para la perfección del ente en cuanto tal.

Por tanto, positivamente (por así decirlo) esta bondad no puede atribuirse a Dios, sino solo según negación, porque ciertamente ninguna integridad necesaria para la perfección le falta. Asimismo, según cierta eminencia, porque en su simplicísima esencia tiene toda su perfección. Y finalmente, según la razón, puede considerarse en Él una constitución a partir de diversos predicados que nosotros concebimos y le atribuimos, y en estos también tiene necesariamente y por su esencia

Moysi: *Ego ostendam tibi omne bonum*; quo loco ad hoc propositum utitur Divus Thomas I *Contra Gentiles*, cap. 48. Item multi ita legunt et interpretantur verba *Ioannis* 1: *Quod factum est in ipso vita erat*, quod sentit Augustinus ibi. Quae sententia est probabilis, licet lectio et interpretatio dubia sint. Clarius videtur illud *ad Romanos* undecimo: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*. Sed neque hic locus probat, nisi mediante aliqua illatione; nam particula *ex* habitudinem causae dicit: dicuntur enim omnia esse *ex* Deo, quia ab ipso pendent ipsumque respiciunt ut conservatorem suum; vel *in* ipsum, ut in finem tendunt, sicut *ad Colossenses* primo: *In ipso condita sunt universa, et omnia in ipso constant*. Et *Actorum* decimo septimo: *In ipso vivimus, movemur et sumus*. Quia tamen non potest Deus omnia continere sua potentia, nisi in suo esse aliquo modo omnem perfectionem praehabeat, ideo ex illa particula *ex ipso* hic etiam sensus confirmari potest.

Sic enim argumentatur David, Psalmo nonagesimo tertio: *Qui plantavit aurem non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?* Unde etiam est illud Psalmi 49: *Pulchritudo agri mecum est*, et alia infra afferemus tractantes de scientia Dei et de eius infinitate. Videri etiam possunt dicta dist. 30 *Metaph.*, sect. 4, ubi ratione hoc etiam probatum est, tum explicatum ex vulgari distinctione duplicis perfectionis simpliciter et non simpliciter. Tum ex duplici modo continendi aliquid formaliter vel eminenter, ut intelligatur Deus habere formaliter omnem perfectionem simpliciter, reliquas eminenter. De qua re aliquid etiam attingemus infra in tractatu de Trinitate, propter perfectiones relativas

12. Deus bonum dicitur quia est alicui conveniens, vel sibi ipsi. — Hoc modo Deus summe bonus est. — Secundo modo dicitur aliquod ens bonum quia conveniens est alicui

ac proinde est appetibile. Hoc autem ipsum intelligi potest duobus modis. Primo, quatenus unumquodque habet perfectionem sibi convenientem et amabilem; quae convenientia, si per modum relationis consideretur, solum est per considerationem nostram; tamen, ut in re habet virtuale fundamentum, solet vocari "bonitas transcendentalis" juxta probabilem opinionem, de qua disputat. 10 Metaphysicae. Hoc ergo modo per se notum et evidentissimum est Deum esse summe bonum: habet enim perfectionem sibi maxime convenientem et amabilem a se; unde se necessario amat, ut postea videbimus. Estque ex dictis satis probatum. Alio vero modo dicitur una res bona respectu alterius, quia est illi conveniens. Et hoc modo videri potest hanc "boni" appellationem non cadere in Deum, quia sic non dicitur bonum nisi quod potest esse forma vel pars alterius. Atque ita haec boni appellatio videtur claudere imperfectionem Deo repugnantem.

todo complemento de su entidad. En la cual tiene, no una belleza corporal, sino espiritual, infinita y que supera todo nuestro conocimiento.

10. La perfección de la persona y del subsistir en Dios. — Finalmente, en las sustancias creadas puede considerarse la perfección propia de la persona como tal, que se entiende añade algo más allá de la perfección de la esencia o naturaleza. De esto tampoco hizo mención Santo Tomás, ya sea porque ya había mostrado en la q. 3, art. 3 que Dios es su propia naturaleza, o ciertamente porque esta consideración atañe más al misterio de la Trinidad que al de la unidad de Dios, donde por tanto hablaremos de ello más largamente. Pero ahora decimos que la perfección del subsistir, que puede considerarse en el supuesto, conviene también a Dios por su propia esencia. Y que la perfección de subsistir de forma incomunicable (que es más propia del supuesto como tal), sea cual sea esta, no le falta a Dios, y le conviene por necesidad natural, y la posee al menos de forma idéntica por su esencia; y que esto basta para que, también en cuanto a esta parte, se diga que Dios es en sí mismo bueno y perfecto por su esencia.

11. La criatura, respecto a Dios, es buena solo en cierto sentido. — Así, Dios es perfecto, y es toda perfección que le conviene como tal. — Finalmente añado en este punto que la criatura, aunque en su género tenga toda integridad y perfección, y por eso pueda llamarse buena de modo absoluto, sin embargo, en comparación con Dios, es buena solo *secundum quid* (en cierto sentido), mientras que solo Dios puede ser llamado simplemente bueno.

Porque la criatura puede llamarse buena en el más alto grado porque tiene toda la perfección que le es debida, ya sea según su naturaleza o incluso según toda su capacidad, tal como está bajo la ordenación divina. Pero Dios tiene toda perfección que le es debida de tal manera que toda perfección, en cuanto perfección, le es debida,

13. Deus omnium creaturarum summum bonum est, non tamen eodem modo. — Dicendum nihilominus est Deum etiam hoc modo ese summum bonum creaturarum omnium, quamvis non omnium eodem modo. Haec assertio ex sacra Scriptura colligitur Psalm. 72: *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde!*; Thren. 3: *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum*. Quanquam his locis boni appellatio videatur latius sumi pro liberali atque benefico: nam Deus plura et majora beneficia confert his qui recto sunt corde et illum quaerunt. Verumtamen si respectu illorum dicitur Deus bonus per antonomasiam, certe his omnibus quibus beneficia confert bonus est et conveniens ipsis, saltem ut causa boni. Praeterea declaratur ex illo: *Ego sum alpha et omega, principium et finis*; nam divina bonitas est fons unde omnia alia

bonitatem participant, et a qua omnia in sua bonitate pendent; ergo ut sic omnibus est valde conveniens, imo necessaria bonitas Dei. Atque hoc modo dixit Dionysius capite 4: *Deum esse omnium bonum, sicut ex quo omnia subsistunt*. Similiter est Deus finis ultimus omnium; at finis est bonum ejus qui ordinatur ad finem.

14. Hinc ergo patet ultima pars assertionis. — Nam Deus peculiari modo est bonum conveniens creaturis intellectualibus, tanquam objectiva beatitudo illorum, ut tradit D. Thomas 1. p., quaest. 26, articulo 3, et latius 1. 2., quaestion. 2 et 3, et in 2. 2. quest. 17 docet Deum esse bonum amatum et speratum a creatura intellectuali, quod ibi omnes docent contra Durandum. Est ergo Deus illo speciali modo bonus respectu intellectualis naturae, id est, valde conveniens creaturis intellectualibus ut beatae esse possint. Aliae vero inferiores creaturae, licet non possint ita frui bono illo, in illius similitudinem tendunt prout possunt, et ideo suo modo illum ut suum finem et bonum appetunt, sicut D. Thomas dixit dicta quaest. 6, art. 4. Est ergo Deus omnium bonum, licet non eodem modo.

15. Ad difficultatem ergo in contrarium respondetur. — Unam rem non tantum esse convenientem alteri per modum formae aut materiae seu partis, sed etiam per modum objecti, ut imago recte depicta censetur bonum quoddam ei conveniens qui in ea videnda delectatur. Item per modum amici: inter eos enim qui sunt intellectualis naturae, amicitia est magnum bonum, et unus amicus est bonum alterius propter se amabile. *Quia amico fideli nulla est comparatio*, sub qua ratione Deus est excellentissimo modo bonum hominis. Item per modum efficientis causae; licet enim causa efficiens, ut sic per se ipsam non perficiat hominem et ideo videatur denominari bona quasi per

le conviene necesariamente y le conviene por su esencia misma.

Esto significó Dios en *Éxodo* 33, cuando se llamó a sí mismo *todo bien*, diciendo a Moisés: *Yo te mostraré todo bien*. En este lugar lo usa Santo Tomás para este propósito en I *Contra Gentiles*, c. 48. Muchos también leen e interpretan así las palabras de *Juan* 1: *Lo que fue hecho en él era vida*, que es la opinión de Agustín en ese pasaje. Esta sentencia es probable, aunque la lectura e interpretación sean dudosas. Más claramente parece decirlo aquello de *Romanos* 11: *De él, por él y para él son todas las cosas*. Pero tampoco este texto prueba directamente, sino mediante alguna inferencia; porque la partícula *de* (ex) indica relación de causa: se dice que todas las cosas son *de* Dios porque dependen de Él y lo miran como su conservador; o *hacia* Él, como tienden a Él como a su fin, como en *Colosenses* 1: *En Él fueron creadas todas las cosas, y todas subsisten en Él*. Y en *Hechos* 17: *En Él vivimos, nos movemos y somos*.

Sin embargo, como Dios no puede contener todas las cosas con su potencia si no es que en su ser precontiene de algún modo toda perfección, por eso también este sentido puede confirmarse a partir de la partícula *de Él*.

Así argumenta David en el Salmo 93: *El que plantó el oído, ¿no oirá? ¿O el que formó el ojo, no verá?* De donde también es aquello del Salmo 49: *La belleza del campo está conmigo*, y otros textos que aduciremos más abajo al tratar de la ciencia de Dios y de su infinitud. Pueden verse también las cosas dichas en la distinción 30 de la *Metafísica*, sección 4, donde esto se probó también por razón, y se explicó a partir de la distinción vulgar de doble perfección: simpliciter y no simpliciter. Asimismo, a partir del doble modo de contener algo: formalmente o eminentemente, para que se entienda que Dios tiene formalmente toda perfección simpliciter, y las demás eminentemente. De este tema tocaremos algo también más abajo en el tratado de la Trinidad, a causa de las perfecciones relativas.

.

extrinsecam denominationem ab effectu suo (sicut etiam denominatur mala, si aliquid disconveniens efficiat): nihilominus etiam virtus ipsa et potentia quae est in Deo est simpliciter bonum hominis, quia valde conveniens homini est ut talis virtus et potentia sit in rerum natura, et intime sit in ipso homine conferens et conservans esse et omne aliud bonum ejus. Unde etiam hac ratione homo (et suo modo omnis res alia) unitur Deo tanquam supremo bono suo.

16. Res intellectuales bonae dicuntur bonitate morali aut actuali. — Hic modus bonitatis excellentius Deo convenit. — Tertio modo denominantur peculiariter res intellectuales bonae bonitate morali vel actuali, quia opera bona moralia exercent, vel habitu, vel aptitudine retinent, quatenus sunt dispositae et propensae ad illud bonum exercendum. Et sic etiam altiori et excellentiori modo est Deus summe bonus, quia est summe rectus in omnibus operibus suis. Quia rectitudinem habet ita connaturalem et intrinsecam ut sit regula omnis bonitatis, nec possit aliquid praeter rectam rationem operari. Unde est illud Psal. 144: *Fidelis Dominus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis*; et iterum: *Justus Dominus in omnibus viis suis, et sanctus*, etc. Et hoc sensu videtur appellari Deus bonus, Psalm. 118, cum dicitur: *Bonus es tu, et in bonitate tua doce me justificationes tuas*. Item Psalm. 105, 106, 117 et 135: *Confitemini Domino quoniam bonus*, utique in omnibus operibus suis, quae sunt plena misericordia et bonitate, ut ibi describuntur. Et licet respectu creaturarum illa sint beneficia Dei per quae consequuntur quidquid boni in eo genere habent, tamen ut sunt actiones liberae Dei habent bonitatem moralem, seu ab illa quae in Deo est proficiscuntur. Est autem illa bonitas in Deo, considerata in actu primo nostro modo loquendi, sola naturalis

12. Dios se dice "bueno" porque es conveniente para alguien, o para sí mismo. — De este modo, Dios es sumamente bueno. — De un segundo modo se dice que un ente es bueno porque es conveniente para alguien y, por consiguiente, es apetecible. Esto mismo puede entenderse de dos maneras. Primero, en cuanto cada cosa posee una perfección que le es conveniente y amable; conveniencia que, si se considera como relación, existe solo por nuestra consideración mental; sin embargo, como tiene un fundamento virtual en la realidad, suele llamarse "bondad trascendental" según la opinión probable que se discute en la disputa 10 de la Metafísica. De este modo, pues, es notorio por sí mismo y evidentísimo que Dios es sumamente bueno: pues posee por sí mismo la perfección que le es máximamente conveniente y amable; por lo cual se ama a sí mismo necesariamente, como veremos después. Y queda suficientemente probado por lo dicho. De otro modo, se dice que una cosa es buena respecto a otra porque le es conveniente. Y de este modo podría parecer que esta denominación de "bueno" no cuadra en Dios, porque así no se llama bueno sino lo que puede ser forma o parte de otro. Y así, esta denominación de bueno parecería encerrar una imperfección incompatible con Dios.

13. Dios es el sumo bien de todas las criaturas, pero no del mismo modo. — Debe decirse, no obstante, que Dios también de este modo es el sumo bien de todas las criaturas, aunque no de todas del mismo modo. Esta aserción se recoge de la Sagrada Escritura, Salmo 72: *¡Qué bueno es el Dios de Israel para los que son rectos de corazón!*; Trenos 3: *Bueno es el Señor para los que esperan en Él, para el alma que lo busca*. Aunque en estos pasajes la denominación de "bueno" parece tomarse en un sentido más amplio como liberal y benéfico: pues Dios confiere más y mayores beneficios a quienes son rectos de corazón y lo buscan. No obstante, si respecto a ellos se dice que Dios es bueno por antonomasia, ciertamente es bueno

rectitudo voluntatis ejus; in actu vero secundo est voluntas libera benefaciendi aliis; nam prout seipsum amat, non est ibi propria bonitas moralis, quia in eo actu, ut sic, non est libertas.

17. Sanctitas Dei. — Solet autem haec bonitas, quando est excellens in hominibus vel angelis, sanctitas appellari. Quae vox interdum in nobis significat ipsam virtutem religionis, ut vult D. Thomas 2. 2, q. 81, art. 8. Hoc autem modo non potest Deo proprie convenire, quia Deus non habet superiorem quem colat, vel cui adhaereat ut ultimo fini. Tamen haec imperfectio non est de ratione sanctitatis ut sic, sed significat perfectam munditiam cum firma adhaesione ad summum bonum. Hoc autem summum bonum respectu creaturarum est finis ultimus; respectu vero Dei est ipsemet Deus, qui in seipso quiescit et per se beatus est, et ita vere et proprie est Deus sanctus, ut in citatis testimoniis et passim in scriptura appellatur. Imo continue ab angelis proclamatur *sanctus, sanctus, sanctus* (Isai. 6), et per antonomasiam ipse solus dicitur sanctus, 1 Regum 2: *Non est sanctus ut est Dominus, neque enim est alius extra te*, etc. Quia nullus ita adhaeret suo bono per adhaesionem (ut ita dicam) essentialem sicut Deus. Neque potest esse creatura ita munda et incapax omnis maculae moralis sicut ipse. Est ergo omnibus modis bonus et sanctus.

18. Annotatio. — Tandem vero advertere necesse est hanc tertiam bonitatem non esse illam quae transcendentalis est, ut per se constat, nec esse unum peculiare attributum Dei, sed comprehendere varia, scilicet omnia illa quae specialem aliquam virtutem seu actum voluntatis divinae indicant, ut caritatem, misericordiam, justitiam et similes, de quibus postea dicemus. Bonitas ergo transcendentalis in Deo est vel prima vel secunda quae a nobis

para todos aquellos a quienes confiere beneficios y es conveniente para ellos, al menos como causa del bien. Además, se declara por aquello de: *Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin*; pues la bondad divina es la fuente de la cual todas las demás cosas participan de la bondad, y de la cual todas dependen en su propia bondad; por lo tanto, en cuanto tal, la bondad de Dios es para todos muy conveniente, e incluso necesaria. Y de este modo dijo Dionisio en el capítulo 4: *Que Dios es el bien de todos, como aquel de quien todas las cosas subsisten*. Del mismo modo, Dios es el fin último de todas las cosas; y el fin es el bien de aquel que se ordena a dicho fin.

14. De aquí, pues, queda clara la última parte de la aserción. — Pues Dios, de un modo peculiar, es el bien conveniente para las criaturas intelectuales, como su bienaventuranza objetiva, según transmite Santo Tomás (I parte, q. 26, art. 3, y más ampliamente en la I-II, cuestiones 2 y 3); y en la II-II, q. 17 enseña que Dios es el bien amado y esperado por la criatura intelectual, lo cual todos enseñan allí contra Durando. Es, pues, Dios bueno de aquel modo especial respecto a la naturaleza intelectual, es decir, muy conveniente para las criaturas intelectuales para que puedan ser bienaventuradas. En cambio, las otras criaturas inferiores, aunque no pueden gozar de ese bien de tal manera, tienden hacia su semejanza en la medida de sus posibilidades, y por ello, a su modo, lo apetecen como su fin y su bien, tal como dijo Santo Tomás en la citada q. 6, art. 4. Dios es, por tanto, el bien de todos, aunque no del mismo modo.

15. Se responde, pues, a la dificultad en contrario. — Una cosa no solo es conveniente para otra a modo de forma, materia o parte, sino también a modo de objeto, así como una imagen rectamente pintada se considera un cierto bien conveniente para aquel que se deleita al verla. Asimismo, a modo de amigo: pues entre quienes poseen naturaleza intelectual, la amistad es un gran bien, y un amigo es el bien de otro, amable por sí mismo. *Porque*

explicatae sunt, vel utraque simul juxta varios modos explicandi bonitatem transcendentalem, de quibus in disputat. 10 *Metaphysicae* diximus. Praecipue vero solet denominari Deus bonus ex plenitudine omnis perfectionis, et quatenus ex plenitudine ejus propensus est ad se diffundendum et communicandum aliis quibus bonus esse potest. Quomodo videtur de bonitate Dei praecipue agere Dionysius c. 4 *De div. nom.* Sic autem clarum est bonitatem nihil addere essentiae Dei secundum rem, sed solum secundum quandam connotationem et habitudinem rationis nostro modo concipiendi; non quod relatio rationis sit bonitas, sed fundamentum ejus, ut dicto loco declaravi.

CAPUT IX

UTRUM DEO RECTE TRIBUANTUR ALIA PRAEDICATA SEU ATTRIBUTA, ET QUOTUPLICIA ILLA SINT.

1. Causa dubitationis explicatur. — Ratio dubitandi est quia in superioribus explicuimus praedicata omnia quae Deo convenire possunt qua ratione est ens et quae possunt in illo a nobis concipi secundum quandam coordinationem essentialem, per convenientiam et differentiam a creaturis, usque ad propriam Dei essentiam constituendam; sed praeter haec nihil aliud potest proprie praedicari de Deo, ergo. Probatur minor: quia si aliquid aliud praedicetur, vel est essentiale vel extra essentiam. Hoc posterius dici non potest, quia diximus Deum in sua essentia claudere omnem perfectionem suam. Si vero dicatur primum, necesse est tale praedicatum contineri sub his quae jam tractata sunt; alias certe non esset a nobis sufficienter essentia Dei explicata; ergo nihil aliud potest de Deo proprie praedicari. In

para el amigo fiel no hay comparación, bajo cuya razón Dios es, de modo excelentísimo, el bien del hombre. Asimismo, a modo de causa eficiente; pues aunque la causa eficiente, de modo que por sí misma no perfeccione al hombre y, por tanto, parezca denominarse buena casi por una denominación extrínseca a partir de su efecto (así como también se denomina mala si produce algo inconveniente); no obstante, incluso la virtud misma y la potencia que reside en Dios es simplemente el bien del hombre, porque es muy conveniente para el hombre que tal virtud y potencia existan en la naturaleza de las cosas, y que estén íntimamente en el hombre mismo confiriéndole y conservándole el ser y cualquier otro bien suyo. Por lo cual, también por esta razón el hombre (y a su modo cualquier otra cosa) se une a Dios como a su bien supremo.

16. Las realidades intelectuales se llaman buenas por bondad moral o actual. — Este modo de bondad conviene a Dios de forma más excelente. — De un tercer modo se denominan peculiarmente "buenas" las realidades intelectuales por bondad moral o actual, ya sea porque ejercen obras moralmente buenas, o porque las retienen por hábito o aptitud, en cuanto están dispuestas y propensas a ejercer dicho bien. Y así también, de un modo más alto y excelente, Dios es sumamente bueno, porque es sumamente recto en todas sus obras. Pues posee una rectitud tan connatural e intrínseca que es regla de toda bondad, y no puede obrar nada fuera de la recta razón. De donde procede aquello del Salmo 144: *Fiel es el Señor en todas sus palabras, y santo en todas sus obras*; y de nuevo: *Justo es el Señor en todos sus caminos, y santo*, etc. Y en este sentido parece ser llamado Dios "bueno" en el Salmo 118, cuando se dice: *Bueno eres tú, y en tu bondad enséñame tus justificaciones*. Asimismo, en los Salmos 105, 106, 117 y 135: *Alabad al Señor porque es bueno*, ciertamente en todas sus obras, que están llenas de misericordia y bondad, tal como allí se describen. Y aunque respecto a las criaturas sean beneficios de Dios,

contrarium vero est, quia profitemur secundum fidem Deum esse sapientem, justum, misericordem, immutabilem, incomprehensibilem, ineffabilem et alia similia, quae non per metaphoram sed proprie Deo conveniunt; quae voces nec inter se, nec cum his quas hactenus exposuimus, synonymae sunt.

2. Haec posterior ratio convincit plura esse praedicata, praeter transcendentia, quae de Deo vere et proprie praedicantur. — Quod in re videtur de fide certum ex variis modis loquendi Scripturae, quos in sequentibus adnotabimus. Ex Concilio Lateranensi [IV], capitulo *Firmiter*, dicente: *Unus est solus verus Deus, aeternus, immensus et incommunicabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis*. Et ex communi consensu Ecclesiae, Patrum et theologorum loquentium de attributis divinis, quo nomine haec praedicata Dei significantur. Ratio vero generalis est: quia non possumus in hac vita divinam perfectionem apprehendere prout in se est, et ideo necessario debemus multis conceptibus et nominibus eam explicare; quae, quatenus attribuuntur Deo jam quodammodo in sua entitate et essentia concepto, attributa ejus dicuntur. Et confirmatur ex mysterio Trinitatis, ad quod explicandum maxime nobis necessarium est divinam perfectionem ita concipere; nam docemur secundum catholicam doctrinam unam aliquam divinam personam procedere per intellectum et aliam per voluntatem, et consequenter esse in Deo intellectum et voluntatem, quae de Deo praedicari possunt.

3. Quomodo praedicata Dei dicantur de seipso. — Ad explicandam igitur hanc veritatem nonnullae partitiones praedicatorum Dei adnotandae sunt, quae ad omnia quae dicemus lucem afferent. Primo: quaedam praedicantur de Deo proprie, alia metaphorice. Ita sumitur

por los cuales ellas consiguen cualquier bien que tengan en ese género, sin embargo, en cuanto son acciones libres de Dios, poseen bondad moral, o proceden de aquella que está en Dios. Ahora bien, esa bondad en Dios, considerada en "acto primero" según nuestro modo de hablar, es la sola rectitud natural de su voluntad; en "acto segundo", en cambio, es la voluntad libre de hacer el bien a otros; pues en cuanto se ama a sí mismo, no hay allí propiamente bondad moral, porque en ese acto, en cuanto tal, no hay libertad.

17. La santidad de Dios. — Suele además esta bondad, cuando es excelente en los hombres o en los ángeles, llamarse "santidad". Esta palabra a veces significa en nosotros la virtud misma de la religión, como quiere Santo Tomás (II-II, q. 81, art. 8). De este modo, sin embargo, no puede convenir propiamente a Dios, porque Dios no tiene un superior a quien adorar, o a quien se adhiera como a su fin último. Sin embargo, esta imperfección no pertenece a la esencia de la santidad en cuanto tal, sino que esta significa una perfecta pureza con una firme adhesión al sumo bien. Ahora bien, este sumo bien, respecto a las criaturas, es su fin último; respecto a Dios, en cambio, es Dios mismo, que descansa en sí mismo y es bienaventurado por sí mismo; y así, Dios es verdadera y propiamente "santo", como se le llama en los testimonios citados y frecuentemente en la Escritura. Es más, los ángeles proclaman continuamente: *santo, santo, santo* (Isaías 6), y por antonomasia solo Él es llamado santo, 1 Samuel 2: *No hay santo como el Señor, porque no hay otro fuera de ti*, etc. Porque nadie se adhiere de tal modo a su propio bien por una adhesión (por así decirlo) esencial como Dios. Ni puede haber criatura tan limpia e incapaz de toda mancha moral como Él mismo. Es, por tanto, bueno y santo en todos los sentidos.

18. Anotación. — Finalmente, es necesario advertir que esta tercera bondad no es la bondad trascendental, como consta por sí mismo, ni es un solo atributo peculiar de

ex Divo Thoma 1 p., q. 13, art. 2 et 3. Et patet; nam priori modo dicuntur de Deo omnia quae significant perfectionem, et in sua ratione formali non involvunt imperfectionem, ut Sapientia, Justitia. Posteriori autem modo dicuntur quae imperfectionem in suo conceptu involvunt, ut poenitentia, dolor et similia. De posterioribus nominibus certum est non significare in Deo aliquas perfectiones vel attributa re vel ratione distincta ab his quae nominibus propriis significantur. Quia res significatae proprie per tales voces non inveniuntur in Deo, nec sub hac ratione possunt vero Deo tribui, sed sub aliqua metaphora, per quam voces illae transferuntur ad significandum aliquid quod proprie in Deo reperitur. Sic autem ea quae per tales voces metaphorice significantur, sunt eaedem perfectiones vel attributa quae per alias voces proprie significantur. De his ergo metaphoricis appellationibus Dei nihil amplius a nobis dicendum est, nisi hujusmodi nomina esse in primis omnia illa quae corporales res, vel partes earum significant, ut supra capite quarto diximus, ubi Patres retulimus qui has metaphoras interpretantur. Ejusdemque generis sunt voces omnes quae in suo proprio et formali significato imperfectionem involvunt, etiam si non tantum corporalibus rebus, sed etiam spiritualibus convenire possint, ut dolere, poenitere et similia, de quibus interpretes Scripturarum multa dicunt, et in discursu hujus operis aliqua attingemus, quantum necessarium fuerit ad explicandum quomodo aliquibus locutionibus in Deo utimur, praesertim in materia de Trinitate. Nomina ergo quae Deo proprie tribuuntur, illa sunt quae perfectionem abstrahentem a materia et ab omni imperfectione indicant, et his vocibus attributa indicantur quae nunc inquirimus.

4. Nomina quae proprie de Deo dicuntur, quaedam negativa,

Dios, sino que comprende varios, a saber, todos aquellos que indican alguna virtud especial o acto de la voluntad divina, como la caridad, la misericordia, la justicia y otros similares, de los cuales hablaremos después. Por tanto, la bondad trascendental en Dios es, o bien la primera, o bien la segunda que hemos explicado, o ambas a la vez según los diversos modos de explicar la bondad trascendental de los que hablamos en la disputa 10 de la *Metafísica*. Pero principalmente suele denominarse a Dios "bueno" por la plenitud de toda perfección, y en cuanto que, desde esa plenitud, está propenso a difundirse y comunicarse a otros para quienes puede ser un bien. De este modo parece tratar principalmente la bondad de Dios Dionisio en el cap. 4 de *Los nombres divinos*. Así pues, queda claro que la bondad no añade nada a la esencia de Dios en la realidad (*secundum rem*), sino solo según una cierta connotación y relación de razón según nuestro modo de concebir; no porque la relación de razón sea la bondad, sino el fundamento de ella, como declaré en el lugar citado.

CAPÍTULO IX

SI SE ATRIBUYEN RECTAMENTE A DIOS OTROS PREDICADOS O ATRIBUTOS, Y DE CUÁNTAS CLASES SON ÉSTOS.

1. Se explica la causa de la duda. — El motivo de duda es que en lo anterior hemos explicado todos los predicados que pueden convenir a Dios en cuanto que es ente, y que pueden ser concebidos en Él por nosotros según una cierta coordinación esencial, mediante la conveniencia y la diferencia con las criaturas, hasta constituir la propia esencia de Dios; pero fuera de esto, nada más puede predicarse propiamente de Dios. Se prueba la [premisa] menor: porque si se predicara algo más, o es esencial o está fuera de la esencia. Esto último no puede decirse, porque hemos dicho que Dios encierra en su esencia toda su perfección. Si, por el contrario, se

dice lo primero, es necesario que tal predicado esté contenido bajo aquellos que ya han sido tratados; de otro modo, ciertamente la esencia de Dios no habría sido explicada por nosotros suficientemente; por lo tanto, nada más puede predicarse propiamente de Dios. En contra de esto está que profesamos según la fe que Dios es sabio, justo, misericordioso, inmutable, incomprensible, inefable y otras cosas similares, las cuales convienen a Dios no por metáfora, sino propiamente; y estos términos no son sinónimos ni entre sí ni con aquellos que hasta ahora hemos expuesto.

2. Esta última razón convence de que hay más predicados, además de los trascendentales, que se predican de Dios verdadera y propiamente. — Lo cual parece de hecho cierto por fe, según los varios modos de hablar de la Escritura que anotaremos en lo que sigue. [Consta] por el Concilio Letranense [IV], capítulo *Firmiter*, que dice: *Uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e incommunicable, incomprensible, omnipotente e inefable*. Y por el consenso común de la Iglesia, de los Padres y de los teólogos que hablan de los "atributos divinos", nombre con el que se significan estos predicados de Dios. La razón general es que en esta vida no podemos aprehender la perfección divina tal como es en sí misma, y por ello debemos necesariamente explicarla con muchos conceptos y nombres; los cuales, en cuanto se atribuyen a Dios (una vez concebido este ya de algún modo en su entidad y esencia), se llaman sus "atributos". Y se confirma por el misterio de la Trinidad, para cuya explicación nos es sumamente necesario concebir así la perfección divina; pues se nos enseña, según la doctrina católica, que una persona divina procede por el entendimiento y otra por la voluntad, y consecuentemente que hay en Dios entendimiento y voluntad, los cuales pueden predicarse de Dios.

3. Cómo se dicen los predicados de Dios respecto a sí mismo. — Para explicar, pues, esta verdad, deben

quaedam vero positiva sunt. — Secunda divisio sit eorum nominum quae proprie de Deo praedicantur: quaedam enim negativa sunt, alia positiva seu affirmativa. Divisio est Divi Thomae, 1 p., quaest. 13, articul. 2 et 12. Et est communis Patrum: Dionysii cap. 2 *De Coelesti Hierarchia*; Basilii libro 1 *Contra Eunomium*; Joannis Cyparissiotae, *Decade* 2, cap. 1 et *Decade* 4, cap. 10; Augustini tract. 23 in Joannem; Clementis Alexandrini lib. 5 *Stromatum*. Prioris generis sunt haec: Increatus, Incorporeus, Infinitus, Immensus, Immutabilis, Incomprehensibilis, Invisibilis, Ineffabilis. Haec enim tantum sex attributa formaliter et expresse negativa invenio, vel in Scriptura, vel in Patribus et scholasticis Deo attributa. Sunt vero tria alia quae in modo significandi non dicunt expressam negationem, et ideo sub opinione versantur an dicant negationem necne, quae sunt: *Simplex*, *Unus*, *Aeternus*. Ex quibus duo jam sunt a nobis explicata, et ultra rei entitatem nihil aliud quam negationem dicere ostensum est: nam per simplicitatem (ut recte dixit Divus Thomas in principio quaest. 3 suae 1 part.) non indicatur quomodo Deus sit, sed quomodo non sit; et idem est de unitate, per quam etiam negatur esse alios veros Deos. De aeternitate vero postea dicemus.

5. Nomina positiva seu affirmativa. — Posterioris generis sunt nomina illa quae perfectionem aliquam positivam formaliter indicant, inter quae sunt aliqua transcendentia quae jam etiam explicata sunt, ut *Ens* seu *Res*, vel *Aliquid*, *Verum* et *Bonum*, et omnia quae his correspondent, ut est *Essentia*, *Existentia*, *Bonitas*, *Veritas*; addi etiam potest *Subsistentia*, prout essentialis esse potest, quam in tractatum de Trinitate latius considerandam remisimus propter affinitatem quam habet cum proprietatibus personalibus, de quibus ibi etiam dicendum est. Unde in praesenti haec omnia

transcendentia et personalia a consideratione attributorum excludimus.

6. Alia ergo sunt praedicata Dei quae perfectionem (ut sic dicam) minus generalem significant, et haec subdistinguere possumus. — Nam quaedam sunt quae genus aliquod substantiae significant, alia quae circa substantiam sunt. Nam omnes hae voces transferuntur in Deum secundum aliquam convenientiam quam habet cum creaturis, quia non cognoscimus Deum prout in se est, sed ex effectibus ad illum ascendimus, eique tribuimus perfectiones quas in effectibus invenimus, quatenus perfectiones sunt. In nobis vero vel angelis, quaedam ex his praedicatis concipimus quatenus essentialia secundum rationes genericas (nam secundum specificas non possunt proprie Deo convenire); et hoc modo illa tribuimus Deo tanquam directe significantia ejus essentiam sub aliquo generali conceptu, quia licet proprie genus non sit, per modum praedicati communis essentialis significatur. Hujusmodi autem sunt haec: *Substantia*, *Spiritus*, *Vivens*, *Intellectualis*, quibus supra usi sumus ad declarandum aliquo modo quid Deus sit, et propterea haec etiam excludimus nunc a consideratione speciali attributorum quam inchoamus.

7. **Alia vero sunt inter haec praedicata quae in creaturis solent significare aliquid adjunctum essentiae et illam perficiens.** — Et in hac videtur proprie convenire quod Damascenus libro 1 capite 4 dicit: *Quaecumque de Deo per affirmationem dicimus, non ipsius naturam, sed quae circa ipsius naturam sunt, ostendunt*; quae verba suo loco infra expendemus. Oportet autem haec praedicata talia esse, ut in spiritualibus substantiis proprie reperiri possint, nam quae sunt limitata ad res corporeas, jam ostensum est non attribui Deo

anotarse algunas divisiones de los predicados de Dios, las cuales darán luz a todo lo que diremos. Primero: algunos se predican de Dios propiamente, otros metafóricamente. Así se toma de Santo Tomás (I parte, q. 13, art. 2 y 3). Y es evidente; pues del primer modo se dicen de Dios todas aquellas cosas que significan una perfección y que, en su razón formal, no involucran imperfección, como la Sabiduría o la Justicia. Del segundo modo se dicen aquellas que involucran imperfección en su concepto, como la penitencia, el dolor y similares. Sobre estos últimos nombres es cierto que no significan en Dios perfecciones o atributos distintos, ni en la realidad ni en la razón, de aquellos que se significan con nombres propios. Porque las realidades significadas propiamente por tales voces no se encuentran en Dios, ni bajo esa razón pueden atribuirse al Dios verdadero, sino bajo alguna metáfora por la cual dichas voces se trasladan para significar algo que se halla propiamente en Dios. De este modo, aquello que se significa metafóricamente mediante tales voces son las mismas perfecciones o atributos que se significan propiamente por otras voces. Por tanto, nada más hemos de decir sobre estas apelaciones metafóricas de Dios, salvo que tales nombres son, en primer lugar, todos aquellos que significan cosas corporales o partes de ellas, como dijimos arriba en el capítulo cuarto, donde citamos a los Padres que interpretan estas metáforas. Y del mismo género son todas las voces que en su significado propio y formal involucran imperfección, aunque puedan convenir no solo a las cosas corporales sino también a las espirituales, como dolerse, arrepentirse y similares; sobre las cuales los intérpretes de las Escrituras dicen mucho, y en el discurso de esta obra tocaremos algunas en la medida en que sea necesario para explicar cómo usamos ciertas locuciones en Dios, especialmente en la materia de la Trinidad. Los nombres, por tanto, que se atribuyen propiamente a Dios son aquellos que indican una perfección que prescinde de la materia y de toda

secundum proprietatem. In substantiis autem intellectualibus quinque sunt tantum capita ad quae omnia haec attributa revocari videntur, quae sunt: *Duratio*, quae immediate intelligitur cadere in ipsum esse existentiae; *Praesentia*, ratione cujus dicitur res aliqua in loco esse; *Intellectus*, ad quem pertinent intellectuales virtutes, ut scientia, sapientia, prudentia, ars et actus immanentes earum, ut intellectio, conceptus mentis, ratio seu idea, et proprietates illorum actuum, ut evidentia, claritas, certitudo, veritas; *Voluntas*, ad quam etiam spectant virtutes ejus et actus, ut caritas, justitia, misericordia, liberalitas, amor, propositum, velle, intentio, electio et similes (atque inter hos actus comprehenditur *Providentia*, cujus pars est praedestinatio, sive in una sive in altera sive in utraque facultate existat); ultimum denique ex his attributis est *Potentia*, quae in Deo omnipotentia dicitur. Atque hae videntur esse omnia praedicata quae propria Dei attributa dicuntur.

8. Praedicata negativa propriissime de Deo dicuntur. — Ex his ergo praedicatis clarum est negativa propriissime dici de Deo, quia cum Deus sit perfectissimus, nihil verius de ipso loquimur quam cum ab eo imperfectionem removemus. Unde recte dixit Damascenus supra: *Cum Deus nobis incomprehensibilis sit, hoc solum de eo comprehendimus, quod incomprehensibilis sit*; ipsam ergo negationem propriissime concipimus et Deo illam attribuimus. At de affirmativis praedicatis videntur Patres interdum dicere nullum esse quod a nobis Deo proprie attribuatur. Ita sentit Dionysius *De Myst. Theologia*, cap. 3 [vel 5], ubi ob hanc causam negat Deum esse vitam, essentiam, mentem, rationem et similia. Idemque late prosequitur cap. 1 *De Divin. Nom.*; estque vulgare apud ipsum modum cognoscendi per negationem esse proprium, per affirmationem improprium. Unde Damascenus,

imperfección, y con estas voces se indican los atributos que ahora investigamos.

4. De los nombres que se dicen propiamente de Dios, algunos son negativos y otros positivos. — Sea la segunda división la de aquellos nombres que se predican propiamente de Dios: pues algunos son negativos y otros positivos o afirmativos. Es una división de Santo Tomás (I parte, q. 13, art. 2 y 12). Y es común a los Padres: Dionisio (cap. 2 de *La jerarquía celestial*), Basilio (libro 1 *Contra Eunomio*), Juan Ciparissiota (*Década* 2, cap. 1 y *Década* 4, cap. 10), Agustín (tratado 23 sobre Juan), Clemente de Alejandría (libro 5 de los *Stromata*). Del primer género son estos: Increado, Incorpóreo, Infinito, Inmenso, Inmutable, Incomprensible, Invisible, Inefable. Pues encuentro que solo estos seis atributos son formal y expresamente negativos, ya sea en la Escritura o atribuidos a Dios por los Padres y escolásticos. Hay, en verdad, otros tres que en su modo de significar no expresan una negación explícita y, por ello, se discute si expresan una negación o no; tales son: *Simple*, *Uno*, *Eterno*. De los cuales, dos ya han sido explicados por nosotros, y se ha mostrado que, más allá de la entidad de la cosa, no expresan sino una negación: pues por la simplicidad (como rectamente dijo Santo Tomás al principio de la q. 3 de su primera parte) no se indica cómo es Dios, sino cómo no es; y lo mismo ocurre con la unidad, por la cual también se niega que existan otros dioses verdaderos. Sobre la eternidad hablaremos después.

5. Nombres positivos o afirmativos. — Del segundo género son aquellos nombres que indican formalmente alguna perfección positiva, entre los cuales se encuentran algunos trascendentales que ya han sido explicados, como *Ente* o *Cosa*, o *Algo*, *Verdad* y *Bien*, y todos los que a estos corresponden, como son *Esencia*, *Existencia*, *Bondad*, *Verdad*; también puede añadirse la *Subsistencia*, en cuanto puede ser esencial, la cual remitimos para ser

considerada más largamente en el tratado de la Trinidad por la afinidad que tiene con las propiedades personales, de las que también debe hablarse allí. Por lo cual, al presente, excluimos de la consideración de los atributos todos estos términos trascendentales y personales.

6. Hay, pues, otros predicados de Dios que significan una perfección (por así decirlo) menos general, y estos podemos subdistinguirlos. — Pues algunos son los que significan algún género de sustancia, y otros los que están "en torno" a la sustancia. Pues todas estas voces se trasladan a Dios según alguna conveniencia que tiene con las criaturas, ya que no conocemos a Dios tal como es en sí mismo, sino que ascendemos a Él a partir de los efectos, y le atribuimos las perfecciones que encontramos en los efectos en cuanto son perfecciones. En nosotros o en los ángeles, concebimos algunos de estos predicados como esenciales según razones genéricas (pues según las específicas no pueden convenir propiamente a Dios); y de este modo los atribuimos a Dios como significando directamente su esencia bajo algún concepto general, porque aunque propiamente no sea un género, se significa a modo de predicado común esencial. De este tipo son: *Sustancia*, *Espíritu*, *Viviente*, *Intelectual*, los cuales usamos arriba para declarar de algún modo qué es Dios, y por ello también estos los excluimos ahora de la consideración especial de los atributos que iniciamos.

7. Otros hay entre estos predicados que en las criaturas suelen significar algo adjunto a la esencia y que la perfecciona. — Y en esto parece convenir propiamente lo que el Damasceno en el libro 1, capítulo 4, dice: *Cuantas cosas decimos de Dios por vía de afirmación, no muestran su naturaleza misma, sino lo que hay en torno a su naturaleza*; palabras que examinaremos más abajo en su lugar correspondiente. Conviene, además, que estos predicados sean tales que puedan hallarse propiamente en las sustancias espirituales, pues ya se ha mostrado que lo que está limitado a las cosas corpóreas no se atribuye a

capite 4, sic inquit: *Etiamsi per affirmationem quaedam de Deo dicuntur, praecellentis tamen negationis vim habent*. Sic etiam Boethius libro *De Trinitate* dicit non Deum esse vere substantiam, sed ultra substantiam. Augustinus etiam in libris *De Trinitate* saepe ita loquitur, et praesertim lib. 5 cap. 4, lib. 6 cap. 4 et 6, et libro 7 capite 5. Et sermon. 1 *de Verb. Apostol.*; denique Justin. *Apol. 1*; Clemens Alex. 5 *Strom.*; Basil. epist. 80 et alii saepe dicunt haec omnia improprie Deo attribui. Ratio etiam reddi potest: quia haec non attribuuntur Deo a nobis nisi prout a nobis concipiuntur, sed illo modo non sunt in Deo proprie; ergo.

9. Quorundam opinio. — Falsitatis arguitur. — Propter hoc quidam dixerunt omnia haec attributa quae videntur dici affirmative de Deo, magis esse ad aliquid removendum; ut cum dicimus Deum vivere, solum significare non ita se habere sicut res inanimes; et cum dicimus esse substantiam, [significare] non esse sicut accidentia. Ita refert ex Rabbi Moyse D. Thomas dicto art. 2 q. 13 1. p. [et I Sent. d. 2, quaest. 1, artic. 3], ubi etiam refert Avicennam lib. 1 *Metaphysicae*, cap. 1. Et Damascenus supra docet has voces habere vim praeexcellentis negationis. At haec sententia est plane falsa et contra omnem concipiendi et loquendi modum. Sic enim dici posset Deus "corpus" ad significandum non esse ens in potentia sicut est materia prima, ut D. Thomas argumentatur; imo, et materia dici posset [Deus] ad significandum non esse omnino nihil; itaque tollitur omnis proprietas locutionis. Alii, ut idem D. Thomas refert, dixerunt haec solum tribui Deo secundum causalitatem, vocari scilicet sapientem quia sapientiam causat. Sed plane est erronea sententia; nam longe est alia intentio Scripturae cum dicit Deum amare nos, scire omnia et similia. Item ex illa sententia multa absurda sequuntur in materia de Trinitate, ut

in Deo non esse proprie Verbum, amorem, processionem intellectus et voluntatis; nam licet haec sint notionalia, ita involvunt essentialia ut, nisi essentialia propria sint, nec notionalia esse possint; praeter alias rationes optimas quas contra illam sententiam facit D. Thomas d. art. 2 quaest. 13.

10. Respondet igitur D. Thomas. — Respondet igitur D. Thomas dicta quaestione 13, articulo 3, duo posse in his vocibus considerari, scilicet rem formaliter significatam (sapientiam vel justitiam) et modum significandi (quod scilicet significentur in concreto, ut *Justus*, *Sapiens*, vel in abstracto, ut *Sapientia*, *Justitia*). Quantum ergo ad rem significatam, haec attributa vere et proprie sunt in Deo, et ita vere et proprie de illo praedicantur. Nam perfectio justitiae et sapientiae formaliter in eo est, quia sunt perfectiones quae in suo conceptu formali non involvunt imperfectionem. Licet enim ex creaturis desumptae sint, tamen a nobis abstrahuntur et altius concipiuntur secundum formalitates suas, separando eas ab esse creato; et secundum se illas concipiendo, et sic vere ac proprie illa Deo tribuimus. At vero quantum ad modum significandi (ait Divus Thomas), semper retinent nostrae voces, sicut et conceptus, aliquam metaphoram. Quia vel in concreto vel in abstracto significant: et in concreto significant per modum compositionis, quae in Deo non est proprie; abstracta vero significant per modum formae, quae imperfectionem etiam involvit. Tribuuntur autem haec Deo ut per concreta significetur consummata perfectio ejus, per abstracta vero simplicitas illius. Et ideo in his vocibus, quoad modum significandi, videtur retineri aliqua metaphora. Sed non est hoc ita intelligendum ut putentur talia nomina ob hanc causam non dici simpliciter ac proprie de Deo, quia nomen est proprium ex re quam significat, non

Dios en propiedad. En las sustancias intelectuales hay solo cinco capítulos a los que parecen reducirse todos estos atributos, que son: la *Duración*, que se entiende que cae inmediatamente sobre el mismo ser de la existencia; la *Presencia,* por razón de la cual se dice que una cosa está en un lugar; el *Entendimiento,* al que pertenecen las virtudes intelectuales como la ciencia, la sabiduría, la prudencia, el arte y sus actos inmanentes, como la intelección, el concepto mental, la razón o idea, y las propiedades de dichos actos, como la evidencia, la claridad, la certeza y la verdad; la *Voluntad*, a la que también pertenecen sus virtudes y actos, como la caridad, la justicia, la misericordia, la liberalidad, el amor, el propósito, el querer, la intención, la elección y similares (y entre estos actos se comprende la *Providencia*, de la cual es parte la predestinación, ya sea que exista en una o en otra facultad, o en ambas); y último, finalmente, de estos atributos es la *Potencia,* que en Dios se llama omnipotencia. Y estos parecen ser todos los predicados que se llaman atributos propios de Dios.

8. Los predicados negativos se dicen de Dios con la máxima propiedad. — Por estos predicados queda claro que los negativos se dicen de Dios con la máxima propiedad, pues siendo Dios perfectísimo, nada decimos con más verdad de Él que cuando alejamos de Él la imperfección. Por lo cual rectamente dijo el Damasceno arriba: *Siendo Dios para nosotros incomprensible, solo esto comprendemos de Él: que es incomprensible*; concebimos, pues, con la máxima propiedad la negación misma y se la atribuimos a Dios. En cambio, sobre los predicados afirmativos, los Padres parecen decir a veces que no hay ninguno que nosotros podamos atribuir a Dios con propiedad. Así lo siente Dionisio en *Teología Mística*, cap. 3 [o 5], donde por esta causa niega que Dios sea vida, esencia, mente, razón y similares. Y lo mismo prosigue largamente en el cap. 1 de *Los Nombres Divinos*; es común en él que el modo de conocer por negación sea el propio, y por afirmación el impropio. De donde el

ex modo significandi: nam illum modum non significat directe nec ad hoc imponitur, sed ad significandum id quod est tale, vel quod est perfectum vel simplex. Haec autem omnia de se abstrahunt ab imperfectionibus compositionis vel informationis, quamvis in rebus quas nos experimur non inveniantur sine illis imperfectionibus; et ideo quoad modum concipiendi et loquendi videmur semper illum imperfectum modum involvere.

11. Aliqua positiva seu affirmativa attributa de Deo proprie dicuntur. — Sic ergo constat esse aliqua attributa affirmativa seu positiva quae de Deo proprie dicuntur. Patres autem, qui interdum videntur improprietatem tribuere his nominibus quibus haec attributa significamus, intelligunt quoad modum loquendi nostrum, nostro modo concipiendi accommodatum, non quoad res ipsas. Aliqui etiam addunt significatum esse a Patribus in illis locis perfectiones significatas his vocibus non convenire Deo secundum eandem rationem qua inveniuntur in creaturis, sed altiori et excellentiori modo. Sed hoc duobus vel tribus modis potest intelligi. Primo, quod talis perfectio non sit omnino ejusdem rationis in Deo et creaturis. Et hoc plane verissimum est, sed non sufficit. Quis enim dubitet quin sapientia increata Dei sit alterius rationis excellentioris a sapientia humana? Hoc tamen praecise non satis est ut de his vocibus asseratur improprie tribui Deo. Nam etiam sapientia angelica non est ejusdem rationis cum humana, et id non est satis ut dicamus nos improprie tribuere angelis nomen sapientiae; neque ut dicamus animal improprie dici de homine, quia est excellentius animal quam caetera. Secundo ergo modo potest intelligi dici improprie, quia talis est sapientia Dei ut nullam convenientiam formalem habeat cum sapientia hominis, nec ab eis possit communis aliquis conceptus abstrahi, sed solum

Damasceno, en el capítulo 4, dice así: *Aunque se digan algunas cosas de Dios por vía de afirmación, tienen sin embargo la fuerza de una negación por excelencia*. Así también Boecio, en su libro *Sobre la Trinidad*, dice que Dios no es verdaderamente sustancia, sino "más allá de la sustancia". También Agustín, en sus libros *Sobre la Trinidad*, a menudo [habla] así habla, y especialmente en el lib. 5 cap. 4, lib. 6 caps. 4 y 6, y en el libro 7 capítulo 5. Y en el sermón 1 *Sobre las palabras del Apóstol*; finalmente Justino (*Apol. 1*), Clemente de Alejandría (5 *Stromata*), Basilio (epístola 80) y otros dicen a menudo que todas estas cosas se atribuyen a Dios impropiamente. También puede darse la razón: porque estas cosas no son atribuidas a Dios por nosotros sino tal como son concebidas por nosotros, pero de ese modo no están en Dios propiamente; por lo tanto.

9. Opinión de algunos. — Se arguye su falsedad. — Por esto, algunos dijeron que todos estos atributos que parecen decirse afirmativamente de Dios, sirven más bien para remover algo; como cuando decimos que Dios vive, solo significaría que no se comporta como las cosas inanimadas; y cuando decimos que es sustancia, que no es como los accidentes. Así lo refiere Santo Tomás (I parte, q. 13, art. 2) tomándolo de Rabbí Moisés [Maimónides], donde también refiere a Avicena (lib. 1 de su *Metafísica*). Y el Damasceno enseña arriba que estas voces tienen la fuerza de una negación por excelencia. Pero esta sentencia es claramente falsa y va contra todo modo de concebir y hablar. Pues de ese modo podría decirse que Dios es "cuerpo" para significar que no es un ente en potencia como la materia prima, según argumenta Santo Tomás; es más, incluso podría decirse que Dios es "materia" para significar que no es la nada absoluta; y así se elimina toda propiedad del lenguaje. Otros, como refiere el mismo Santo Tomás, dijeron que esto solo se atribuye a Dios según la causalidad, a saber: que se llama sabio porque causa la sabiduría. Pero es una sentencia claramente errónea; pues la intención de la

per quandam proportionalitatem idem nomen utrisque tribuatur. At hoc nimis multum est, et in rigore existimo esse falsum, ut in disputatione vigesima octava *Metaphys.* latius dixi. Tertio ergo modo intelligi id potest solum ratione excellentis analogiae quae est inter Deum et creaturas in his omnibus attributis, quae in Deo sunt per essentiam et (ut sic dicam) secundum fontalem plenitudinem, in creaturis vero secundum quandam participationem et essentialem dependentiam a Deo; et hic sensus est verus, ut citato loco ostendi.

12. Divisio praedicatorum Dei quae affirmativa sunt in absoluta et respectiva. — Tertio principaliter possunt praedicata Dei, praesertim affirmativa, distingui in absoluta et respectiva, quorum nominum rationes satis notae sunt, exempla vero sunt facilia; nam esse Deum quid absolutum est, esse vero Creatorem respectivum. Ratio vero distinctionis est quia Deus ipse absoluta substantia est, et ut talis concipitur; qui vero non omnino concipitur prout in se est, potest etiam concipi modo respectivo, et ita utroque modo aliquid Deo attribuimus. Sed considerandum est hic non esse sermonem de relationibus ad intra, quae verae et reales sunt, et intra ipsum Deum suos terminos habent, et ideo ad intra dicuntur; excluduntur autem a praesenti consideratione, tum quia non conveniunt Deo ut unus est, sed ut trinus, tum etiam quia non pertinent proprie ad attributa Dei, ut infra libro quarto de Trinitate dicturi sumus.

13. Omissis ergo relationibus Dei realibus quae sunt ad intra. — Praedicata relativa hic dicuntur quae aliquo modo dicunt relationem ad creaturas. Circa quae est ulterius advertendum quaedam talia esse ut necessario Deo conveniant, etiam si relationes ad creaturam dicere videantur; alia vero non necessario

Escritura es muy otra cuando dice que Dios nos ama, que lo sabe todo y cosas similares. Asimismo, de esa sentencia se siguen muchos absurdos en la materia de la Trinidad, como que en Dios no habría propiamente Verbo, amor, ni procesión del entendimiento y la voluntad; pues aunque estos sean rasgos nocionales, involucran de tal modo lo esencial que, si lo esencial no fuera propio, tampoco lo nocional podría serlo; además de otras óptimas razones que hace Santo Tomás contra esa sentencia en el citado art. 2 de la q. 13.

10. Responde, pues, Santo Tomás. — Responde, pues, Santo Tomás en la citada cuestión 13, artículo 3, que en estas voces pueden considerarse dos cosas: la realidad formalmente significada (por ejemplo, la sabiduría o la justicia) y el modo de significar (a saber, que se signifiquen en concreto, como *Justo* o *Sabio*, o en abstracto, como *Sabiduría* o *Justicia*). Por lo que toca, pues, a la realidad significada, estos atributos están verdadera y propiamente en Dios, y así se predican de Él verdadera y propiamente. Pues la perfección de la justicia y de la sabiduría está formalmente en Él, porque son perfecciones que en su concepto formal no involucran imperfección. Pues aunque hayan sido tomadas de las criaturas, sin embargo son abstraídas por nosotros y concebidas de un modo más elevado según sus formalidades, separándolas del ser creado; y al concebirlas según sí mismas, de ese modo las atribuimos a Dios verdadera y propiamente. Pero en cuanto al *modo de significar* (dice Santo Tomás), nuestras voces, al igual que nuestros conceptos, retienen siempre alguna metáfora. Porque significan o en concreto o en abstracto: en concreto significan a modo de composición (lo cual no existe propiamente en Dios); y las abstractas significan a modo de forma (lo cual también involucra imperfección). Se atribuyen, sin embargo, estas cosas a Dios para que mediante los términos concretos se signifique su perfección consumada, y mediante los abstractos, su simplicidad. Y por ello, en estas voces,

Deo conveniunt, quia absolute possunt non convenire, et ideo lato modo dicuntur convenire contingenter, vel potius libere. Prioris generis est omnipotentia, idea seu ratio rei factibilis, scientia simplicis intelligentiae creaturarum et similia. Posterioris generis sunt Creatio, et Dominium. Quamvis ergo omnia haec possint comprehendi sub attributis respectivis, et interdum ita loquantur theologi, nihilominus nos priora sub absolutis comprehendimus (ut iterum libr. 2 dicemus), quia re vera important aliquam absolutam Dei perfectionem illi convenientem necessario, quamvis per modum relationis seu respectus transcendentalis significent. Alia vero quae contingentia sunt, proprie dicuntur in praesenti praedicata relativa, et sub attributis nos illa comprehendimus; licet non desint theologi qui nolint ea vocare attributa, quae est contentio de sola voce et nulla est ratio vel necessitas quae cogat ad excludenda illa, ut l. 4 de Trinitate commodius dicemus.

14. Respectiva bifariam considerari possunt. — Rursus vero haec attributa respectiva duplicia sunt: quaedam ex aeternitate Deo convenientia; nam de illo possent ab aeterno praedicari si ab aeterno fuisset qui tales propositiones formaret; et Deus ipse de se illa cognovit ab aeterno, licet non modo respectivo nec imperfecto; talia sunt: praescientia, praedestinatio, praefinitio, Providentia et similia. Alia vero sunt quae de Deo ex tempore vere dici incipiunt, ut esse Creatorem, Dominum, etc., quae ante mundi creationem de Deo non possunt vere enuntiari. Ratio utriusque partis est quia priora dicunt relationem fundatam in solo actu immanenti Dei, qui aeternus est, et ideo re ex aeternitate Deo conveniunt; posteriora vero fundantur in actione transeunte, quae non est donec aliquid ad extra fiat, et quia hoc incipit esse in

respecto al modo de significar, parece retenerse alguna metáfora. Pero esto no debe entenderse como si se pensara que tales nombres, por esta causa, no se dicen de Dios simple y propiamente, pues el nombre es propio por la realidad que significa, no por el modo de significar: ya que no significa ese modo directamente ni se impone para ello, sino para significar aquello que es "tal", o que es "perfecto" o "simple". Todas estas cosas, de suyo, prescinden de las imperfecciones de la composición o de la información [de la materia], aunque en las cosas que nosotros experimentamos no se encuentren sin esas imperfecciones; y por eso, respecto al modo de concebir y hablar, parecemos involucrar siempre ese modo imperfecto.

11. Algunos atributos positivos o afirmativos se dicen propiamente de Dios. — Así pues, consta que hay algunos atributos afirmativos o positivos que se dicen de Dios propiamente. En cuanto a los Padres, que a veces parecen atribuir impropiedad a estos nombres con los que significamos estos atributos, lo entienden respecto a nuestro modo de hablar, acomodado a nuestro modo de concebir, no respecto a las realidades mismas. Algunos añaden también que lo que los Padres quisieron decir en esos pasajes es que las perfecciones significadas por estas voces no convienen a Dios según la misma razón por la que se encuentran en las criaturas, sino de un modo más alto y excelente. Pero esto puede entenderse de dos o tres maneras. Primero: que tal perfección no sea del todo de la misma razón [esencia] en Dios y en las criaturas. Y esto es claramente verdaderísimo, pero no basta. Pues, ¿quién dudaría de que la sabiduría increada de Dios es de una razón distinta y más excelente que la sabiduría humana? Sin embargo, esto precisamente no es suficiente para afirmar que estas voces se atribuyan a Dios impropiamente. Pues tampoco la sabiduría angélica es de la misma razón que la humana, y eso no basta para que digamos que atribuimos impropiamente a los ángeles el nombre de "sabiduría"; ni para que digamos que

tempore, ideo praedicata inde resultantia ex tempore etiam de Deo dicuntur.

15. Cur tot et non plura numerentur Dei praedicata. — Sub iis ergo divisionibus tota latitudo attributorum Dei sufficienter comprehenditur. Cur autem tot et non plura numerentur Dei praedicata seu attributa, multi existimant solum esse quia haec sufficiunt ad Dei explicandam naturam et perfectionem, quatenus in hac vita concipi potest, et de facto a theologis et sapientibus non sunt plura excogitata. Nam ex parte Dei possent haec in infinitum multiplicari, cum ille infinitus sit. Et licet sit una simplicissima essentialis perfectio, ut mox dicemus, tamen quamdiu non concipitur prout in se est, potest infinitis conceptibus et modis inadaequatis concipi, et ita possent attributa ejus in infinitum multiplicari. Sed licet hoc aliquo modo verum sit, considerando perfectionem divinam ut participabilem a creatura et sub tali respectu, ratione cujus ideae seu exemplaria divina in infinitum multiplicari possunt in ordine ad creaturas possibiles; nihilominus attributa illa Dei quae naturam ejus et essentiam ac perfectionem absolute declarant, certam aliquam rationem habere possunt ob quam tot et non plura numerentur. Quia in primis divisio illa attributorum in negativa et affirmativa adaequata est ex oppositione membrorum. Deinde negativa attributa tot multiplicanda fuerunt quot sufficere possent ut intelligamus excludi a Deo omnes imperfectiones creaturarum, quod sufficienter fit per ea quae numeravimus. Nec in his negativis praedicatis est alia exigenda ratio. Nam sine dubio possunt in infinitum multiplicari si formae creaturarum vel genera et species de Deo negarentur; tamen illud supervacaneum esset et extra rationem scientiae et artis. Quod autem illa attributa negativa quae

"animal" se dice impropiamente del hombre porque este es un animal más excelente que los demás. Por tanto, de un segundo modo podría entenderse que se dice "impropiamente" porque la sabiduría de Dios es tal que no tiene ninguna conveniencia formal con la sabiduría del hombre, ni puede abstraerse de ambas un concepto común, sino que el mismo nombre se atribuye a ambas solo por una cierta proporcionalidad. Pero esto es demasiado, y en rigor estimo que es falso, como dije más largamente en la disputa vigésima octava de la *Metafísica*. Así pues, de un tercer modo esto puede entenderse solo por razón de la excelente analogía que hay entre Dios y las criaturas en todos estos atributos, los cuales están en Dios por esencia y (por así decirlo) según una plenitud fontal, mientras que en las criaturas están según una cierta participación y dependencia esencial de Dios; y este sentido es verdadero, como mostré en el lugar citado.

12. División de los predicados de Dios que son afirmativos en absolutos y respectivos. — En tercer lugar, los predicados de Dios, especialmente los afirmativos, pueden distinguirse principalmente en absolutos y respectivos. Las razones de estos nombres son bastante conocidas y los ejemplos fáciles: pues "ser Dios" es algo absoluto, mientras que "ser Creador" es respectivo. La razón de la distinción es que Dios mismo es una sustancia absoluta y como tal se concibe; pero quien no es concebido del todo tal como es en sí mismo, puede ser concebido también de modo respectivo, y así atribuimos algo a Dios de ambos modos. Pero debe considerarse que aquí no se habla de las relaciones *ad intra* [internas], que son verdaderas y reales, y tienen sus términos dentro de Dios mismo, y por ello se dicen "hacia dentro"; estas quedan excluidas de la presente consideración, tanto porque no convienen a Dios en cuanto es uno, sino en cuanto es Trino, como porque no pertenecen propiamente a los atributos de Dios, como diremos más abajo en el libro cuarto sobre la Trinidad.

supra numeravimus recte distincta fuerint, inde intelligi potest quod aliquid removetur per unumquodque illorum quod non removetur per reliqua: quod vero ad praedictum finem sufficiant, ex dicendis lib. seq. constabit.

16. Annotatio circa affirmativa Dei attributa. — Circa affirmativa autem attributa advertendum est illa quae involvunt relationem liberam ad creaturas non esse formaliter essentialia Deo, ut loquitur Divus Thomas quaest. 3 *De Veritate*, artic. 2, ad secundum, quia ratione illius respectus quem important quasi accidentaliter praedicantur; et ideo juxta diversitatem horum respectuum illa multiplicari possunt, sicut dicuntur multiplicari plures ideae vel decreta libera Dei. Alia vero attributa quae necessario et absolute Deo conveniunt, quaedam intelligi possunt ad modum praedicatorum essentialium et per proportionem ad ea quae in substantiis creatis a nobis distinguuntur in linea praedicamentali; et hujusmodi sunt illa quae in capite 3 a nobis posita sunt, quae non numerantur plura quia nos non distinguimus in substantiis plures rationes formales communes substantiis creatis per modum generis, quae possint Deo formaliter etiam et proprie attribui secundum abstractiores conceptus analogos. Illa ergo sunt: *Ens*, *Substantia*, *Vivens*, *Spiritualis*, *Intellectualis*; et hic est proximus gradus in quo intelligitur Deus habere excellentiam suam. Alia vero sunt praedicata quae videntur attribui Deo per modum proprietatum, et quaedam tribuuntur tanquam consequentia rationem entis, ut sunt transcendentia, de quibus jam dictum est. Alia, ut consequentia talem essentiam, et omnia reducuntur ad tria, scilicet: *Scientiam, Voluntatem et Potentiam agendi*; nam reliqua vel negationem includunt, vel sub his continentur, ut videbimus. Haec autem ideo sic

13. Omitidas, pues, las relaciones reales de Dios que son hacia dentro. — Se llaman aquí predicados relativos a aquellos que de algún modo expresan una relación hacia las criaturas. Sobre los cuales debe advertirse además que algunos son tales que convienen a Dios necesariamente, aunque parezcan expresar relaciones hacia la criatura; otros, en cambio, no convienen a Dios necesariamente, porque absolutamente podrían no convenirle, y por ello en sentido amplio se dice que convienen de forma contingente, o mejor dicho, libre. Del primer género son la omnipotencia, la idea o razón de la cosa factible, la ciencia de simple inteligencia de las criaturas y similares. Del segundo género son la Creación, y el *Dominio*. Por lo tanto, aunque todas estas cosas puedan comprenderse bajo los atributos respectivos, y a veces los teólogos hablen así, no obstante, nosotros comprendemos las primeras bajo los [atributos] absolutos (como diremos de nuevo en el libro 2), porque en realidad importan alguna perfección absoluta de Dios que le conviene necesariamente, aunque la signifiquen por modo de relación o de respeto trascendental. En cambio, las otras que son contingentes se llaman propiamente en el presente "predicados relativos", y nosotros las comprendemos bajo los atributos; aunque no falten teólogos que no quieran llamarlos "atributos", lo cual es una disputa de puras palabras y no hay razón ni necesidad que obligue a excluirlos, como diremos más cómodamente en el libro 4 sobre la Trinidad.

14. Los [atributos] respectivos pueden considerarse de dos maneras. — A su vez, estos atributos respectivos son dobles: algunos convienen a Dios desde la eternidad; pues podrían predicarse de Él desde la eternidad si desde la eternidad hubiera existido quien formara tales proposiciones; y Dios mismo los conoció de sí desde la eternidad, aunque no de modo respectivo ni imperfecto; tales son: la presciencia, la predestinación, la predefinición, la Providencia y similares. Otros, en cambio, son los que empiezan a decirse de Dios

numerantur a nobis, quia in intellectuali natura has proprietates invenimus et non plures.

CAPUT X

AN DIVINA ATTRIBUTA DISTINGUANTUR IN RE AB ESSENTIA DEI.

1. Thema difficultatis exponitur. — In hac quaestione sermo est de attributis quatenus aliquid reale et positivum in Deo ponunt et ponere concipiuntur; nec enim de negativis vel relationibus rationis dubitari potest quomodo distinguantur ab essentia Dei, quia cum nihil formaliter sint, non possunt habere realem identitatem cum essentia nec propriam distinctionem positivam (ut sic dicam ex parte termini), sed negative dici possunt non habere identitatem. Loquor autem formaliter de relatione vel negatione; nam si per illa circumscribitur vel indicatur perfectio aliqua quae sit fundamentum relationis vel negationis, in illa poterit habere locum proposita quaestio. In qua in primis supponimus tanquam de fide certum perfectiones illas quae formaliter attribuuntur Deo eique vere insunt, non esse res distinctas realiter ab ipsamet substantia Dei: ita supponunt omnes theologi sine controversia, et a fortiori probabitur ex his quae infra dicemus. Unde sententia cujusdam Gualteri, quem ferunt posuisse attributa haec realiter distincta ab essentia (intellecta ut sonat de propria distinctione reali), haeretica est; et contra omnem rationem naturalem, ut constat ex his quae diximus disputatione 30 *Metaphysicae*, sectione 5. Est etiam contra definitiones fidei, ut ex nunc dicendis constabit, et a fortiori probari potest ex his quibus infra lib. 3 *de Trinitate* ostendemus relationes vel personas divinas non distingui realiter ab essentia Dei.

verdaderamente en el tiempo, como ser Creador, Señor, etc., los cuales no pueden enunciarse de Dios con verdad antes de la creación del mundo. La razón de ambas partes es que los primeros expresan una relación fundada en el solo acto inmanente de Dios, que es eterno, y por ello le convienen de hecho desde la eternidad; los segundos, en cambio, se fundan en la acción transeúnte, que no existe hasta que algo se hace hacia afuera, y porque esto empieza a ser en el tiempo, por ello los predicados resultantes de ahí se dicen de Dios también en el tiempo.

15. Por qué se enumeran tantos predicados de Dios y no más. — Bajo estas divisiones, pues, queda suficientemente comprendida toda la amplitud de los atributos de Dios. En cuanto a por qué se enumeran tantos y no más predicados o atributos de Dios, muchos consideran que es solo porque estos bastan para explicar la naturaleza y perfección de Dios en la medida en que puede ser concebida en esta vida y, de hecho, los teólogos y sabios no han ideado más. Pues por parte de Dios, estos podrían multiplicarse hasta el infinito, ya que Él es infinito. Y aunque sea una sola y simplicísima perfección esencial, como diremos pronto, sin embargo, mientras no sea concebida tal como es en sí misma, puede ser concebida mediante infinitos conceptos y modos inadecuados, y así podrían multiplicarse sus atributos hasta el infinito. Pero aunque esto sea de algún modo cierto, considerando la perfección divina como participable por la criatura y bajo tal respecto, por razón de cuyas ideas o los ejemplares divinos pueden multiplicarse hasta el infinito en orden a las criaturas posibles; no obstante, aquellos atributos de Dios que declaran su naturaleza, su esencia y su perfección de manera absoluta, pueden tener una razón cierta por la cual se enumeren tantos y no más. Porque, en primer lugar, esa división de los atributos en negativos y afirmativos es adecuada por la oposición de sus miembros. Luego, los atributos negativos debieron multiplicarse tanto como fuera suficiente para que

entendamos que se excluyen de Dios todas las imperfecciones de las criaturas, lo cual se logra suficientemente mediante los que hemos enumerado. No debe exigirse otra razón en estos predicados negativos. Pues, sin duda, podrían multiplicarse al infinito si se negaran de Dios las formas de las criaturas o sus géneros y especies; sin embargo, eso sería superfluo y ajeno a la lógica de la ciencia y el arte. Que aquellos atributos negativos que enumeramos arriba fueron rectamente distinguidos puede entenderse del hecho de que mediante cada uno de ellos se remueve algo que no se remueve mediante los restantes; y que bastan para el fin predicho constará por lo que se dirá en el libro siguiente.

16. Anotación sobre los atributos afirmativos de Dios. — Sobre los atributos afirmativos, debe advertirse que aquellos que involucran una relación libre hacia las criaturas no son formalmente esenciales a Dios, como dice Santo Tomás (cuestión 3 *De Veritate*, art. 2, respuesta a la segunda objeción), porque por razón de ese respeto [relación] que importan, se predican casi accidentalmente; y por ello, según la diversidad de estos respectos, pueden multiplicarse, del mismo modo que se dice que se multiplican las diversas ideas o decretos libres de Dios. En cambio, respecto a los otros atributos que convienen a Dios necesaria y absolutamente, algunos pueden entenderse a modo de predicados esenciales y por proporción a aquellos que en las sustancias creadas distinguimos nosotros en la línea predicamental; y de este tipo son los que hemos puesto en el capítulo 3, los cuales no se enumeran en mayor número porque nosotros no distinguimos en las sustancias más razones formales comunes a las sustancias creadas a modo de género que puedan atribuirse a Dios formal y propiamente según conceptos análogos más abstractos. Estos son, pues: *Ente, Sustancia, Viviente, Espiritual, Intelectual;* y este es el grado más próximo en el que se entiende que Dios posee su excelencia. Otros, en cambio, son predicados que parecen atribuirse a Dios a modo de propiedades, y

2. Sententia Scoti. — Fundamenta Scoti. — Hoc ergo supposito, est celebris sententia Scoti (1 *Sent.*, dist. 8, quaest. 4); et sumitur a simili ex his quae tractat de distinctione inter essentiam et relationem divinam in 1 *Sent.*, dist. 2, quaest. 7. Ille ergo asserit attributa distingui ab essentia, non quidem realiter actualiter, nec ratione tantum, sed formaliter, quam voluit esse distinctionem mediam inter realem et rationis. Verumtamen de sensu Scoti incertum est qualem posuerit hanc distinctionem formalem; nam verba quibus utitur aequivoca sunt et possent ad sensum meliorem trahi, quo communiter intelliguntur. Ejus tamen sectatores communiter nolunt aliquam interpretationem admittere; sed omnino volunt hanc esse actualem distinctionem ante omne opus intellectus, ut verba Scoti interdum sonant, et illam attribuunt divinis attributis comparatione essentiae. Ut autem Scotus probet sententiam suam, prius ostendit distinctionem attributorum inter se, deinde concludit distinctionem eorum ab essentia. Fundamenta prioris partis sumuntur ex modo loquendi et concipiendi, quia negamus unum attributum de alio, ut intellectum de voluntate, justitiam de misericordia; ergo signum est inter se distingui ante operationem intellectus. Nam affirmatio vel negatio non est vera quia a nobis concipitur vel profertur, sed quia vera est in se, ideo vere profertur. Veritas autem illa pendet ex distinctione; nam haec significatur per illam negationem. Ergo fundamentum alterius partis seu illationis —nimirum, si attributa inter se distinguuntur, etiam ab essentia distingui— est quia, licet in Trinitate non teneat illatio propter oppositionem relationum, in absolutis est optima, nam in illis locum habet illud principium: *Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*. Unde e contrario etiam est verum: quae non sunt idem inter se, nec uni tertio esse idem. Si ergo intellectus et voluntas inter se

algunos se atribuyen como consecuencia de la razón de ente, como son los trascendentales, sobre los cuales ya se ha dicho. Otros [se atribuyen] como consecuencia de tal esencia, y todos se reducen a tres, a saber: la *Ciencia,* la *Voluntad* y la *Potencia de obrar*; pues los restantes, o bien incluyen una negación, o están contenidos bajo estos, como veremos. Y estos se enumeran así por nuestra parte porque en la naturaleza intelectual encontramos estas propiedades y no más.

CAPÍTULO X

SI LOS ATRIBUTOS DIVINOS SE DISTINGUEN EN LA REALIDAD DE LA ESENCIA DE DIOS.

1. Se expone el tema de la dificultad. — En esta cuestión se trata de los atributos en cuanto que ponen, y se concibe que ponen, algo real y positivo en Dios; pues no cabe duda sobre cómo se distinguen de la esencia de Dios los atributos negativos o las relaciones de razón, ya que, al no ser nada formalmente, no pueden tener una identidad real con la esencia ni una distinción positiva propia (por así decirlo, de parte del término), sino que solo negativamente puede decirse que "no tienen identidad". Hablo formalmente de la relación o la negación; pues si mediante ellas se circunscribe o indica alguna perfección que sea el fundamento de la relación o negación, en dicha perfección podrá tener lugar la cuestión propuesta. En la cual, en primer lugar, suponemos como cierto por fe que aquellas perfecciones que se atribuyen formalmente a Dios y están verdaderamente en Él, no son cosas distintas realmente de la misma sustancia de Dios: así lo suponen todos los teólogos sin controversia, y se probará con mayor razón por lo que diremos más abajo. Por lo cual, la sentencia de un tal Gualterio —de quien dicen que sostuvo que estos atributos están realmente distinguidos de la esencia (entendida tal distinción, según suena, como una distinción real propia)— es herética; y va

distinguuntur, etiam ab essentia distinguuntur eodem genere formalis distinctionis.

3. Opinio Auctoris. — Dicendum vero est primo: attributa divina in re non distingui actu ab essentia divina. Haec est communis sententia theologorum in 1 [Sent.], dist. 2, ubi D. Thomas, Durandus, Aegidius, Richardus, Gregorius et Gabriel; item Bonaventura, Major, Albertus, et Marsilius q. 12; Alensis 1. p., quaest. 48, m. 3; Henricus Quodlib. 5, q. 1, et Quodlib. 13, q. 1, et in *Summa* art. 31, q. 4; Cajetanus *De ente et essentia* q. 12 et 1. p., q. 13, art. 4, ubi etiam D. Thomas idem sentit, et aliis locis quae cap. sequenti commemorabo. Favent multum huic sententiae Sancti Patres, quos ex parte retuli in *Metaphysica*, disput. 30, sect. 5 et 6; et in capite sequenti alios referam. Et in Scripturis habet haec veritas fundamentum, quatenus in eis dicitur Deus esse ipsa sapientia, caritas, veritas, etc. Unde dixit optime Dionysius cap. 2, *De Divin. Nom.* et cap. 11: *Unum Deus est, quia omnia unice est, secundum unicam eminentiam unitatis*. Et Gregorius Nyssenus libro *Ad Ablavium* in fine: *Omnem circa essentiam diversitatem rejicit divina, simplex et variationis inscia natura*. Basilius epist. 80: *Quaecumque nomina divina protuleris, unum est perpetuo quod significatur*. Quod recte declarant verba Boetii lib. *De Trinitate* in fine: *Hoc vere unum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud praeter id quod est*.

4. Rationes ad hanc sententiam confirmandam. — Rationes ad hanc sententiam confirmandam adduxi dicta disput. 30, *Metaphys.*, sect. 5 et 6. Summa earum est: quia omnis distinctio actualis in re est aut realis propria aut modalis, neque alia vera distinctio actualis cogitari potest; sed neutra illarum potest intervenire inter attributa Dei et ejus essentiam, ergo. Majorem probavi et declaravi latius 1 tomo *Metaphys.*, disp. 7,

sectione 1. Videturque per se manifesta; nam si duo sunt actu inter se distincta, vel ita comparantur ut unionem realem in re non habeant (et sic necesse est esse res distinctas, quia nec sunt unum nec unita realiter; ergo distinguuntur ut duae res, ergo distinguuntur realiter in toto rigore); idemque est si ita sint unitae ut, dissoluta unione, utraque manere possit in sua entitate, ut per se constat. Si vero ita comparantur ut necessario sint conjunctae, necesse est unam ad aliam comparari ut modum ejus, vel utramque ad unum tertium in quo uniantur, quia in omni composito simili oportet supponi aliquam propriam entitatem quae sit fundamentum cujuscumque modi; et sic consurgit distinctio modalis. Nec potest aliud genus actualis distinctionis in re ipsa excogitari, nec fingi aliud genus entis quod in re ipsa sit. Unde si aliqua, quae in re sunt idem, concipimus ut duo (quorum neutrum est modus alterius nec ens omnino distinctum), plane sunt unita seu unum, nec distinguuntur in re sed per rationem; nec intelligi potest quomodo unum in re afficiat aliud, sed solum nostro concipiendi modo.

5. Minor autem. — Minor autem (scilicet neutro ex his modis posse attributa distingui ab essentia) probatur primo de distinctione reali, quia jam supponimus ex fide non esse in Deo realem distinctionem inter absoluta, ut infra tractando de Trinitate aperte confirmabimus. Imo ibi ostendemus esse de fide absoluta non distingui realiter a relativis, multo ergo minus absoluta ab absolutis. Denique a fortiori id patebit ex probatione alterius partis. Secundo ergo probatur de modali distinctione a posteriori, quia non potest esse sine aliqua compositione, quam admittere in divina natura non possumus, cum Concilium Lateranense [IV] in cap. *Firmiter* definiat substantiam Dei esse omnino simplicem. Est enim evidens non posse dici omnino simplicem

contra toda razón natural, como consta por lo que dijimos en la disputa 30 de la *Metafísica*, sección 5. Va también contra las definiciones de la fe, como constará por lo que se va a decir ahora, y puede probarse con mayor fuerza por aquello con lo que mostraremos más adelante, en el libro 3 sobre la Trinidad, que las relaciones o personas divinas no se distinguen realmente de la esencia de Dios.

2. La sentencia de Escoto. — Fundamentos de Escoto. — Supuesto esto, es célebre la sentencia de Escoto (1 *Sent.*, dist. 8, q. 4); la cual se toma por analogía de lo que trata sobre la distinción entre la esencia y la relación divina en el libro 1, dist. 2, q. 7. Él afirma, pues, que los atributos se distinguen de la esencia, no ciertamente de manera real y actual, ni solo de razón, sino *formalmente*, la cual quiso que fuera una distinción intermedia entre la real y la de razón. No obstante, sobre el sentido de Escoto no es seguro qué clase de distinción formal propuso; pues las palabras que utiliza son equívocas y podrían llevarse hacia un sentido mejor, que es como comúnmente se entienden. Sin embargo, sus seguidores por lo común no quieren admitir interpretación alguna, sino que sostienen tajantemente que esta es una distinción actual previa a toda operación del entendimiento, como a veces suenan las palabras de Escoto, y la atribuyen a los atributos divinos en comparación con la esencia. Para que Escoto pruebe su sentencia, primero muestra la distinción de los atributos entre sí, y luego concluye la distinción de estos respecto a la esencia. Los fundamentos de la primera parte se toman del modo de hablar y concebir, ya que negamos un atributo del otro, como el entendimiento de la voluntad, o la justicia de la misericordia; por tanto, es señal de que se distinguen entre sí antes de la operación del entendimiento. Pues una afirmación o negación no es verdadera porque sea concebida o proferida por nosotros, sino que, porque es verdadera en sí misma, por eso se profiere con verdad. Y esa verdad depende de la distinción; pues esta es significada por aquella negación.

rem illam quae praeter suam entitatem habet realem modum in re ipsa distinctum ab alia re quae per illum modificatur.

6. Quorumdam responsio. — Dicunt vero aliqui non esse compositionem inter duo distincta nisi unum ut actus et aliud ut potentia comparentur; essentiam vero et attributa non ita comparari, sed ut purus actus, qui sicut ab intrinseco et ex se habet necessitatem essendi, ita ex se eadem necessitate habet modum ita essendi. Sed hoc nulla ratione satisfacere potest: quia si nomine potentiae intelligatur talis potentia quae possit esse et non esse sub actu, haec non est necessaria ad compositionem. Nam supposita distinctione reali seu actuali inter intellectum et substantiam animae, vera est compositio ex illis, et substantia animae habet potentiam ad recipiendam talem proprietatem, sive possit ab ea separari sive non (etiam de potentia absoluta); hoc enim posterius est et accidentarium ad compositionem. Si vero intelligatur nomine potentiae omnis capacitas actus, intelligi nullo modo potest quod substantia quae potest esse sapiens (et per suam entitatem non est sapiens, sed per modum aut formam illi additam constituitur sapiens) non comparetur ad sapientiam ut potentia ad actum; et e converso, quod sapientia talis ad talem substantiam non se habeat ut actus ad potentiam; nam formaliter constituit talem rem sapientem. Denique si illa sunt in re distincta, inquiro an sint in re unita necne: si non sunt unita, non constituunt unum, nec una res illarum poterit aliam denominare sapientem vel quid simile; vel si fingatur denominatio, erit per juxtapositionem et aggregationem, quae multo major est imperfectio quam compositio. Si vero sunt unita, necessario componunt; quia compositio non est nisi distinctorum unio.

Por tanto, el fundamento de la otra parte o inferencia —a saber, que si los atributos se distinguen entre sí, también se distinguen de la esencia— es que, aunque en la Trinidad no se sostenga tal inferencia debido a la oposición de las relaciones, en los atributos absolutos es óptima, pues en ellos tiene lugar aquel principio: *Lo que es idéntico a un tercero, es idéntico entre sí*. De donde también es verdadero lo contrario: lo que no es idéntico entre sí, tampoco es idéntico a un tercero. Si, pues, el entendimiento y la voluntad se distinguen entre sí, también se distinguen de la esencia por el mismo género de distinción formal.

3. Opinión del Autor. — Debe decirse, en primer lugar, que los atributos divinos no se distinguen en la realidad (*in re*) de hecho (*actu*) de la esencia divina. Esta es la sentencia común de los teólogos en el libro 1 [de las Sentencias], dist. 2, donde están Santo Tomás, Durando, Egidio, Ricardo, Gregorio y Gabriel; igualmente Buenaventura, [Juan] Mayor, Alberto y Marsilio (q. 12); Alejandro de Hales (I parte, q. 48, m. 3); Enrique [de Gante] (Quodlibet 5, q. 1, y Quodlibet 13, q. 1, y en la *Suma* art. 31, q. 4); Cayetano (*Sobre el ente y la esencia* q. 12 y I parte, q. 13, art. 4), donde también Santo Tomás siente lo mismo, y en otros lugares que conmemoraré en el capítulo siguiente. Favorecen mucho esta sentencia los Santos Padres, a quienes en parte cité en la *Metafísica*, disputa 30, secciones 5 y 6; y en el capítulo siguiente citaré a otros. Y en las Escrituras tiene esta verdad su fundamento, en cuanto en ellas se dice que Dios es la sabiduría misma, la caridad misma, la verdad, etc. Por lo cual dijo óptimamente Dionisio (cap. 2 de *Los Nombres Divinos* y cap. 11): *Dios es uno, porque es todas las cosas de manera única, según la única eminencia de la unidad*. Y Gregorio Niseno en el libro *A Ablavio*, al final: *La naturaleza divina, simple e ignorante de variación, rechaza toda diversidad en torno a la esencia*. Basilio, epístola 80: *Cualesquiera nombres divinos que pronuncies, aquello que se significa es perpetuamente uno*. Lo cual declaran

rectamente las palabras de Boecio en su libro *Sobre la Trinidad*, al final: *Esto es verdaderamente lo uno, en lo que no hay número alguno, nada en ello hay distinto de lo que es*.

4. Razones para confirmar esta sentencia. — Aduje las razones para confirmar esta sentencia en la citada disputa 30 de la *Metafísica*, secciones 5 y 6. La suma de ellas es: porque toda distinción actual en la realidad es, o bien real propia, o bien modal, y no puede pensarse ninguna otra verdadera distinción actual; pero ninguna de ellas puede intervenir entre los atributos de Dios y su esencia; por lo tanto. Probé y declaré la [premisa] mayor más ampliamente en el tomo 1 de la *Metafísica*, disp. 7, sección 1. Y parece manifiesta por sí misma; pues si dos cosas están de hecho distinguidas entre sí, o bien se comparan de modo que no tengan una unión real en la realidad (y así es necesario que sean cosas distintas, porque ni son una sola cosa ni están unidas realmente; por tanto, se distinguen como dos cosas, luego se distinguen realmente con todo rigor); y lo mismo ocurre si están de tal modo unidas que, disuelta la unión, cada una pueda permanecer en su entidad, como consta por sí mismo. Si, por el contrario, se comparan de modo que estén necesariamente conjuntadas, es necesario que una se compare con la otra como un modo suyo, o ambas con un tercero en el que se unan, porque en todo compuesto semejante conviene suponer alguna entidad propia que sea fundamento de cualquier modo; y así surge la distinción modal. No puede idearse otro género de distinción actual en la realidad misma, ni fingirse otro género de ente que exista en la realidad misma. Por lo cual, si algunas cosas que en la realidad son lo mismo las concebimos como dos (de las cuales ninguna es modo de la otra ni un ente del todo distinto), claramente están unidas o son una sola cosa, y no se distinguen en la realidad sino por la razón; ni puede entenderse cómo una cosa en la realidad afecta a la otra, sino solo según nuestro modo de concebir.

7. **Evasioni quae hic esse posset aditus praecluditur.** — Posset vero aliquis dicere hoc genus compositionis non dicere imperfectionem, quia talis distinctio non dicit imperfectionem; eo quod sit necessaria ut tales perfectiones possint esse in Deo secundum suas rationes formales, quae non possunt confundi in unam. Respondetur primo nobis esse satis quod repugnet definitioni fidei, qua decretum est Deum esse omnino simplicem. Deinde in tali compositione multiplex imperfectio cernitur: tum quia si justitia, verbi gratia, distinguitur in re ab essentia Dei, necesse est illam intelligere ut manantem ab essentia, et consequenter ut verum accidens (non quintum praedicabile, sed ut proprium); tum etiam quia substantia a qua esset tale accidens non esset in se infinite perfecta, quia non includeret formaliter omnem perfectionem simpliciter simplicem: unde posset intelligi perfectior substantia. Nec ex illa et talibus accidentibus seu proprietatibus posset intelligi coalescere unum summe perfectum, quia ex imperfectis non fit unum perfectissimum quo non possit intelligi perfectius. Has rationes latius proposuimus in *Metaphysicae* et iterum in tractatu de Trinitate tractandae sunt, comparando divinam essentiam cum relationibus, et ex sequentibus capitulis confirmabuntur. Quod vero in illa responsione supponitur, estque fundamentum contrariae sententiae —non posse has perfectiones attributorum Dei esse in rerum natura sine distinctione actuali inter se— falsum est, ut ostendemus c. 13. Et ideo usque ad illud differimus solutionem argumentorum quae in contrarium fieri solent; nam ante illam necessaria sunt quae in capite sequenti sunt tractanda.

CAPUT XI

UTRUM HAEC DIVINA ATTRIBUTA SINT DE ESSENTIA DEI, ITA UT DE ILLO ESSENTIALITER PRAEDICENTUR.

1. Identitas attributorum cum essentia propositam quaestionem non tollit. — Non satis est ostendisse identitatem ut inferatur ex ea essentialitas (ut sic dicam) seu quod unum sit de essentia alterius; nam infra videbimus relationes divinas non distingui in re ab essentia, et nihilominus non esse de essentia ejus; et spirationem activam non distingui in re a Paternitate et Filiatione, licet illis essentialis non sit. Quamvis ergo attributa non distinguantur ab essentia, adhuc superest quaestio an sint de essentia. Videntur itaque non esse de essentia, non solum in opinione Scoti (ex qua necessario id sequitur), sed etiam supposita sola distinctione rationis. Quia haec sufficit ut unum praedicatum dicatur esse extra essentiam aliquam, quando nostro modo intelligendi supponit illam plene constitutam. Sed ita est in praesenti, ergo. Major patet inductione non solum in exemplis adductis, sed etiam in transcendentibus, quae licet tantum distinguantur ratione ab ente, non dicuntur esse de essentia entis ut sic. Idem est de attributis negativis Dei respectu essentiae divinae. Ratio vero est quia quod est de essentia, nec ratione potest praescindi ab essentia; ergo si supponitur essentia constituta et concepta, reliquum quod ei attribuitur non potest esse de essentia. Minor autem, nimirum ita esse in praesenti, probatur: quia prius concipimus essentiam Dei ut constitutam praedicatis essentialibus supra annumeratis, et deinde concipimus attributa ut existentia circa naturam, sicut dixit Damascenus libro primo *De Fide*, cap. 4: non ergo ut essentialia. Denique hac ratione haec locutio est falsa in sensu formali: *Essentia est sapientia*, vel e contrario. Propter haec quidam dicunt attributa non

5. La [premisa] menor. — La menor (a saber: que por ninguno de estos modos pueden los atributos distinguirse de la esencia) se prueba, primero, respecto a la distinción real, porque ya suponemos por fe que no hay en Dios distinción real entre los atributos absolutos, como confirmaremos abiertamente más abajo al tratar de la Trinidad. Es más, allí mostraremos que es de fe que los atributos absolutos no se distinguen realmente de los relativos, mucho menos, pues, los absolutos de los absolutos. Finalmente, esto constará con mayor fuerza por la prueba de la otra parte. En segundo lugar, por tanto, se prueba respecto a la distinción modal *a posteriori*, porque esta no puede darse sin alguna composición, la cual no podemos admitir en la naturaleza divina, dado que el Concilio Letranense [IV], en el capítulo *Firmiter*, define que la sustancia de Dios es "omnímodamente simple". Es evidente, pues, que no puede llamarse "omnímodamente simple" a aquella realidad que, además de su propia entidad, posee en la realidad misma un modo real distinto de la otra realidad que es modificada por él.

6. Respuesta de algunos. — Dicen algunos, en efecto, que no hay composición entre dos cosas distintas a menos que se comparen como el acto y la potencia; pero que la esencia y los atributos no se comparan así, sino como un acto puro que, así como posee por sí mismo y desde su interior la necesidad de ser, así también posee por sí mismo y por la misma necesidad el modo de ser así. Pero esto no puede satisfacer de ningún modo: porque si por el nombre de "potencia" se entiende aquella capacidad que puede estar o no estar bajo el acto, tal cosa no es necesaria para la composición. Pues, supuesta una distinción real o actual entre el entendimiento y la sustancia del alma, hay una verdadera composición entre ellos, y la sustancia del alma tiene la potencia para recibir tal propiedad, pueda o no separarse de ella (incluso por potencia absoluta); pues esto último

includi in conceptu essentiae divinae, licet in re sint idem; in quam partem inclinat Capreolus, citandus capite sequenti. Ex qua sententia sequi videtur attributa formaliter sumpta non esse de essentia nec praedicari essentialiter; nam quod est de essentia non potest excludi a conceptu essentiae, etiam praecisive. Neque id quod est extra conceptum essentiae potest essentialiter praedicari.

2. Propria Dei attributa absoluta et positiva essentialiter de Deo praedicantur. — Nihilominus dicendum est propria Dei attributa absoluta et positiva praedicari de Deo essentialiter. Haec assertio sumitur ex Divo Thoma, 1 parte, qu. 13, articulo 2, ubi dicit nomina horum attributorum significare substantiam Dei, atque ita dici de Deo substantialiter. Sed hoc exponi potest per solam identitatem: nam spiratio, v. g., etiam dici potest praedicari de Deo Patre et Filio substantialiter, ut distinguitur contra accidentaliter. At hoc non habet locum, quia ipse D. Thomas statim a. 6 in corpore et ad 1, explicuit haec attributa praedicari essentialiter de Deo. Idem sumitur ex q. 3, art. 6, ubi docet haec non praedicari de Deo per accidens, nec per se secundo, sed per se primo, quod est praedicari essentialiter; et q. 5, art. 3, ait perfectionem illam, quam solent habere substantiae creatae per accidentia, habere Deum per suam essentiam; et quae de aliis solent praedicari accidentaliter, de ipso praedicari essentialiter, ut esse potentem, sapientem et alia hujusmodi.

3. Probatur auctoritate Patrum. — Haec est etiam communis doctrina Patrum. Dionysius capite secundo *De Divin. Nom.* ex professo ostendit Deum esse vitam, sapientiam et alia quae de illo dicuntur hoc modo in Scripturis, et omnia esse unam bonitatem, de qua sic inquit in initio capitis: *Ipsa quidem bonitas divina totam essentiam, quidquid tandem sit, definiens atque enuntians, a Scriptura sancta laudata est*. Omnia ergo

es posterior y accidental a la composición. Si, por el contrario, se entiende por "potencia" toda capacidad de acto, no puede entenderse de ningún modo que la sustancia que puede ser sabia (y que por su sola entidad no es sabia, sino que se constituye como tal por un modo o forma añadida a ella) no se compare con la sabiduría como la potencia con el acto; y viceversa, que tal sabiduría no se comporte respecto a tal sustancia como el acto respecto a la potencia; pues ella constituye formalmente a tal realidad como sabia. Finalmente, si estas cosas están distinguidas en la realidad, pregunto si están unidas en la realidad o no: si no están unidas, no constituyen un solo ser, ni una de esas realidades podrá denominar a la otra como "sabia" o algo similar; o si se finge tal denominación, será por yuxtaposición y agregación, lo cual es una imperfección mucho mayor que la composición. Si, en cambio, están unidas, necesariamente componen; porque la composición no es otra cosa que la unión de cosas distintas.

7. Se cierra el paso a una evasión que podría darse aquí. — Alguien podría decir que este género de composición no implica imperfección, porque tal distinción no dice imperfección; debido a que es necesaria para que tales perfecciones puedan estar en Dios según sus razones formales, las cuales no pueden confundirse en una sola. Se responde, primero, que nos basta con que esto repugne a la definición de fe, por la cual se decretó que Dios es omnímodamente simple. Además, en tal composición se percibe una múltiple imperfección: tanto porque si la justicia, por ejemplo, se distinguiera en la realidad de la esencia de Dios, sería necesario entenderla como emanando de la esencia y, por consiguiente, como un verdadero accidente (no como el quinto predicable, sino como un "propio"); como también porque la sustancia de la que procedería tal accidente no sería en sí misma infinitamente perfecta, ya que no incluiría formalmente toda perfección simplemente simple: de donde podría concebirse una sustancia más perfecta. Ni

de ella y de tales accidentes o propiedades podría entenderse que resulta un solo ser sumamente perfecto, porque de cosas imperfectas no se hace un único ser perfectísimo tal que no pueda concebirse nada más perfecto. Estas razones las propusimos más largamente en la *Metafísica* y de nuevo han de tratarse en el tratado de la Trinidad, comparando la esencia divina con las relaciones, y se confirmarán en los capítulos siguientes. En cuanto a lo que se supone en esa respuesta —y que es el fundamento de la sentencia contraria—, a saber, que estas perfecciones de los atributos de Dios no pueden existir en la naturaleza de las cosas sin una distinción actual entre sí, es falso, como mostraremos en el cap. 13. Y por ello diferimos hasta entonces la solución de los argumentos que suelen acerse en contra; pues antes de ella son necesarios los puntos que han de tratarse en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO XI

SI ESTOS ATRIBUTOS DIVINOS SON DE LA ESENCIA DE DIOS, DE MODO QUE SE PREDIQUEN DE ÉL ESENCIALMENTE.

1. La identidad de los atributos con la esencia no elimina la cuestión propuesta. — No basta haber mostrado la identidad para que de ella se infiera la "esencialidad" (por así decirlo) o que uno sea de la esencia del otro; pues más abajo veremos que las relaciones divinas no se distinguen en la realidad de la esencia y, no obstante, no son de su esencia; y que la espiración activa no se distingue en la realidad de la Paternidad y la Filiación, aunque no sea esencial a ellas. Por tanto, aunque los atributos no se distingan de la esencia, todavía queda la pregunta de si son "de la esencia". Parece, pues, que no son de la esencia, no solo según la opinión de Escoto (de la cual se sigue esto necesariamente), sino incluso supuesta la sola distinción de razón. Porque esta

significant unam perfectionem essentialem Dei, omnia ergo essentialiter dicuntur. Unde Augustinus 6 *De Trinitate*, capite 4, 6 et 7: *Hoc (inquit) est Deo esse, quod fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicatione vel multiplici simplicitate dixeris*. Et libr. 15, cap. 5: *Non est aliud sapientia, aliud essentia, cui hoc est esse quod sapientem esse*. Quod saepe in illis locis repetit: lib. 5, c. 8, 10 et 11; lib. 10, c. 11. Docuit hoc ipsum formalibus verbis Anselmus in *Monologion*, c. 16, ubi non solum ait haec omnia de Deo essentialiter dici, sed etiam omnia secundum unam considerationem et secundum unum modum dici; *quia idem (inquit) est quodlibet unum illorum, quod omnia sunt simul, sive singula*; ut cum dicitur justitia vel essentia, unum significat quod alia vel omnia simul, vel singula. Ubi non negat distinctionem rationis, sed inclusionem essentialem docet, quam in hoc capite et in duobus sequentibus explicabimus. Eamdem veritatem docuit Gregorius lib. 16 *Mor.*, cap. 20 [vel 21?]; Cyrillus Alex. lib. 1 *Thesau.*, cap. 8 et lib. 11, cap. 1; et Theodoretus lib. *De Divin. Decret.*, cap. de Principio. In hoc etiam sensu dixit Isidorus lib. 1 *De Summ. Bon.*, cap. 1, quod idem sentit Richardus de S. Victore lib. 1 *De Trinitate*, cap. 12 et 17. Idem habetur optime in libro *De Cognit. Verae Vitae*, cap. 7 (inter opera Augustini tom. 6). Denique Bernardus serm. 80 in *Cantica* et lib. 5 *De Consider.* contra Gilbertum Porretanum directe disputat; et ideo sententiam ejus latius referemus libro 3 de Trinitate.

4. Probatur ratione. — Ratione ostendimus late veritatem hanc disputatione 30 *Metaphysicae*, sectione 5. Nunc hoc brevi discursu uti possumus. Quia in primis nemo dubitare potest quin praedicata illa, quae secundum formalem rationem communem Deo et creaturis dicuntur essentialiter de substantiis

creatis, multo magis dicantur essentialiter de Deo; scilicet esse substantiam, viventem, spiritualem et intellectualem. Nam licet diverso modo dicantur de Deo et creaturis (quoad hoc quod in creaturis significant gradus diversos et limitatas differentias, in Deo vero unam simplicissimam rationem, ut Anselmus supra indicavit); tamen quoad rationem significandi seu indicandi essentiam, multo perfectiori modo sunt essentialiter in divina natura omnia illa praedicata quam in creaturis. Quia omnia dicunt unum esse simplicissimum Dei, quod per se ipsum est omnia illa. Rursus necessario concipere debemus illa praedicata habere aliquid in Deo proprium et peculiare illi, ratione cujus quamdam quidem peculiarem et singularem essentiam constituant, ab omnibus aliis distinctam, excellentiori modo essentialiter includentem omnia illa praedicata in sua ratione essentiali. Hic autem modus non est alius nisi quia omnia illa habet cum summa unitate et simplicitate per essentiam suam.

Alia enim dicuntur entia quia participant esse; Deus, quia essentialiter est suum esse. Aliae dicuntur substantiae completae quia subsistunt in naturis substantialibus, modo quodam proprio illis adjuncto; Deus, quia essentialiter est per se ac subsistit. Alia dicuntur vivere quia in se operando se movere possunt; Deus autem, quia per suam essentiam ita vivit, ut quidquid est perfectionis in actuali et interna operatione, per se essentialiter habeat. Et eodem modo est essentialiter intellectualis, per se ipsum et per puram quamdam actualitatem, longe altiori modo quam intellectuales creaturae. Ergo haec omnia praedicantur essentialiter de Deo; ergo et omnia attributa positiva eodem modo de ipso dicuntur. Patet haec ultima consequentia (reliqua enim satis evidenter videntur ostensa), quia per omnia attributa nihil aliud ei tribuitur nisi id quod in summa perfectione illius esse intellectualis

basta para que un predicado se diga que está "fuera" de una esencia determinada cuando, según nuestro modo de entender, la supone ya plenamente constituida. Y así ocurre en el caso presente; por lo tanto. La [premisa] mayor consta por inducción no solo en los ejemplos aducidos, sino también en los trascendentales, los cuales, aunque solo se distingan por la razón del ente, no se dicen que sean "de la esencia" del ente como tal. Lo mismo ocurre con los atributos negativos de Dios respecto a la esencia divina. La razón es que lo que es de la esencia no puede ser prescindido de la esencia ni siquiera por la razón; por lo tanto, si se supone la esencia ya constituida y concebida, lo restante que se le atribuye no puede ser de la esencia. La [premisa] menor, a saber, que así ocurre en el caso presente, se prueba porque primero concebimos la esencia de Dios como constituida por los predicados esenciales arriba enumerados, y después concebimos los atributos como existiendo "en torno" a la naturaleza, tal como dijo el Damasceno en el libro primero de *Sobre la fe*, cap. 4: por tanto, no como esenciales. Finalmente, por esta razón, esta locución sería falsa en sentido formal: *La esencia es la sabiduría*, o viceversa. Debido a esto, algunos dicen que los atributos no están incluidos en el concepto de la esencia divina, aunque en la realidad sean lo mismo; parte hacia la cual se inclina Capreolo, que será citado en el capítulo siguiente. De esta sentencia parece seguirse que los atributos tomados formalmente no son de la esencia ni se predican esencialmente; pues lo que es de la esencia no puede ser excluido del concepto de esencia, ni siquiera de forma precisiva. Ni aquello que está fuera del concepto de esencia puede predicarse esencialmente.

2. Los atributos propios de Dios, absolutos y positivos, se predican de Dios esencialmente. — No obstante, debe decirse que los atributos propios de Dios, absolutos y positivos, se predican de Dios esencialmente. Esta aserción se toma de Santo Tomás (I parte, q. 13, art. 2), donde dice que los nombres de estos atributos significan

per essentiam formalissime et unitissime continetur, ut explicando illa omnia attributa in particulari manifestius constabit.

5. Declaratur. — Hoc declarari potest ex summa perfectione et infinitate divinae naturae. Nam sapientia, v. g., vel includitur in essentiali conceptu Dei, vel non. Si includitur, ergo praedicatur essentialiter de illo, eademque ratio est de quolibet alio attributo vel perfectione absoluta quae in Deo formaliter existat. Si vero non includitur, ergo illud ens quod essentialiter est Deus, ex vi suae essentiae non est summe perfectum neque infinitum ens, quia non includit in suo esse essentiali omnem perfectionem possibilem. Dices satis esse quod includat quasi in radice, sicut essentia includit passionem. Sed contra: nam in primis hic modus imperfectus est respectu earum perfectionum quae dicuntur simpliciter simplices, quia melius est habere illas formaliter quam ullo alio modo. Unde ulterius respectu illarum est ille modus impossibilis, si haberi debent summo ac perfectissimo modo, et ideo necesse est ut in ipso esse per essentiam summe perfecto formaliter et essentialiter includantur. Et ideo recte dixit Gregorius Nyssenus libro *Ad Ablabium*: *Omnem circa essentiam diversitatem rejicit divina simplexque natura*. Et iterum: *Quod prorsus est infinitum, non aliqua quidem re definitur, aliqua vero non*. Quasi dicat omnia in sua essentiali ratione includere quae ad suam perfectionem pertinent. Et Richardus de S. Victore lib. 1 *De Trinitate*, cap. 17: *Quidquid (ait) in divino bono est, vere et summe unum est, nec ibi aliud et aliud esse potest, sed idem ipsum est totum quod est*. Sic etiam Bernardus lib. 5 *De Consid.*, cap. 7. Ex hoc principio, quod Deus cogitari debet optimo modo, concludit cogitandum esse cum summa et simplicissima inclusione omnium perfectionum quae de illo dicuntur. Idem ergo

la sustancia de Dios y, por tanto, se dicen de Dios "sustancialmente". Pero esto podría explicarse por la sola identidad: pues la espiración, por ejemplo, también puede decirse que se predica de Dios Padre y del Hijo "sustancialmente", en cuanto se distingue de "accidentalmente". Pero esto no procede [aquí], porque el mismo Santo Tomás, en el art. 6 (en el cuerpo y en la respuesta a la primera objeción), explicó que estos atributos se predican *esencialmente* de Dios. Lo mismo se toma de la q. 3, art. 6, donde enseña que estos no se predican de Dios por accidente, ni *per se* en segundo grado, sino *per se* en primer grado, lo cual es predicarse esencialmente; y en la q. 5, art. 3, dice que aquella perfección que las sustancias creadas suelen tener por accidentes, Dios la tiene por su esencia; y lo que de otros suele predicarse accidentalmente, de Él se predica esencialmente, como ser potente, sabio y otras cosas similares.

3. Se prueba por la autoridad de los Padres. — Esta es también la doctrina común de los Padres. Dionisio, en el capítulo segundo de *Los Nombres Divinos*, muestra de oficio que Dios es la vida, la sabiduría y las demás cosas que de este modo se dicen de Él en las Escrituras, y que todas son una única bondad, sobre la cual dice así al inicio del capítulo: *La misma bondad divina, definiendo y enunciando la totalidad de la esencia, sea cual fuere esta, ha sido alabada por la Sagrada Escritura*. Por tanto, todas significan una única perfección esencial de Dios, luego todas se dicen esencialmente. De ahí que Agustín, en el libro 6 de *La Trinidad*, capítulos 4, 6 y 7, diga: *Para Dios, lo mismo es ser que ser fuerte, o ser justo, o ser sabio, o cualquier otra cosa que digas de esa multiplicación simple o simplicidad múltiple*. Y en el libro 15, cap. 5: *No es una cosa la sabiduría y otra la esencia, para quien lo mismo es ser que ser sabio*. Lo cual repite a menudo en esos lugares: lib. 5, caps. 8, 10 y 11; lib. 10, cap. 11. Esto mismo enseñó con palabras formales Anselmo en el *Monologion*, cap. 16, donde no solo dice que todas estas cosas se dicen

dicimus de essentia Dei quatenus essentia est et quoad ea quae essentialiter includit; ergo omnes hae perfectiones essentialiter de Deo dicuntur. Et in capite sequenti latius afferemus rationem qua Bernardus utitur.

6. Objectio. — Responsio. — Sed dicet aliquis haec omnia recte probare de re ipsa, secundum quod est in se, non vero prout a nobis concepta. Itaque in re essentia Dei includit attributa, non vero ut a nobis concepta praecise ab attributis. Respondeo in his esse optimum argumentum a re ipsa ad eamdem ut objectam nostro conceptui. Suppono enim vere nos concipere divinam naturam veram et non fictam. Quia fieri non potest ut in re sic concepta non includantur omnia quae in re sunt de essentia ejus, quia secluso aliquo essentiali non manet essentia. Unde si in essentia sic concepta non includerentur attributa, etiam negando esset verum dicere has perfectiones non esse de essentia talis naturae sic conceptae; ergo vel ibi non concipitur vera divina natura, vel idem dici potest de divinitate in se; si ergo hoc posterius falsum est, etiam illud prius.

7. **Dubitandi ratio diluitur.** — Ad rationem ergo dubitandi in contrarium respondetur: cum de Deo praedicamus esse sapientem, justum et similia, licet ex parte subjecti concipiamus aliquid in quo intelligamus esse totam essentiam Dei, nihilominus per praedicatum non ei attribuere aliquid quod sit extra essentiam ejus, vel quod in ipso subjecto concepto essentialiter non includatur: sed explicari et distincte enuntiari quod in essentia subjecti confuse tantum concipiebatur. Sicut cum dicimus: *Homo est rationalis*, non praedicamus aliquid quod sit extra essentiam hominis, sed explicite praedicamus aliquid quod in conceptu essentiali subjecti confuse continebatur. Atque hoc exemplum et similia confirmant satis veritatem

de Dios esencialmente, sino también que todas se dicen según una misma consideración y según un mismo modo; *porque lo mismo es (dice) cada una de ellas por separado que todas juntas o cada una individualmente*; de modo que cuando se dice "justicia" o "esencia", se significa lo mismo que con las otras, ya sea todas juntas o cada una por sí sola. Aquí no niega la distinción de razón, sino que enseña la inclusión esencial, que explicaremos en este capítulo y en los dos siguientes. La misma verdad enseñó Gregorio (lib. 16 de los *Morales*, cap. 20); Cirilo de Alejandría (lib. 1 del *Tesoro*, cap. 8 y lib. 11, cap. 1); y Teodoreto en el libro *Sobre los decretos divinos*, en el capítulo sobre el Principio. En este mismo sentido habló Isidoro (lib. 1 *Sobre el sumo bien*, cap. 1), y lo mismo siente Ricardo de San Víctor (lib. 1 *Sobre la Trinidad*, caps. 12 y 17). Lo mismo se tiene óptimamente en el libro *Sobre el conocimiento de la verdadera vida*, cap. 7 (entre las obras de Agustín, tomo 6). Finalmente, Bernardo, en el sermón 80 sobre el *Cantar de los Cantares* y en el lib. 5 *De Consideratione*, disputa directamente contra Gilberto de la Porrée, y por ello referiremos su sentencia más largamente en el libro 3 sobre la Trinidad.

4. Se prueba por la razón. — Mostramos largamente esta verdad mediante la razón en la disputa 30 de la *Metafísica*, sección 5. Ahora podemos usar este breve discurso: porque, en primer lugar, nadie puede dudar de que aquellos predicados que, según una razón formal común a Dios y a las criaturas, se dicen esencialmente de las sustancias creadas, con mucha mayor razón se dicen esencialmente de Dios; a saber: ser sustancia, viviente, espiritual e intelectual. Pues aunque se digan de modo diverso de Dios y de las criaturas (en cuanto que en las criaturas significan grados diversos y diferencias limitadas, mientras que en Dios significan una única y simplicísima razón, como Anselmo arriba indicó; sin embargo, en cuanto a la razón de significar o indicar la esencia, todos aquellos predicados están en la naturaleza divina de un modo esencial mucho más perfecto que en

las criaturas. Porque todos expresan el único ser simplicísimo de Dios, que por sí mismo es todas esas cosas. Además, debemos concebir necesariamente que tales predicados tienen en Dios algo propio y peculiar a Él, por razón de lo cual constituyen una cierta esencia peculiar y singular, distinta de todas las demás, que incluye esencialmente todos esos predicados en su razón esencial de un modo excelente. Y este modo no es otro sino que Dios posee todas esas cosas con la máxima unidad y simplicidad por su propia esencia.

Pues las otras cosas se llaman "entes" porque participan del ser; Dios, porque esencialmente es su propio ser. Las otras se llaman "sustancias completas" porque subsisten en naturalezas sustanciales mediante un cierto modo propio adjunto a ellas; Dios, porque esencialmente es por sí mismo y subsiste. Las otras cosas se llaman "vivientes" porque pueden moverse operando en sí mismas; pero Dios vive por su esencia de tal modo que posee por sí mismo y esencialmente cualquier perfección que haya en la operación actual e interna. Y del mismo modo es esencialmente intelectual, por sí mismo y por una pura actualidad, de un modo mucho más elevado que las criaturas intelectuales. Por tanto, todas estas cosas se predican esencialmente de Dios; luego todos los atributos positivos se dicen de Él del mismo modo. Consta esta última consecuencia (pues lo demás parece mostrado con suficiente evidencia), porque mediante todos los atributos no se le atribuye ninguna otra cosa sino aquello que está contenido de la manera más formal y unitiva en la suma perfección de su ser intelectual por esencia, como constará más manifiestamente al explicar todos esos atributos en particular.

5. Declaración. — Esto puede declararse a partir de la suma perfección e infinitud de la naturaleza divina. Pues la sabiduría, por ejemplo, o bien se incluye en el concepto esencial de Dios, o no. Si se incluye, entonces se predica esencialmente de Él, y la misma razón vale para cualquier otro atributo o perfección absoluta que exista

positam. Quis enim neget magis *per se primo* esse propositionem hanc: *Deus est sapiens, justus*, et similes, quam hanc: *Homo est rationalis*? Hoc etiam exemplum solvit omnia quae hic dubitari possent; nam etiam *homo* et *rationalis* distinguuntur ratione, et in latitudine distinctionis rationis magis seu cum majori fundamento quam sapientia et essentia Dei.

Unde quod quidam aiunt, haec attributa non praedicari ad modum differentiarum, distinguendum est; nam in differentia sunt duo: unum est limitatio et imperfectio, et hoc non convenit his praedicatis; aliud est *perseitas* (ut sic dicam) et intima inclusio, et hoc excellentiori modo convenit his praedicatis respectu Dei, quam differentiae respectu speciei. De transcendentibus vero non est eadem ratio, quia praeter entitatem includunt negationem vel connotationem aliquam rationis seu extrinsecam, ratione cujus concipiuntur tanquam extra essentiam. Quidquid vero perfectionis realis in eis est, essentiale est enti reali. Idemque est cum proportione de attributis negativis. De praedicationibus autem inter essentiam et attributa dicam in ultimo capite hujus libri.

8. Damascenus exponitur. — Tandem cum Damascenus in dicto cap. 4 dixit: *Haec attributa positiva non dicere naturam Dei, sed quae sunt circa naturam Dei exponere*, ideo dicit quia singula ex his attributis, secundum modum concipiendi nostrum, non praedicant totam Dei naturam, sed explicant quasi per partes (nostro modo loquendi) quid illa sit. Et ita appellat "circa naturam", non quia sint extra essentiam et naturam, sed quia in ea essentialiter includuntur. Quod magis explicuit c. 12, ubi prius etiam dicit haec attributa dicere aliquid eorum *quae naturam affectantur*, id est perficiunt et quasi constituunt, utique essentialiter. Nam statim de Deo ejusque substantia subdit: *Universum enim id quod est, tanquam*

formalmente en Dios. Si, por el contrario, no se incluye, entonces aquel ente que es esencialmente Dios, por la fuerza de su esencia no es un ente sumamente perfecto ni infinito, ya que no incluiría en su ser esencial toda perfección posible. Dirás que basta con que la incluya como en su raíz, del mismo modo que la esencia incluye la propiedad [pasión]. Pero al contrario: pues, en primer lugar, este modo es imperfecto respecto a aquellas perfecciones que se llaman "simplemente simples", porque es mejor poseerlas formalmente que de cualquier otro modo. De donde se sigue que, respecto a tales [perfecciones], ese modo [de inclusión radical] es imposible si deben poseerse del modo más sumo y perfecto; y por ello es necesario que se incluyan formal y esencialmente en el mismo ser que es por esencia sumamente perfecto. Y por eso rectamente dijo Gregorio Niseno en su libro *A Ablavio*: *La naturaleza divina y simple rechaza toda diversidad en torno a la esencia*. Y de nuevo: *Lo que es totalmente infinito no se define por unas cosas sí y por otras no*. Como si dijera que [la naturaleza divina] incluye en su razón esencial todas las cosas que pertenecen a su perfección. Y Ricardo de San Víctor (lib. 1 *Sobre la Trinidad*, cap. 17): *Cuanto hay en el bien divino (dice) es verdadera y sumamente uno, y allí no puede haber una cosa y otra cosa, sino que el todo es eso mismo que es*. Así también Bernardo (lib. 5 *De Consideratione*, cap. 7). A partir de este principio —que Dios debe ser pensado del modo óptimo— concluye que debe ser pensado con la suma y simplicísima inclusión de todas las perfecciones que se dicen de Él. Lo mismo decimos, pues, de la esencia de Dios en cuanto es esencia y respecto a lo que incluye esencialmente; por lo tanto, todas estas perfecciones se dicen de Dios esencialmente. Y en el capítulo siguiente expondremos más largamente la razón que utiliza Bernardo.

6. Objeción. — Respuesta. — Pero dirá alguno que todo esto se prueba correctamente respecto a la realidad misma según es en sí, pero no tal como es concebida por

immensum quoddam et infinitum essentiae pelagus complexu suo continet. Ergo essentia, ut essentia, haec omnia complectitur, et ideo subjungit: *Nec enim in Deo prius ipsius essentiam dicere licet, postea bonitatem*. Per bonitatem autem summam illius perfectionem, in qua omnia dicta attributa formaliter inveniuntur, intelligit: non sunt ergo aliquid extra essentiam, formaliter de essentia loquendo, ut essentia est. Igitur haec omnia de Deo essentialiter praedicantur.

CAPUT XII

AN DIVINA NATURA SIT DE ESSENTIA OMNIUM ET SINGULORUM ATTRIBUTORUM, ITA UT DE ILLIS ESSENTIALITER DICATUR.

1. Quia non semper duo conceptus objectivi. — Quia non semper duo conceptus objectivi ita comparantur ut in praedicatione et inclusione essentiali convertantur, ideo, licet ostensum sit attributa includi in conceptu essentiae Dei, adhuc declarandum superest an etiam e contrario essentia sit de conceptu attributorum. Nam essentia divina est de conceptu essentiali divinarum relationum et non de converso, ut infra videbimus; et ens est de conceptu substantiae, et non e contrario, et ita in aliis invenitur. Et quamvis haec duo —nimirum, esse de essentia et de conceptu— videantur diversa, quia esse de essentia videtur respicere rem ipsam prout est in se, et esse de conceptu denotat nostrum concipiendi modum; nihilominus in praesenti existimo reciprocari, idemque esse debere de utroque judicium. Nam id quod est de essentia, non potest etiam in nostro conceptu a re concepta praescindi; vel si praescindatur, jam non res illa

concipitur. Ut a conceptu hominis non potest vel animal vel rationale excludi; vel si excludas, jam non concipis hominem. Unde etiam e converso si aliquid non est de conceptu rei, nec de essentia esse potest, quia si esset de essentia, non posset praescindi, ut dictum est. Et ratio est quia conceptus objectivus, licet ita denominetur a conceptu formali qui est in mente, tamen in re ipsa debet correspondere conceptui mentis, ut notavit Divus Thomas in 1 [Sent.], dist. 2, quaest. 1, art. 3. Ergo sicut in re non potest talis res esse sine omni essentiali attributo, ita nec potest objici conceptui vero talis rei quin etiam ibi includat omne id quod sibi est essentiale.

2. Opinio negans. — Aliqui ergo theologi negant in conceptu sapientiae divinae, v. g., includi essentiam divinam, unde consequenter sentire videntur divinitatem seu essentiam Dei non esse de essentia sapientiae, et sic de caeteris attributis. Hoc innuit Capreolus in 1, d. 8, q. 1, ad 16 Aureoli contra 9 concl.; sed fortasse non loquitur in hoc sensu, ut dicam cap. 14. Expressius vero id docent moderni aliqui. Fundamentum praecipuum est quia hic non agimus de re ipsa prout in se est; sic enim constat, omnia esse unam essentiam et attributa, nec proprie dici posse unum includi in alio, quia in re non est unum et aliud, sed unum. Agimus ergo de rebus ut sunt in nostris conceptibus; sic autem cum concipimus sapientiam Dei, ibi non concipimus essentiam, ergo. Probatur minor. Primo, quia potius cogitamus illa duo ut diversa et unum ut non inclusum in alio. Secundo, quod expresse non est in nostra cogitatione non includitur in re cognita prout a nobis cogitatur; sed cum cogitamus misericordiam ut sic, essentia non est in nostra cogitatione expresse, ergo. Tertio, quia propositiones hae formales falsae sunt: *sapientia est essentia*, vel e contrario. Quarto, quia alias

nosotros. Así, en la realidad, la esencia de Dios incluye los atributos, pero no ocurre así cuando es concebida por nosotros prescindiendo de los atributos. Respondo que en estos temas el argumento que va de la realidad misma a esa misma realidad como objeto de nuestro concepto es óptimo. Pues supongo que nosotros concebimos verdaderamente la naturaleza divina como verdadera y no ficticia. Porque no puede ser que en la realidad así concebida no se incluyan todas las cosas que en la realidad pertenecen a su esencia, ya que, excluida cualquier cosa esencial, no queda la esencia. Por lo cual, si en la esencia así concebida no se incluyeran los atributos, incluso mediante la negación sería verdadero decir que estas perfecciones no son de la esencia de tal naturaleza así concebida; por tanto, o bien no se concibe allí la verdadera naturaleza divina, o bien puede decirse lo mismo de la divinidad en sí misma; si, pues, esto último es falso, también lo es lo primero.

7. Se desvanece la razón de duda. — A la razón de duda en contrario se responde, pues, que cuando predicamos de Dios que es sabio, justo y similares, aunque por parte del sujeto concibamos algo en lo que entendemos que está toda la esencia de Dios, no obstante, mediante el predicado no le atribuimos algo que esté fuera de su esencia o que no esté incluido esencialmente en el mismo sujeto concebido, sino que se explica y se enuncia de forma distinta lo que en la esencia del sujeto contenía solo confusamente. Así como cuando decimos: *El hombre es racional*, no predicamos algo que esté fuera de la esencia del hombre, sino que predicamos explícitamente algo que en el concepto esencial del sujeto se contenía confusamente. Y este ejemplo y otros similares confirman suficientemente la verdad establecida. Pues, ¿quién negaría que es más una proposición *per se primo* [por sí misma en primer grado] esta: *Dios es sabio, justo*, y similares, que esta otra: *El hombre es racional*? Este ejemplo resuelve también todas las dudas que podrían plantearse aquí; pues incluso "hombre" y "racional" se

sapientia et essentia nec ratione differrent, quia si totum quod includitur in conceptu unius includitur in conceptu alterius, quomodo possunt ratione distingui? Quinto, quia si essentia includitur essentialiter in singulis attributis, ergo et attributa inter se, quod videtur impossibile, ut cap. seq. objicietur.

3. Affirmans opinio praefertur. — Dicendum nihilominus est essentiam divinam esse de essentia divinae sapientiae, justitiae et singulorum attributorum: ac proinde necessario includi in conceptu singulorum. Ita tenet Torres circa q. 28, 1 p.; D. Thomas art. 2, disp. 2, dub. ult. Idemque sequuntur moderni scriptores tum in dict. q. 28, 1 p., tum q. 3, art. 6 et q. 13, art. 4. Probari posset a nobis haec assertio ex dictis in capite praecedenti, quia si essentia non includitur in conceptu attributorum, multo minus attributa clauderentur in conceptu essentiae. Sed ostensum est includi; ergo et e converso dicendum est ipsa includere essentiam. Quod argumentum vim habet contra alios auctores quatenus ipsi majorem admittunt. Et certe, licet illa consecutio non sit formalis, in tali materia est optima, quia essentia magis essentialiter includitur in omnibus quae sunt intra Deum quam e converso, ut ex professo probabimus infra l. 3 de Trin. Et ideo ex hoc principio probanda est illa prior pars assertionis.

4. Probatur. — Probatur autem in hunc modum: nam sapientia Dei, v. g., essentialiter est actus increatus, quia non est creatura; ergo essentialiter est Deus; ergo includit in suo essentiali conceptu essentiam divinam. Major patet, quia cum sapientiam cum divinitate comparamus, non agimus de sapientia in communi et analogice sumpta, ut abstrahit a creata et increata. Nam hoc modo non habet locum quaestio, quia eo ipso quod abstrahit est evidens non includere in hujusmodi conceptu essentiam Dei.

distinguen por la razón, y dentro de la amplitud de la distinción de razón, lo hacen más o con mayor fundamento que la sabiduría y la esencia de Dios.

Por lo cual, lo que algunos dicen —que estos atributos no se predican al modo de las diferencias— debe matizarse; pues en la diferencia hay dos elementos: uno es la limitación e imperfección, y esto no conviene a estos predicados [divinos]; el otro es la *perseitas* (por así decirlo) y la íntima inclusión, y esto conviene a estos predicados respecto a Dios de un modo más excelente que la diferencia respecto a la especie. En cuanto a los trascendentales, no rige la misma razón, porque además de la entidad incluyen una negación o alguna connotación de razón o extrínseca, por cuya causa se conciben como si estuvieran fuera de la esencia. Pero cualquier perfección real que haya en ellos es esencial al ente real. Y lo mismo ocurre proporcionalmente con los atributos negativos. Sobre las predicaciones entre la esencia y los atributos, hablaré en el último capítulo de este libro.

8. Explicación del Damasceno. — Finalmente, cuando el Damasceno dijo en el citado cap. 4 que estos atributos positivos *no expresan la naturaleza de Dios, sino que exponen lo que está en torno a la naturaleza de Dios*, lo dice porque cada uno de estos atributos, según nuestro modo de concebir, no predica la totalidad de la naturaleza de Dios, sino que explica (según nuestro modo de hablar) como "por partes" qué es ella. Y así los llama "en torno a la naturaleza", no porque estén fuera de la esencia y la naturaleza, sino porque se incluyen esencialmente en ella. Lo cual explicó más en el cap. 12, donde también dice primero que estos atributos expresan algo de aquello que *afecta a la naturaleza*, esto es, que la perfeccionan y casi la constituyen, ciertamente de forma esencial. Pues inmediatamente añade sobre Dios y su sustancia: *Pues contiene en su seno todo lo que es, como un inmenso e infinito piélago de esencia*. Por tanto, la esencia, en cuanto esencia, comprende todas estas cosas, y por ello añade:

Pues en Dios no es lícito decir primero su esencia y después su bondad. Entiende, pues, por "bondad" la suma perfección de Dios en la cual se encuentran formalmente todos los atributos mencionados: no son, por tanto, algo externo a la esencia, hablando formalmente de la esencia en cuanto es esencia. Por tanto, todas estas cosas se predican esencialmente de Dios.

CAPÍTULO XII

SI LA NATURALEZA DIVINA ES DE LA ESENCIA DE TODOS Y CADA UNO DE LOS ATRIBUTOS, DE MODO QUE SE PREDIQUE DE ELLOS ESENCIALMENTE.

1. Puesto que no siempre dos conceptos objetivos [se convierten]. — Puesto que no siempre dos conceptos objetivos se comparan de tal modo que se conviertan en la predicación e inclusión esencial, por ello, aunque se haya mostrado que los atributos se incluyen en el concepto de la esencia de Dios, queda aún por declarar si, por el contrario, la esencia es también del concepto de los atributos. Pues la esencia divina pertenece al concepto esencial de las relaciones divinas y no a la inversa, como veremos más abajo; y el "ente" pertenece al concepto de "sustancia" y no al revés, y así se encuentra en otros casos. Y aunque estas dos cosas —a saber, ser "de la esencia" y ser "del concepto"— parezcan diversas (porque ser de la esencia parece referirse a la realidad misma tal como es en sí, y ser del concepto denota nuestro modo de concebir), no obstante, estimo que en el caso presente son recíprocas y que el juicio sobre ambas debe ser el mismo. Pues aquello que es de la esencia no puede ser prescindido de la cosa concebida ni siquiera en nuestro concepto; o si se prescinde, ya no se concibe esa cosa. Así como del concepto de "hombre" no puede excluirse ni el de "animal" ni el de "racional"; o si los excluyes, ya no concibes al hombre. De donde también a la inversa: si

Agimus ergo de sapientia increata: ergo talis sapientia est actus increatus et quasi forma subsistens increata. Unde necesse est ut sit essentialiter increata, tum quia in illo conceptu nihil volumus includi nisi quod est essentiale tali sapientiae, quod maxime contendunt adversarii; ergo si in illo conceptu includitur quod increata sit, profecto essentialiter includitur. Tum etiam quia, si est increata, est suum esse actualis existentiae; ergo habet illud ex vi suae essentiae, quia non aliunde habet. Jam ergo probatur prima consequentia, quia nihil esse potest essentialiter ens actu nisi quod est essentialiter Deus, quia quod est essentialiter ens actu est suum esse per essentiam, quod est proprium Dei. Secunda vero consequentia per se nota est.

5. Applicatio argumenti Bernardi. — Atque hoc loco applico argumentum quo Bernardus utitur contra Gilbertum serm. 80 in *Cantica*: si sapientia qua Deus est sapiens et essentia Dei ita condistinguuntur ut una non includatur in conceptu alterius nec e converso, interrogo an sapientia sit aequalis essentiae, vel major vel minor. Si minor, non est increata sed creatura; major esse non potest, ut constat; si autem est aequalis, necesse est ut sapientia includat totam perfectionem essentiae. Quae ratio a Bernardo fit ad probandum naturam et personalitatem Dei, quae sunt in Deo, non posse esse res distinctas; probat autem in universum de omnibus perfectionibus realibus quae sunt in Deo comparatis ad essentiam. Probat idem non posse ibi esse unam rem vel modum realem in re ipsa distinctum ab alia re cujus sit modus vel quasi forma. Probat denique non posse aliquid esse in Deo quin essentialiter includat omnem perfectionem essentiae divinae, quia si illam non includeret, non posset esse Deus; quia quod non est essentialiter Deus nec Deus esse

potest, et consequenter esset quid creatum.

6. Conclusio Bernardi. — Hinc ergo concludit Bernardus: *Impissime dici sapientiam, qua sapiens Deus est, non esse Deum*. Idemque de caeteris attributis. Non video autem quomodo sapientia dici possit Deus, nisi essentialiter includat divinitatem. Unde infert inferius: *Nec enim aliunde bonus quam unde magnus, nec aliunde justus aut sapiens quam unde magnus et bonus; nec aliunde denique simul haec omnia est quam unde Deus, et hoc quoque non nisi se ipso*. Omnia ergo vult includi in divinitate ut divinitas est, et illam in omnibus includi. Affertque infra Bernardus in suae sententiae confirmationem Augustinum dicentem: *Deum ea magnitudine magnum esse, quae est quod ipse*, quod de sapientia et caeteris attributis dictum intelligit. Habet autem id Augustinus l. 6 *De Trinitate*, c. 7 et l. 7, c. 1; et multa similia habet Anselmus in *Monologion* c. 15, et ex Patribus supra citatis idem colligitur.

7. **Evasio. — Infringitur. — Responsio. — Ineurcatur.** — Responderi autem potest his omnibus recte probari in re ipsa essentiam includi in attributis, seu esse illa, et ipsa esse Deum in re et essentialiter; non vero in nostro conceptu. Hoc autem facile rejicitur ex fundamento posito in principio capitis, ex quo probanda est secunda pars assertionis. Quia impossibile est excludere a conceptu alicujus rei id quod in re est de essentia illius. Sed respondebunt id esse verum de exclusione per abstractionem negativam, qua unum negatur de alio, non vero per praecisivam, qua unum sine alio consideratur, in quo non est mendacium.

Sed contra. Primo, quia hic non solum intervenit consideratio unius sine consideratione alterius, sed etiam negatio, qua negatur esse de essentia alterius sic concepti, quod est destruere illud. Deinde abstrahere

algo no es del concepto de la cosa, tampoco puede ser de su esencia, porque si fuera de la esencia, no podría ser prescindido, como se ha dicho. Y la razón es que el concepto objetivo, aunque se denomine así por el concepto formal que está en la mente, debe sin embargo corresponder en la realidad misma al concepto de la mente, como notó Santo Tomás (en el libro 1 de las *Sentencias*, dist. 2, q. 1, art. 3). Por tanto, así como en la realidad tal cosa no puede existir sin todo su atributo esencial, así tampoco puede presentarse al concepto verdadero de tal realidad sin que incluya allí todo aquello que le es esencial.

2. Opinión negativa. — Algunos teólogos niegan, pues, que en el concepto de la "sabiduría divina", por ejemplo, se incluya la esencia divina, por lo cual parecen sentir consecuentemente que la divinidad o esencia de Dios no es de la esencia de la sabiduría, y así respecto a los demás atributos. Esto lo insinúa Capreolo (en el libro 1, d. 8, q. 1, en respuesta a la 16 de Aureolo contra la 9ª conclusión); pero quizá no habla en este sentido, como diré en el cap. 14. Más expresamente lo enseñan algunos modernos. El fundamento principal es que aquí no tratamos de la realidad misma tal como es en sí; pues así consta que todas son una sola esencia y atributos, y que no puede decirse propiamente que uno se incluya en el otro, porque en la realidad no hay una cosa y otra, sino una sola. Tratamos, pues, de las cosas tal como están en nuestros conceptos; pero cuando así concebimos la sabiduría de Dios, no concebimos en ella la esencia, luego [no hay inclusión]. Se prueba la [premisa] menor: Primero, porque más bien pensamos esas dos cosas como diversas y una como no incluida en la otra. Segundo, porque lo que no está expresamente en nuestro pensamiento no se incluye en la cosa conocida tal como es pensada por nosotros; pero cuando pensamos la misericordia como tal, la esencia no está expresamente en nuestro pensamiento, luego [no se incluye]. Tercero, porque estas proposiciones formales son falsas: *la*

sabiduría es la esencia, o viceversa. Cuarto, porque de otro modo la sabiduría y la esencia ni siquiera se diferenciarían por la razón, ya que si todo lo que se incluye en el concepto de una se incluye en el concepto de la otra, ¿cómo podrían distinguirse por la razón? Quinto, porque si la esencia se incluyera esencialmente en cada uno de los atributos, entonces también los atributos se incluirían entre sí, lo cual parece imposible, como se objetará en el capítulo siguiente.

3. Se prefiere la opinión afirmativa. — Debe decirse, no obstante, que la esencia divina es de la esencia de la sabiduría divina, de la justicia y de cada uno de los atributos: y por tanto, se incluye necesariamente en el concepto de cada uno. Así lo sostiene Torres sobre la q. 28 de la 1ª parte; Santo Tomás (art. 2, disp. 2, duda última). Lo mismo siguen los escritores modernos tanto en la citada q. 28 de la 1ª parte, como en la q. 3, art. 6 y q. 13, art. 4. Podríamos probar esta aserción a partir de lo dicho en el capítulo anterior: porque si la esencia no se incluyera en el concepto de los atributos, mucho menos se encerrarían los atributos en el concepto de la esencia. Pero se ha mostrado que se incluyen; luego, también a la inversa, debe decirse que ellos mismos incluyen la esencia. Este argumento tiene fuerza contra otros autores en la medida en que ellos admiten la [premisa] mayor. Y ciertamente, aunque esa consecuencia no sea formal [lógica pura], en tal materia es óptima, porque la esencia se incluye más esencialmente en todo lo que está dentro de Dios que a la inversa, como probaremos de oficio más abajo en el libro 3 sobre la Trinidad. Y por ello, desde este principio debe probarse aquella primera parte de la aserción.

4. Prueba. — Se prueba, pues, de este modo: la sabiduría de Dios, por ejemplo, es esencialmente un acto increado, porque no es criatura; por tanto, es esencialmente Dios; luego incluye en su concepto esencial la esencia divina. La [premisa] mayor es clara, porque cuando comparamos

unum ab alio abstractione praecisiva non est solum considerare unum, non considerando actu et expresse aliud. Alias possem ego ita abstrahere quantitatem, ut in illa non includatur ens, nec accidens, nec esse in alio aut aptitudo ad inhaerendum, quia possum considerare quantitatem praecise ut habentem hanc vel illam dimensionem, non actu considerando haec omnia: at constat hoc esse impossibile. Quia si quis ita considerans quantitatem supra suum conceptum reflectatur, et inquirat an id quod considerabat, etiam ut sibi objectum, includeret rationem entis realis et accidentis, etc., non posset negare quin ibi essent inclusa. Ad hunc ergo modum dicimus impossibile esse quin in conceptu sapientiae divinae includatur essentia divina, quia includitur quod sit entitas realis, et consequenter quod sit a se vel ab alio. Qui enim dicunt in illo conceptu ab utroque abstrahi, non video quomodo distinguant conceptum analogum sapientiae a conceptu sapientiae divinae. Alia ergo est abstractio sapientiae in communi, alia vero est consideratio expressa divinae sapientiae sine consideratione expressa illius conditionis qua non est ab alio. Prior enim talis est, ut ratio sapientis concipiatur tanquam communis, et tanquam non includens actu aliquem ex illis modis "a se" vel "ab alio", "per essentiam" vel "participationem". Posterior vero est talis, ut concipiatur sapientia determinata ad divinam, in quo necessario includitur ut sit a se, licet expresse non consideretur. Adde quod licet expresse consideretur sapientia illa ut increata, adhuc concipitur ut speciale attributum, et tunc negari non potest quin in suo conceptu essentiam includat.

8. Alterius opinionis ratio solvitur. — Ad argumenta ergo alterius sententiae respondetur. Ad primum: licet essentia et justitia, v. g., cogitentur ut diversa ratione, non tamen posse vere cogitari unam non inclusam in alia etiam ut sic

cogitatam. Quia haec duo diversa sunt: et unum non sequitur ex alio, et dum additur illa negatio, fit abstractio aliqua negativa, in qua est falsitas in praesenti materia, quia est contra naturam et perfectionem talium rerum sic conceptarum. Ad secundum: falsa est illa propositio assumpta, quod *id quod expresse non est in nostra cogitatione, non includitur in re cogitata ut objecta tali cognitioni*. Alias (ut supra argumentabar) nec ens includeretur in conceptu accidentis vel substantiae, nec inferiora in superioribus, quod est contra communem concipiendi modum. Et ratio est quia quando ego cogito, v. g., de albedine ut immutat visum, illam formam habeo meae cognitioni objectam, et ideo essentialiter includit quod inhaereat, licet ego de hoc non cogitem. Tamen si supra rem de qua cogitabam, in qua unum tantum considerabam, reflexionem faciam, inveniam in illa inclusa essentialiter alia praedicata quae non cogitabam. Ita ergo in praesenti dicendum est. Reliqua argumenta in duobus capitibus sequentibus dissolventur.

CAPUT XIII

UTRUM ATTRIBUTA INVICEM SE INCLUDANT SALVA DISTINCTIONE RATIONIS EORUM, TAM INTER SE QUAM AB ESSENTIA.

1. Ex dictis evidenter concluditur. — Ex dictis evidenter concluditur quodlibet attributum essentialiter includi in quolibet, quod etiam docuit Torres supra, et sequuntur moderni Thomistae, et mihi esse videtur aperta sententia Augustini capite praecedenti. Et consecutio est necessaria. Nam sapientia, v. g., essentiam divinam essentialiter includit, et divina essentia includit essentialiter justitiam; ergo etiam sapientiam essentialiter includere justitiam necesse est, et sic de reliquis

la sabiduría con la divinidad, no tratamos de la sabiduría en común y tomada analógicamente (en cuanto abstrae de lo creado e increado). Pues de ese modo no tiene lugar la cuestión, ya que por el hecho mismo de que abstrae, es evidente que no incluye en tal concepto la esencia de Dios. Tratamos, pues, de la *sabiduría increada:* por tanto, tal sabiduría es un acto increado y como una forma subsistente increada. De donde es necesario que sea esencialmente increada; tanto porque en ese concepto no queremos incluir nada sino lo que es esencial a tal sabiduría (que es lo que más defienden los adversarios), y si en ese concepto se incluye que es increada, ciertamente se incluye esencialmente; como también porque, si es increada, es su propio ser de existencia actual, y esto lo tiene por la fuerza de su esencia, pues no lo tiene de otra parte. Así pues, queda probada la primera consecuencia, ya que nada puede ser esencialmente un "ente en acto" si no es esencialmente Dios, porque lo que es esencialmente ente en acto es su propio ser por esencia, lo cual es propio de Dios. La segunda consecuencia es evidente por sí misma.

5. Aplicación del argumento de Bernardo. — Y en este punto aplico el argumento que utiliza Bernardo contra Gilberto [de la Porrée] en el sermón 80 sobre el *Cantar*: si la sabiduría por la que Dios es sabio y la esencia de Dios se distinguen de tal modo que una no se incluya en el concepto de la otra, ni viceversa, pregunto si la sabiduría es igual a la esencia, o mayor o menor. Si fuera menor, no sería increada, sino criatura; mayor no puede ser, como consta; y si es igual, es necesario que la sabiduría incluya toda la perfección de la esencia. Este razonamiento, que Bernardo hace para probar que la naturaleza y la personalidad de Dios no pueden ser cosas distintas en Dios, lo prueba universalmente para todas las perfecciones reales que hay en Dios en comparación con su esencia. Prueba que no puede haber allí una cosa o un modo real en la realidad misma distinto de la otra realidad de la cual sea modo o como una forma. Prueba,

en fin, que nada puede haber en Dios que no incluya esencialmente toda la perfección de la esencia divina; porque si no la incluyera, no podría ser Dios, ya que lo que no es esencialmente Dios tampoco puede ser Dios, y consecuentemente sería algo creado.

6. Conclusión de Bernardo. — De aquí concluye, pues, Bernardo: *Es una impiedad decir que la sabiduría por la que Dios es sabio no es Dios*. Y lo mismo sobre los demás atributos. No veo cómo la sabiduría pueda llamarse "Dios" si no incluye esencialmente la divinidad. De donde infiere más abajo: *Pues no es bueno por una razón y grande por otra, ni justo o sabio por una razón distinta de por la que es grande y bueno; ni, en fin, es todas estas cosas juntas por otra razón que por la que es Dios, y esto además no sino por sí mismo*. Quiere, por tanto, que todas las cosas se incluyan en la divinidad en cuanto es divinidad, y que esta se incluya en todas. Y más adelante cita Bernardo, para confirmación de su sentencia, a Agustín que dice: *Dios es grande por aquella magnitud que es Él mismo*, lo cual entiende dicho también de la sabiduría y de los demás atributos. Esto lo sostiene Agustín (Lib. 6 de *La Trinidad*, cap. 7 y Lib. 7, cap. 1); y muchas cosas similares tiene Anselmo en el *Monologion* (cap. 15), y de los Padres citados arriba se colige lo mismo.

7. Evasión. — Se refuta. — Respuesta. — Se insiste. — Se podría responder a todo esto que se prueba correctamente que, en la realidad misma, la esencia se incluye en los atributos, o que estos son la esencia misma y que ellos mismos son Dios en la realidad y esencialmente; pero que no ocurre así en nuestro concepto. Sin embargo, esto se rechaza fácilmente desde el fundamento puesto al principio del capítulo, a partir del cual debe probarse la segunda parte de la aserción. Porque es imposible excluir del concepto de cualquier cosa aquello que en la realidad pertenece a su esencia. Pero responderán que eso es verdad respecto a la exclusión por *abstracción negativa* (por la cual una cosa se

attributis. Praeterea hoc postulat infinitas et simplicitas attributorum Dei; nam unumquodque attributum est infinitum, non tantum in tali vel tali genere, sed simpliciter in genere entis. Respondent hoc ita esse de attributis in re: nihilominus tamen singula concepta sub particulari ratione alicujus attributi, ut sapientiae, justitiae, non esse infinita simpliciter, sed tantum in tali ratione. Sed contra hoc instatur ex dictis, quia si unumquodque attributum in re est infinitum simpliciter, totam illam infinitatem essentialiter includit, quia de ratione entis infiniti simpliciter est, ut totam illam perfectionem optimo modo includat ac proinde essentialiter; ergo quantumcumque praescindatur in conceptu, illam includit, licet mens nostra non expresse neque formaliter de illa cogitet. Et ratio a priori est, quia unumquodque attributum includit essentialiter ipsum esse per essentiam, in quo est omnis perfectio unitissime et simplicissime. Unde recte dixit Dionysius, c. 13 de *Divin. nom.*: *Unde Deus est, quia omnia unice est, secundum amicaeam* [unicam] *eminentiam unitatis*.

2. Jam vero explicandum. — Jam vero explicandum nobis superest quomodo cum hac tanta unitate et inclusione essentiali attributorum inter se et in essentia, et essentiae in attributis, stet distinctio rationis inter illa et quomodo haec intelligenda sit. Quod fiet convenienter proponendo argumenta quae vel pro opinione Scoti cap. 10 tractata sunt, vel contra ea quae in explicanda communi sententia diximus fieri solent. Prius tamen adverto Nominales interdum concedere vel significare attributa divina nec inter se neque ab essentia distingui etiam ratione; nam dicunt non plus distingui essentiam a sapientia quam essentiam ab essentia vel sapientiam a sapientia. Ita Gabriel [Biel] sequens Ockham 1, dist. 2, qu. 4, articul. secundo; Gregorius [Ariminensis] in prima distinctione

niega de la otra), pero no por la *precisiva* (por la cual se considera una cosa sin la otra), en la cual no hay mentira. Pero en contra: Primero, porque aquí no solo interviene la consideración de uno sin la consideración del otro, sino también la negación, por la cual se niega que pertenezca a la esencia del otro así concebido, lo cual es destruirlo. Además, abstraer una cosa de otra por abstracción precisiva no es solo considerar una sin considerar de hecho y expresamente la otra. De otro modo, yo podría abstraer la cantidad de tal manera que en ella no se incluyera ni el "ente", ni el "accidente", ni el "estar en otro" o la "aptitud para la inherencia", porque puedo considerar la cantidad precisamente como poseedora de esta o aquella dimensión, sin considerar de hecho todo lo demás; pero consta que esto es imposible. Porque si alguien, considerando así la cantidad, reflexionara sobre su propio concepto e inquiriera si aquello que consideraba (aun como objeto para sí) incluía la razón de ente real y de accidente, etc., no podría negar que allí estaban incluidos. Del mismo modo, decimos que es imposible que en el concepto de la sabiduría divina no se incluya la esencia divina, porque se incluye que es una entidad real y, por consiguiente, que es "por sí" o "por otro". Pues respecto a quienes dicen que en ese concepto se abstrae de ambos modos, no veo cómo distinguen el concepto análogo de sabiduría del concepto de *sabiduría divina.* Una cosa, pues, es la abstracción de la sabiduría en común, y otra la consideración expresa de la sabiduría divina sin la consideración expresa de aquella condición por la cual no procede de otro. Pues la primera es tal que la razón de sabio se concibe como común, y como no incluyendo de hecho ninguno de aquellos modos: "por sí" o "por otro", "por esencia" o "por participación".

La segunda abstracción, en cambio, es tal que se concibe la sabiduría determinada a la divina, en la cual se incluye necesariamente que sea "por sí", aunque no se considere expresamente. Añade que, aunque se considere

octava, quaest. secunda; Major quaest. prima.

Vereor tamen illos uti nominibus aequivoce et magis differre a communi sententia in modo loquendi; nam in re fatentur haec omnia ita distingui ut de eis possint contradictoria praedicari, imo et Gregorius ait unum posse negari de alio in abstracto, de quo capite sequenti videbimus. Videntur ergo solum intendere negare omnem veram distinctionem inter attributa, nam distinctio quae dicitur esse per conceptus nostros non est vera distinctio, quia quod est in se indivisum non potest per extrinsecos actus mentis distingui. Hoc enim est argumentum quo maxime utuntur, et probat quidem distinctionem rationis non esse veram et intrinsecam rebus; non tamen probat non esse aliqualem distinctionem nostro modo concipiendi et quasi per extrinsecam denominationem, seu esse distinctionem non rerum secundum se, sed prout menti nostrae objiciuntur. Sic ergo supponimus cum communi sententia, haec attributa saltem ratione distingui; quae distinctio actu est per intellectum nostrum, fundamentum autem ejus est aliquo modo in re, ut docet D. Thomas supra et bene exponit Cajetanus et Torres qu. 28, 1 p., artic. 2; Capreolus, 1, d. 8; Durandus, d. 2, qu. 3 et alii communiter, patebitque ex dicendis.

3. Scoti objectio. — Primo ergo objicit Scotus hanc distinctionem debere esse veram et in re ipsa et non tantum per denominationem a nostris conceptibus, quia justitia et misericordia secundum se sumptae in omni abstractione dicunt rationes formales distinctas, quae per definitiones distinctas declarantur; ergo ubicumque formaliter inveniuntur, retinent eamdem distinctionem; sed in Deo formaliter inveniuntur, ergo. Primum antecedens ut notum supponit Scotus, quia illa duo ex se habent distinctas definitiones, definitio

autem explicat rei naturam. Prima vero consequentia probatur, quia ubicumque sunt, retinent easdem definitiones. Item quia impossibile est aliqua esse sine conditione per se et intrinsece ad illas consequente; sed ex illa duplici definitione seu ratione formali sequitur vera distinctio inter illa duo, vel potius in illis includitur tanquam negatio resultans ex positivo, ergo.

Confirmatur haec ratio, quia illa duo ita sunt in Deo, ut de illis contradictoria dicantur et verificentur; ergo oportet illa duo esse vere distincta in se. Antecedens patet, quia justitia Dei non remittit sed punit, misericordia vero e converso; vel quod certius est, per intellectum generat Pater et non per voluntatem. Consequentia vero probatur, quia non ideo est falsa una ex his propositionibus contradictoriis et alia vera quia nos ita concipimus, sed quia in re ita est; ergo fundatur hoc in distinctione quae sit in re. Unde etiam Deus ipse cognoscit se generare per intellectum et non per voluntatem; ergo videt suum intellectum esse aliquo modo distinctum a voluntate; ergo ita est in re, quia Pater aeternus videt suum intellectum et voluntatem prout in re sunt et non fingit distinctionem.

4. Aliquorum objectio. — Secundo principaliter objiciunt alii: esto non admittatur tanta distinctio, saltem necessarium esse admittere distinctionem praecisionis unius ab alio in rationibus formalibus, ita ut unum non includatur in conceptu essentiali alterius. Primo, quia saltem hoc convincunt argumenta Scoti. Secundo, quia non potest concipi quomodo distinguantur ratione, si unum includit quidquid includit aliud. Quia ut aliqua duo concipiantur aliquo modo distincta, oportet ut aliquo modo unum non sit aliud, ergo ut unum non includatur essentialiter in alio. Quomodo enim distinguentur sub eadem ratione sub qua sese includunt mutuo? Ergo oportet ut sic saltem, quatenus

expresamente esa sabiduría como increada, todavía se concibe como un atributo especial, y entonces no puede negarse que incluya la esencia en su concepto.

8. Se resuelve la razón de la otra opinión. — Se responde, pues, a los argumentos de la otra sentencia. Al primero: aunque la esencia y la justicia, por ejemplo, se piensen como diversas por la razón, sin embargo, no pueden pensarse verdaderamente como si una no estuviera incluida en la otra, incluso siendo así pensadas. Porque estas dos cosas son diversas [en concepto]: y si una no se sigue de la otra y se añade esa negación, se produce una suerte de abstracción negativa, en la cual hay falsedad en la presente materia, porque va contra la naturaleza y perfección de tales realidades así concebidas. Al segundo: es falsa la proposición asumida de que *lo que no está expresamente en nuestro pensamiento, no se incluye en la realidad pensada como objeto de tal conocimiento*. De otro modo (como argumentaba arriba), ni el "ente" se incluiría en el concepto de accidente o de sustancia, ni los inferiores en los superiores, lo cual va en contra del modo común de concebir. Y la razón es que cuando yo pienso, por ejemplo, en la blancura en cuanto que afecta a la vista, tengo esa forma como objeto de mi conocimiento, y por ello incluye esencialmente el "inherir", aunque yo no piense en ello. Sin embargo, si sobre la realidad en la que pensaba (en la cual consideraba solo una cosa) hiciera una reflexión, encontraría incluidos en ella esencialmente otros predicados en los que no estaba pensando. Así, pues, debe decirse en el caso presente. Los restantes argumentos se disolverán en los dos capítulos siguientes.

CAPÍTULO XIII

SI LOS ATRIBUTOS SE INCLUYEN MUTUAMENTE, QUEDANDO A SALVO LA

objecta nostris conceptibus, non se includant, ut possint ratione distingui. Tertio, quia alias haec omnia nomina, quibus attributa significantur, essent synonyma, quod non admittit Divus Thomas quaest. 13, articul. 4, nec theologi communiter. Sequela patet, quia significabunt omnino idem et secundum idem, quia quidquid concipitur ex vi unius vocis, concipitur ex vi alterius et e converso. Quarto, quia sequitur has propositiones formales et in abstracto: *Sapientia est justitia*, *intellectus Dei est voluntas Dei*, esse veras: quia idem omnino significatur per utrumque extremum, quod satis est ad veritatem verbi "est": consequens videtur absurdum, alias quidquid de uno vere praedicatur, de alio praedicaretur, juxta syllogisticam formam, quod tamen esse falsum constat ex argumento Scoti.

5. Scoti objectio diluitur. — Ad Scotum respondemus, ad omnia quae de Deo concipimus et vere affirmamus vel negamus, non esse necessariam distinctionem veram et actualem quae in Deo praecedat, sed sufficere fundamentalem seu virtualem cum imperfecto modo loquendi nostro. Unde primum argumentum Scoti solum probat distinctionem virtualem in re ipsa. Respondendum autem in forma est, misericordiam et justitiam abstractissime conceptas, ut abstrahunt a creata et increata, non inveniri in rerum natura, sed in nostris mentibus objective, et ita etiam definiri, non prout in re sunt in aliquo, sed prout eisdem conceptibus objiciuntur. Ex quo solum infertur definitionem unius non esse definitionem alterius, nec unum etiam illorum conceptuum includi in alio. Non vero recte inde infertur vel definitiones illas in re ipsa semper in omnibus rebus esse cum actuali distinctione talium perfectionum, nec etiam necessario postulare ut una ex illis perfectionibus non includatur in alia re ipsa. Aliud enim est hoc non

DISTINCIÓN DE RAZÓN ENTRE ELLOS, TANTO ENTRE SÍ COMO RESPECTO A LA ESENCIA.

1. De lo dicho se concluye evidentemente. — De lo dicho se concluye con evidencia que cualquier atributo se incluye esencialmente en cualquier otro, lo cual también enseñó Torres arriba, y siguen los tomistas modernos, y a mí me parece ser la sentencia clara de Agustín en el capítulo precedente. Y la consecuencia es necesaria. Pues la sabiduría, por ejemplo, incluye esencialmente la esencia divina, y la esencia divina incluye esencialmente la justicia; por tanto, es necesario que también la sabiduría incluya esencialmente la justicia, y así respecto a los demás atributos. Además, esto lo exige la infinitud y la simplicidad de los atributos de Dios; pues cada uno de los atributos es infinito, no solo en tal o cual género, sino simplemente en el género del ente. Responden [los adversarios] que esto es así respecto a los atributos en la realidad; pero que, no obstante, cada uno de ellos concebido bajo la razón particular de algún atributo (como la sabiduría o la justicia) no es infinito simplemente, sino solo en esa razón. Pero contra esto se insiste desde lo dicho: porque si cada atributo en la realidad es infinito simplemente, incluye esencialmente toda esa infinitud, ya que pertenece a la razón de "ente infinito simplemente" el incluir toda esa perfección del modo más excelente y, por tanto, esencialmente. Por consiguiente, por mucho que se prescinda de ello en el concepto, lo incluye, aunque nuestra mente no piense en ello expresa ni formalmente. Y la razón *a priori* es que cada atributo incluye esencialmente el mismo "ser por esencia", en el cual se encuentra toda perfección de la manera más unida y simple. De donde rectamente dijo Dionisio (cap. 13 de *Los nombres divinos*): *Por lo cual Dios es, porque es todas las cosas de modo único, según la única eminencia de su unidad*.

postulare inclusionem illius, quod ex vi illarum definitionum ad summum sequitur: aliud est unum postulare exclusionem alterius, quod ex vi illarum definitionum necessarium non est. Sicut ergo illi duo conceptus abstrahunt a creata et increata justitia et misericordia, ita abstrahunt a distinctione vera et actuali earum inter se quae in re ipsa sit; sed dicunt solum objectivam distinctionem in formali ratione seu distinctione, quae potest esse cum distinctione in re in rebus finitis, vel cum identitate in infinita.

6. Alia Scoti ratio dissolvitur. — Distinguuntur ne attributa ratione in mente Dei. — Ad aliam vero Scoti rationem respondetur, ad veritatem illarum enuntiationum, etiam cum aliqua contradictione, sufficere distinctionem rationis cum fundamento in re, quia nos sicut concipimus ita loquimur, ut latius dicemus infra libro 4 *De Trinitate*, agentes de identitate essentiae et relationis, in qua videri potest argumentum illud habere majorem aliquam vim. Insinuatur vero in illo argumento quaestio an haec attributa habeant distinctionem rationis etiam in mente Dei, aut personae clare videntis ipsum. De qua re videri potest Capreolus 1, distinctione 8, quaestion. 1, articul. 3 in fine; Cajetanus 1 part., qu. 39, articul. 1 et Torres 1 part., quaest. 28, disputation. 2, dub. 1, ubi aliqui moderni. Sed sufficere censeo quae de hac re dixi disputat. 7 *Metaphysicae* sect. 1 et disputatione 54, sect. 2, ubi dixi Deum non fingere entia rationis et consequenter nec distinctionem rationis, nam eadem est ratio. Nimirum, quod Deus cognoscit se sicut est, et ideo sicut in se non habet distinctionem, ita neque fingit illam, neque illa censetur resultare ex cognitione Dei quatenus se ipsum cognoscit.

7. Nihilominus tamen negari non potest. — Nihilominus tamen negari non potest quin Deus cognoscat

2. Queda por explicar. — Queda ahora por explicar cómo, existiendo tan gran unidad e inclusión esencial de los atributos entre sí y en la esencia, y de la esencia en los atributos, permanece la *distinción de razón e*ntre ellos y cómo debe entenderse esta. Lo cual se hará convenientemente proponiendo los argumentos que o bien se trataron a favor de la opinión de Escoto en el cap. 10, o bien suelen hacerse contra lo que hemos dicho al explicar la sentencia común. Pero antes advierto que los *Nominales* a veces conceden o significan que los atributos divinos no se distinguen ni entre sí ni de la esencia, ni siquiera por la razón; pues dicen que no se distingue más la esencia de la sabiduría que la esencia de la esencia o la sabiduría de la sabiduría. Así Gabriel [Biel] siguiendo a Ockham; Gregorio [de Rímini]; y [John] Major.

Temo, sin embargo, que ellos usen los términos de manera equívoca y que difieran de la sentencia común más en el modo de hablar; pues en la realidad confiesan que todas estas cosas se distinguen de tal modo que pueden predicarse de ellas términos contradictorios [en cuanto a nuestros conceptos], e incluso Gregorio dice que uno puede negarse del otro en abstracto, sobre lo cual veremos en el capítulo siguiente. Parecen, por tanto, pretender solo negar toda distinción *real* entre los atributos, pues la distinción que se dice existir por nuestros conceptos no es una distinción verdadera [real], ya que lo que está en sí indiviso no puede ser dividido por actos extrínsecos de la mente. Este es, en efecto, el argumento que más utilizan, y prueba ciertamente que la distinción de razón no es verdadera e intrínseca a las cosas; pero no prueba que no sea una distinción de algún tipo sino que hay una distinción según nuestro modo de concebir y como por denominación extrínseca; es decir, una distinción no de las cosas en sí mismas, sino en cuanto se presentan a nuestra mente. Así pues, suponemos con la sentencia común que estos atributos se distinguen al menos *por la razón*; dicha distinción se da en el acto por nuestro entendimiento, pero su fundamento está de algún modo en la realidad, como

entia rationis et distinctionem rationis, quatenus haec ab homine fingi vel excogitari possunt, sicut cognoscit chimaeram et omnia quae sub imaginationem cadere possunt: non quia ipse fingat illa, neque quia aliter cognoscat quam sint, sed quia unumquodque cognoscit quatenus esse habet vel verum vel fictum. Aliud enim est fingere, aliud videre illud ab alio fictum vel effingibile, ut sic dicam. Sicut aliud est discurrere, aliud intueri discursum alterius, quod facit Deus, licet non discurrat; et tunc habet discursum objective in mente, licet non habeat formaliter. Sic ergo habet in mente sua objective conceptus nostros formales attributorum Dei, per quos videt ratione distingui attributa, et ita videt illa ut ratione distincta ab homine. Homo enim potest non solum directe cognoscere attributa per conceptus formales eorum, sed etiam reflexe illa comparare, ut distincta sub ea ratione et relationem rationis ibi excogitare, sicut etiam potest concipere relationem generis et specierum. Haec ergo omnia Deus intuetur qualia sunt, scilicet, formales conceptus ut reales, objectivos vero quales fuerint, interdum reales, interdum tantum rationis, in quo nihil fingit Deus, sed unumquodque videt sicut est. Nec video quid dubitationis vel contentionis in hoc esse possit.

8. Aliorum altera objectio refellitur. — Ad alia argumenta respondeo optime salvari distinctionem rationis inter attributa et omnes enuntiationes quae de illis sunt, non obstante mutua inclusione quam explicuimus. Quod satis mihi declarat exemplum de Deo et Deitate; nam haec duo ratione distinguuntur et non sunt voces synonymae; imo de uno potest affirmari aliquid quod negetur de alio, nihilominus nihil in re inducit unum, etiam ut objectum menti, quod non includat aliud. Idem censeo de Paternitate et Patre, ut infra ostendam libro 4 et 7 *de Trin.*

enseña Santo Tomás y exponen bien Cayetano, Torres, Capreolo, Durando y otros comúnmente, como quedará patente por lo que diremos.

3. Objeción de Escoto. — Primero, objeta Escoto que esta distinción debe ser verdadera y en la realidad misma, y no solo por denominación de nuestros conceptos. Porque la justicia y la misericordia, tomadas en sí mismas en cualquier abstracción, expresan razones formales distintas que se declaran mediante definiciones distintas; por tanto, dondequiera que se encuentren formalmente, retienen la misma distinción. Pero en Dios se encuentran formalmente, luego [están distinguidas en Él]. Escoto supone el primer antecedente como algo conocido, pues esas dos cosas tienen de por sí definiciones distintas, y la definición explica la naturaleza de la cosa. La primera consecuencia se prueba porque, dondequiera que estén, retienen las mismas definiciones. Asimismo, porque es imposible que algo exista sin la condición que le sigue por sí e intrínsecamente; pero de esa doble definición o razón formal se sigue una distinción verdadera entre ambas, o más bien se incluye en ellas como una negación resultante de lo positivo, luego [hay distinción real].

Se confirma esta razón porque esas dos cosas están de tal modo en Dios que de ellas se dicen y verifican predicados contradictorios; por tanto, es necesario que ambas sean verdaderamente distintas en sí. El antecedente es claro, porque la justicia de Dios no perdona, sino que castiga, mientras que la misericordia hace lo contrario; o, lo que es más cierto, el Padre genera [al Hijo] por el entendimiento y no por la voluntad. La consecuencia se prueba porque una de estas proposiciones contradictorias no es falsa y la otra verdadera simplemente porque nosotros así lo concibamos, sino porque en la realidad es así; luego esto se funda en una distinción que está en la realidad. De donde también Dios mismo conoce que genera por el entendimiento y no por la voluntad; luego ve que su entendimiento es de algún modo distinto de su voluntad; por tanto, así es en la realidad, porque el Padre

Dico ergo, ad distinctionem rationis satis esse diversum modum concipiendi nostrum, etiamsi in re concepta nihil diversum includatur. Ille autem modus concipiendi esse potest vel concreti et abstracti, ut in exemplis positis, vel explicatior et distinctior conceptus secundum unam rationem quam secundum aliam. Sic distinguuntur justitia et misericordia; nam licet res omnino eadem sit quae utroque conceptu concipitur, tamen per unum concipitur sub speciali habitudine ad talem effectum, et de illo respectu est expressa cogitatio et non de aliis, licet non excludantur sed potius confuse includantur.

9. Hic autem modus distinctionis. — Hic autem modus distinctionis etiam in re creata inveniri potest; sic enim, ut opinor, ratione distinguuntur intellectus et memoria et non majori distinctione: et in re uno modo concepta existimo includi quidquid includitur in eadem alio modo concepta, quia vis intelligendi est ex intrinseca sua natura retentiva specierum; inde memoria nominatur; et e converso vis immaterialis retentione specierum (de hac enim memoria sermo est) intime est virtus intelligendi; idem est de voluntate ut natura, seu ut voluntas est vel ut liberum arbitrium. Idemque esset de visu ut visio albedinis et nigredinis, si sub his praecisis rationibus conciperetur et nominaretur. Et multa similia facile excogitari possunt. Et ratio est, quia ut nos aliqua distinguamus ratione, duo sufficiunt, juxta doctrinam Divi Thomae q. 7, de Potentia, art. 6 et in d. 2, qu. 1, artic. 2 et 3. Unum est, quod non concipiamus rem prout est in se, aliud est quod concipiamus illam per habitudinem vel comparationem ad res alias distinctas. Haec autem duo possunt concurrere in diverso modo concipiendi eamdem rem, etiamsi in re concepta utroque modo totum includatur, ut ex dictis satis patet:

Eterno ve su entendimiento y su voluntad tal como son en la realidad y no "finge" una distinción.

4. Objeción de otros. — Segundo, objetan otros principalmente: aun cuando no se admitiera una distinción tan grande [como la de Escoto], al menos es necesario admitir una *distinción de precisión* de una cosa respecto a la otra en sus razones formales, de tal modo que una no incluya [que no se] dé en el concepto esencial del otro. Primero, porque al menos esto es lo que convencen los argumentos de Escoto. Segundo, porque no puede concebirse cómo se distinguen por la razón si uno incluye todo lo que incluye el otro. Pues para que dos cosas se conciban como algo distintas, es necesario que de algún modo una no sea la otra, y por tanto, que una no se incluya esencialmente en la otra. ¿Cómo, pues, se distinguirían bajo la misma razón bajo la cual se incluyen mutuamente? Por tanto, es necesario que al menos en cuanto son objetos de nuestros conceptos, no se incluyan entre sí, para que puedan distinguirse por la razón. Tercero, porque de otro modo todos estos nombres con los que se significan los atributos serían sinónimos, lo cual no admite Santo Tomás (cuestión 13, artículo 4), ni los teólogos comúnmente. La consecuencia es clara, porque significarían exactamente lo mismo y bajo el mismo aspecto, ya que todo lo que se concibe por la fuerza de una palabra se concebiría por la fuerza de la otra y viceversa. Cuarto, porque se seguiría que estas proposiciones formales y en abstracto: *La sabiduría es la justicia*, *el entendimiento de Dios es la voluntad de Dios*, serían verdaderas: ya que se significaría exactamente lo mismo por ambos extremos, lo cual basta para la verdad del verbo "es"; pero el consecuente parece absurdo, pues de otro modo todo lo que se predica verdaderamente de uno se predicaría del otro según la forma silogística, lo cual consta que es falso por el argumento de Escoto.

5. Se desvanece la objeción de Escoto. — A Escoto respondemos que para todo aquello que concebimos de

hoc ergo non obstat distinctioni rationis.

10. Praedictis satisfactum est duobus argumentis secundo loco objectis. — Ex his ergo satis responsum est ad duo prima argumenta secundo loco objecta. Argumenta enim Scoti, sicut non probant distinctionem [realem], ita neque contra hanc partem quidquam probant. De distinctione autem rationis jam explicatum est quomodo possit consistere cum inclusione essentiali: nam licet non sit necessarium omnia quae distinguuntur ratione ita sese includere (ut de genere et differentia constat, et de relatione et divinitate infra suo loco dicemus), tamen non propterea repugnat illa inclusio cum distinctione rationis ex modo imperfecto concipiendi, ut explicatum est; maximeque est necessarium in re et essentia simplicissima ac perfectissima quoad ea omnia quae adaequate cum illa identificantur. Ad tertium vero respondetur: ut haec nomina non sint synonyma, satis esse quod eamdem rem diversis modis conceptam repraesentent.

Dicunt vero aliqui illas voces, licet non sint synonymae in ordine ad nos, esse synonymas in ordine ad beatos, ut beati sunt, quia vident idem significari in re ipsa per omnes illas. Sed hoc non recte dicitur, quia etiam nos idem significari scimus in re ipsa per omnes illas; quod vero a nobis non videatur res illa, et videatur a beatis, impertinens est ad vocum significationem vel ut sint synonyma, quia illae semper subordinantur diversis conceptibus et, quantum est ex ipsis, semper faciunt concipere rem diverso modo. Unde licet beati conciperent sapientiam Dei ex vi auditionis et significationis vocis "sapientia", non concipient illam adaequate et prout in se est. Quod vero alia via perfectius concipiant, accidentarium est. Simpliciter ergo et respectu cujuscumque intellectus voces illae synonymae non sunt. De

Dios y afirmamos o negamos con verdad, no es necesaria una distinción verdadera y actual que preceda en Dios, sino que basta la distinción fundamental o virtual junto con nuestro modo imperfecto de hablar. De donde el primer argumento de Escoto solo prueba una distinción virtual en la realidad misma. Debe responderse, pues, en cuanto a la forma, que la misericordia y la justicia concebidas de la manera más abstracta (en cuanto abstraen de lo creado e increado) no se encuentran en la naturaleza de las cosas, sino objetivamente en nuestras mentes, y así también se definen: no según están en la realidad de algún sujeto, sino según se presentan a esos mismos conceptos. De lo cual solo se infiere que la definición de uno no es la definición del otro, y que ni siquiera uno de esos conceptos se incluye en el otro. Pero no se infiere rectamente de ahí que tales definiciones existan en la realidad siempre con una distinción actual de dichas perfecciones en todas las cosas, ni tampoco que exijan necesariamente que una de esas perfecciones no se incluya en la otra en la realidad misma. Pues una cosa es que algo no exija la inclusión de lo otro (que es lo que se sigue a lo sumo por la fuerza de esas definiciones), y otra cosa es que una exija la exclusión de la otra, lo cual no es necesario por la fuerza de dichas definiciones. Si así como esos dos conceptos abstraen de la justicia y misericordia creada e increada, así también abstraen de la distinción verdadera y actual de ellas entre sí que se dé en la realidad misma; sino que expresan solo una distinción objetiva en la razón formal o distinción que puede darse con una distinción real en las cosas finitas, o con identidad en la [cosa] infinita.

6. Se disuelve la otra razón de Escoto. — ¿Se distinguen los atributos por la razón en la mente de Dios? — A la otra razón de Escoto se responde que, para la verdad de aquellas enunciaciones —incluso con alguna contradicción [aparente]—, basta la distinción de razón con fundamento en la realidad, porque hablamos tal como concebimos, como diremos más largamente abajo

quarto argumento dicimus capite sequenti.

CAPUT XIV

QUOMODO POSSINT DIVINA ATTRIBUTA VERE DE DEO ENUNTIARI ET DEUS DE ILLIS.

1. Attributorum multiplex fieri potest comparatio. — Quoniam haec attributa possunt et in concreto et in abstracto concipi, et ita possunt varie inter se comparari, scilicet concreta ad subjecta, ad concreta praedicata vel abstracta ad abstracta, vel abstracta ad concreta, vel e converso, vel etiam comparando abstractum et concretum aliquid aliud quod de illis dici possit aut non possit, vel e converso, ideo breviter de his omnibus dicendum est, quia ad complementum hujus materiae est necessarium.

2. In concretis propria attributorum affirmatio de Deo et inter se potest esse. — Primo igitur manifestum est in concreto fieri propriam affirmationem attributorum de Deo et inter se, ut *Deus est sapiens, justus, sapiens est bonus*; hoc per se clarum est. Imo tanta est identitas inter illa extrema, ut potius dubitari possit an illa sint proprie propositiones vel potius identicae. Quod videtur voluisse insinuare Divus Thomas, 1 par., quaest. 13, cum interrogat in art. 12 an possint de Deo formari affirmativae propositiones. Et respondet posse, quia non sunt omnino identicae, eo quod termini positi in subjecto et praedicato non sunt synonymi, ut articulo quarto dixerat et ostensum est jam. Nec vero compositio conceptuum vel verborum, quam nos facimus cum enuntiamus haec, obstat simplicitati Dei, quia non attribuimus Deo modum cognitionis vel locutionis nostrae, sed rem et veritatem cognitam, ut in solutionibus

en el libro 4 sobre la Trinidad, tratando de la identidad entre la esencia y la relación, donde podrá verse que aquel argumento tiene una fuerza mayor. Se insinúa en dicho argumento la cuestión de si estos atributos tienen una distinción de razón también en la mente de Dios, o para la persona que lo ve claramente. Sobre este asunto puede verse a Capreolo, Cayetano y Torres, donde citan a algunos modernos. Pero estimo suficiente lo que dije sobre este tema en la disputa 7 de la *Metafísica* (secc. 1) y en la disputa 54 (secc. 2), donde afirmé que Dios no "finge" entes de razón y, por consiguiente, tampoco la distinción de razón, pues la razón es la misma. A saber: que Dios se conoce a sí mismo tal como es y, por tanto, como no tiene en sí distinción, tampoco la finge, ni se considera que esta resulte del conocimiento de Dios en cuanto se conoce a sí mismo.

7. **No obstante, no puede negarse.** — Sin embargo, no puede negarse que Dios conoce los entes de razón y la distinción de razón, en la medida en que estos pueden ser fingidos o ideados por el hombre, del mismo modo que conoce la quimera y todo lo que puede caer bajo la imaginación: no porque Él mismo los finja, ni porque los conozca de modo distinto a como son, sino porque conoce cada cosa en la medida en que posee un ser ya sea verdadero o ficticio. Pues una cosa es fingir y otra ver que algo ha sido fingido por otro o que es "fingible", por así decirlo. Al igual que una cosa es discurrir [razonar paso a paso] y otra contemplar el discurso de otro, lo cual hace Dios aunque Él no discurra; y entonces posee el discurso objetivamente en su mente, aunque no lo posea formalmente. Así, pues, posee en su mente objetivamente nuestros conceptos formales de los atributos de Dios, por los cuales ve que los atributos se distinguen por la razón, y así los ve como distinguidos por la razón por parte del hombre. Pues el hombre puede no solo conocer directamente los atributos a través de sus conceptos formales, sino también [recompararlos] reflexivamente como distintos bajo esa razón e idear allí una relación de

argumentorum ejusdem articuli D. Thomas latius declarat.

3. Quando attributa absoluta et positiva de Deo in abstracto praedicantur vera est propositio. — Secundo dicendum est etiam propositiones illas, in quibus attributa absoluta et positiva de Deo in abstracto praedicantur, esse veras in rigore sermonis. Loquor de absolutis, quia de relationibus consideratio ad tractatum de Trinitate pertinet. Loquor item de positivis, quia negationes, ut immortalitas, infinitas, non proprie dicuntur de Deo, nisi sumantur loco positivorum. Est ergo sermo de his: *Deus est sapientia*, et similibus. Et sic assertio mihi videtur certa. Primo quia Scriptura passim utitur hoc modo loquendi; vocat enim Deum lucem, sapientiam, vitam, veritatem (Joannis decimo quarto, 1 Corint. 1, Proverb. 8). Secundo, quia sancti non solum eisdem locutionibus utuntur, sed etiam eas praeferunt praedicationibus concretorum, ita ut melius dicatur Deus vita quam vivens; sapientia quam sapiens. Ita docet Dionysius de *Divin. nom.* capite quarto et quinto et sequentibus, ubi ait Deum non tam esse bonum et pulchrum sapientem et caetera, quam bonitatem, pulchritudinem, sapientiam; idem sentit Damascenus libro primo, capite quinto. Unde Leo Papa Epistol. 91, alias 93, capite quinto: *Nemo hominum veritas (ait), nemo sapientia, nemo justitia est: multi participes fiunt veritatis, sapientiae et justitiae; solus autem Deus nullius participationis indigens est, de quo quidquid digne sentitur, non qualitas est, sed essentia*.

4. Ubi duas rationes indicat. — Ubi duas rationes indicat harum locutionum in sensu verissimo: una est quia per illas significatur Deum non esse talem per participationem, sed per se primo et cum summa perfectione, quod per sola concreta non significatur; et hoc significare

razón, tal como también puede concebir la relación de género y especie. Por tanto, Dios contempla todas estas cosas tal como son: a saber, los conceptos formales como reales, y los objetivos según fueren, a veces reales, a veces solo de razón; en lo cual Dios no finge nada, sino que ve cada cosa tal como es. Y no veo qué duda o contienda pueda haber en esto.

8. Se refuta la segunda objeción de los otros. — A los otros argumentos respondo que se salva perfectamente la distinción de razón entre los atributos y todas las enunciaciones que se hacen sobre ellos, a pesar de la mutua inclusión que hemos explicado. Esto me lo aclara suficientemente el ejemplo de "Dios" y la "Deidad"; pues estos dos se distinguen por la razón y no son voces sinónimas; es más, de uno puede afirmarse algo que se niega del otro y, no obstante, en la realidad uno no conlleva nada (incluso como objeto para la mente) que el otro no incluya. Lo mismo opino de la "Paternidad" y el "Padre", como mostraré abajo en los libros 4 y 7 sobre la Trinidad. Digo, pues, que para la distinción de razón basta nuestro diverso modo de concebir, aunque en la realidad concebida no se incluya nada diverso. Ese modo de concebir puede ser o bien el de lo concreto y lo abstracto (como en los ejemplos puestos), o bien un concepto más explícito y distinto según una razón que según la otra. Así se distinguen la justicia y la misericordia; pues aunque la realidad que se concibe con ambos conceptos sea totalmente la misma, sin embargo, por uno se concibe bajo una relación especial a tal efecto, y sobre ese respecto hay un pensamiento expreso y no sobre los otros, aunque estos no se excluyan, sino que más bien se incluyan confusamente.

9. Este modo de distinción. — Este modo de distinción también puede encontrarse en la realidad creada; pues así, según opino, se distinguen por la razón el entendimiento y la memoria, y no por una distinción mayor: y estimo que en la realidad concebida de un modo

se incluye todo lo que se incluye en la misma realidad concebida de otro modo, porque la facultad de entender es, por su naturaleza intrínseca, retentiva de las especies [mentales]; de ahí que se llame memoria; y a la inversa, la facultad immaterial por la retención de las especies (pues de esta memoria se habla) es íntimamente la virtud de entender; lo mismo ocurre con la voluntad como naturaleza, o según es voluntad o libre albedrío. Y lo mismo sería de la vista como visión de la blancura y la negrura, si se concibiera y nombrara bajo estas razones precisas. Y pueden idearse fácilmente muchas cosas similares. Y la razón es que, para que nosotros distingamos algo por la razón, bastan dos cosas, según la doctrina de Santo Tomás (cuestión 7), *Sobre la Potencia*, art. 6, y en la d. 2, q. 1, art. 2 y 3. Uno es que no concebimos la cosa tal como es en sí; el otro es que la concebimos por relación o comparación con otras cosas distintas. Estas dos cosas pueden concurrir en el diverso modo de concebir la misma realidad, aunque en la realidad concebida de ambos modos se incluya el todo, como consta suficientemente por lo dicho: esto, por tanto, no es obstáculo para la distinción de razón.

10. Se satisface a los dos argumentos objetados en segundo lugar. — Por lo tanto, queda respondido suficientemente a los dos primeros argumentos del segundo grupo. Pues los argumentos de Escoto, así como no prueban la distinción [real], tampoco prueban nada contra esta parte. Sobre la distinción de razón, ya se ha explicado cómo puede coexistir con la inclusión esencial: pues aunque no sea necesario que todas las cosas que se distinguen por la razón se incluyan de ese modo (como consta en el caso del género y la diferencia, y como diremos en su lugar sobre la relación y la divinidad), no por ello esa inclusión repugna a la distinción de razón nacida de nuestro modo imperfecto de concebir, como se ha explicado; y es máximamente necesaria en una realidad y esencia simplicísima y perfectísima respecto a todo aquello que se identifica adecuadamente con ella. Al

voluit Bernardus lib. 5 *De Consid.*, c. 7, cum dixit: *Non est formatus Deus, sed forma; non est affectus Deus, affectio est*. Qui propterea serm. 80 in *Cant.* refert damnatam esse illam interpretationem Gilberti: *Deus est veritas, id est, verus*. Melius (inquit Bernardus) exponeret: *Deus est verus, id est, veritas*. Alia vero ratio Leonis est quia Deus est haec omnia per essentiam suam, quam rationem statim amplius urgebimus. Augustinus etiam 15 *De Trinitate*, capite 2 et 10, et libro 6, capite 1, et in sequentibus et in l. 7, saepe ita loquitur.

5. Tertio eadem est ratio de hac propositione: *Deus est Deitas*, quae de his: *Deus est sapientia, justitia*, etc. Sed illa propositio: *Deus est Deitas*, est ita vera ut dixerit concilio Rhemense in nullo sensu catholico negari posse, ut infra l. 4 *De Trin.*, c. 9 et 11 videbimus, ergo. Major late ostenditur a Bernardo supra, et ex Augustino clare colligitur. Et probatur a paritate rationis, quia tam simplex et subsistens est sapientia sicut Deitas. Quarto est ratio a priori: quia nihil includitur in illo subjecto quod non contineatur in praedicato, et solus significandi modus non sufficit ut propositio illa falsa sit, quia ille significandi modus non tribuitur Deo ipsi, id est, non tribuitur illi compositio nec separatio formae a subjecto, sed solum res significata.

6. Assertio. — Tertio ergo dicendum est etiam Deum et attributa ejus in concreto sumpta recte praedicari de abstractis, servando in reliquis proportionem seu debitam identitatem, ut dicendo: *Deitas est sapiens, immortalis*, etc. Est assertio aeque certa ac praecedens, quia sequitur per simplicem conversionem. Nam si *Deus est Deitas*, etiam *Deitas est Deus* et *Deitas est sapiens* et sic de aliis. Est autem in praesenti hic consequentia bona et formalis, quia licet respectu nominum personalium vel notionalium Deus non sit medium sufficiens ad similes illationes

faciendas propter communicabilitatem suam et identitatem ad res oppositas, ut in tractatu de Trinitate videbimus: nihilominus inter absoluta est medium sufficiens, quia habet cum illis adaequatam identitatem, nam omnia absoluta sunt aeque singularia et cum eadem communicabilitate reali. Praeterea, hae locutiones sunt verissimae: *Sapientia est Deus* et similes, ut supra est ostensum; ergo quod praedicatur essentialiter de Deo, praedicabitur etiam de sapientia: sed Deus essentialiter est sapiens, justus, etc.; ergo haec omnia vere et essentialiter dicuntur de sapientia. Idemque est de omnibus similibus. Neque contra haec invenio argumenta alicujus momenti praeter ea quae ex sequenti assertione insurgere possunt.

7. Attributa essentialia et positiva de se invicem affirmari queunt. — Dico ergo quarto: attributa haec essentialia et positiva recte possunt de se invicem affirmari, ut cum dicitur: *Sapientia est justitia*, *intellectus est voluntas*, etc. In hac assertione non facile conveniunt theologi. Nam contrariam sententiam tenere videtur Capreolus 1, d. 8, q. 1, art. 3, ad 11 Aureoli contra primam conclusionem. Et quod mirabile est, idem sentit ibi Gregorius, q. 1, cum alias teneat haec attributa nec ratione distingui. Tamen assertio sumitur ex D. Thoma 1 part., quaest. 39, articulo 5 in solutionibus argumentorum, et art. 6 et locis citatis praecedenti capite, estque communis Thomistarum, praesertim Torres quaest. 28, 1 part., artic. 2, disp. 2, ubi etiam alii. Et sine dubio est sententia Augustini, Anselmi et Bernardi, quos cap. 12 retuli. Probatur autem facile ex praecedentibus assertionibus, quia Deus est sua sapientia et Deus est sua justitia, ergo sapientia est justitia. Item sapientia est Deus et Deus est Deitas, ergo sapientia est Deitas. Omnes enim similes illationes tenent, ex fundamento proxime

tercero se responde que, para que estos nombres no sean sinónimos, basta con que representen la misma realidad concebida de diversos modos.

Dicen algunos que estas voces, aunque no sean sinónimas para nosotros, sí lo son para los bienaventurados [en el cielo], en cuanto que son bienaventurados, porque ven que en la realidad misma se significa lo mismo por todas ellas. Pero esto no se dice rectamente, pues también nosotros sabemos que en la realidad misma se significa lo mismo por todas ellas; el hecho de que nosotros no veamos esa realidad y los bienaventurados sí, es impertinente para la significación de las palabras o para que sean sinónimas, ya que estas siempre están subordinadas a conceptos diversos y, por su propia naturaleza, siempre hacen concebir la realidad de modo diverso. De ahí que, aunque los bienaventurados conciban la sabiduría de Dios por la fuerza del oído y de la significación de la palabra "sabiduría", no la concebirían adecuadamente y tal como es en sí [solo por la palabra]. Que por otra vía [la visión beatífica] la conciban más perfectamente, es accidental. Por lo tanto, de forma absoluta y respecto a cualquier entendimiento, esas voces no son sinónimas. Sobre el cuarto argumento trataremos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO XIV

CÓMO PUEDEN LOS ATRIBUTOS DIVINOS ENUNCIARSE VERDADERAMENTE DE DIOS, Y DIOS DE ELLOS.

1. De los atributos puede hacerse una múltiple comparación. — Puesto que estos atributos pueden concebirse tanto en concreto como en abstracto, y así pueden compararse entre sí de varias maneras —a saber: los concretos con los sujetos, con predicados concretos, o abstractos con abstractos, o abstractos con concretos, o viceversa, o incluso comparando algo abstracto y

posito. Praeterea idem aperte sequitur ex mutua inclusione attributorum. Nam si Divinitas est de essentiali conceptu sapientiae, verissime dicitur: *Sapientia est Divinitas*, quia nihil verius de re praedicatur quam id quod est de essentia ejus. Quae ratio in omnibus locum habet. Et simile quod multi dialectici dicunt hanc propositionem esse veram: *Humanitas est animalitas*, quia animalitas est de essentia humanitatis.

8. Aliqui vero. — Aliqui vero, cum negare non possint has locutiones esse communi usu sapientum receptas, dicunt illas admitti propter identitatem rei: in sensu vero non formali atque adeo improprio, quia significatum unius abstracti formaliter non includitur in formali significato alterius, licet in se habeant identitatem, quam solum significamus cum dicimus: *Misericordia est justitia*. Sed hoc simpliciter falsum est in dicto sensu et ex illo fundamento, ut ex dictis constat; et ideo simpliciter censeo veras propositiones illas in sensu formali. Tamen in hocmet sensu formali potest esse aliqua aequivocatio, quam distinguere possumus juxta doctrinam generalem traditam in *Metaphysica*, disp. 6, sect. 10.

Dupliciter ergo intelligi potest hic sensus formalis: primo, considerata forma illa quam nomen illud abstractum significat secundum suam simplicissimam rationem formalem quam in re habet. Secundo, potest in significato illius vocis considerari solum id quod expresse concipitur in tali attributo ad modum ultimae differentiae constitutivae illius. Nam, ut supra dixi, licet singula attributa includant quidquid in omnibus continetur, tamen in unoquoque concipitur a nobis tota illa perfectio sub speciali aliqua habitudine, quae dici potest quasi differentia vel modus ultimate constituens tale attributum.

concreto con otra cosa que pueda o no decirse de ellos, o al revés—, por ello debe tratarse brevemente sobre todo esto, ya que es necesario para completar esta materia.

2. En términos concretos, puede darse una afirmación propia de los atributos respecto a Dios y entre sí. — Primero, pues, es manifiesto que en concreto se da una afirmación propia de los atributos sobre Dios y entre sí, como: *Dios es sabio, es justo, el sabio es bueno*; esto es claro por sí mismo. Es más, es tal la identidad entre esos extremos que más bien podría dudarse si son propiamente proposiciones o más bien [tautologías] idénticas. Esto es lo que parece haber querido insinuar el Divino Tomás (1ª parte, cuestión 13), cuando pregunta en el art. 12 si pueden formarse proposiciones afirmativas sobre Dios. Y responde que sí se puede, porque no son totalmente idénticas, debido a que los términos puestos en el sujeto y el predicado no son sinónimos, como había dicho en el artículo cuarto y ya se ha mostrado. Y ciertamente la composición de conceptos o de palabras que nosotros hacemos al enunciar esto no se opone a la simplicidad de Dios, porque no atribuimos a Dios nuestro modo de conocer o de hablar, sino la realidad y la verdad conocida, como declara más ampliamente Santo Tomás en las soluciones a los argumentos de ese mismo artículo.

3. Cuando los atributos absolutos y positivos se predican de Dios en abstracto, la proposición es verdadera. — Segundo, debe decirse que también aquellas proposiciones en las que los atributos absolutos y positivos se predican de Dios en abstracto son verdaderas en el rigor del lenguaje. Hablo de los absolutos, porque la consideración de las relaciones pertenece al tratado de la Trinidad. Hablo también de los positivos, porque las negaciones, como inmortalidad o infinitud, no se dicen propiamente de Dios [en abstracto], a menos que se tomen en lugar de términos positivos. Se trata, pues, de expresiones como: *Dios es la*

Priori ergo modo vere sunt illae propositiones in sensu formali, quia tota ratio unius attributi includitur in formalitate alterius adaequate et prout in se est. Et revera in omni rigore hoc solum affirmatur cum dicitur unum esse aliud, quia verbum "est" solum importat identitatem utriusque extremi in formalitate illa quam adaequate postulant; seu quod idem est, inclusionem unius in adaequato significato alterius. At vero si quis intendat in secundo modo formalitatis loqui, erit falsa propositio, nam erit sensus justitiam, v. g., etiam ut a nobis conceptam, eadem habitudine et quasi ultima differentia constitui qua misericordiam, quod verum non est. Tamen hic sensus non est necessarius nec usitatus, et ideo propositiones illae absolute verae sunt in proprio et formali sensu. Hoc vero modo explicui in disp. 6 *Metaphysicae*, sect. 6, propositionem illam: *Humanitas est animalitas*, et ibi dicta majori ratione hic locum habent, quia major unitas est inter sapientiam et essentiam Dei, majorque mutua inclusio quam inter humanitatem et animalitatem.

9. Sed hic occurrit difficultas. — Sed hic occurrit difficultas tacta in praecedenti capite, quia sequitur quidquid praedicatur de uno attributo in abstracto, praedicari de alio, quod falsum esse constat. Propter hoc dico quinto: ea quae actionem vel productionem significant, in rigore possunt de concretis praedicari et non de abstractis, et consequenter aliquid dici potest de uno abstracto et non de alio. Prior pars praecipue locum habet in praedicatis notionalibus; dicitur enim: *Deus generat*, non *Deitas*, quod pertinet ad materiam de Trinitate et dicetur in lib. 4, in fine. Ratio vero est quia actiones proprie tribuuntur suppositis, pro quibus concreta supponunt et non abstracta in rigore. At vero in actibus essentialibus, seu quasi essentialibus, ut *intelligit, creat*, admittuntur etiam

sabiduría, y similares. Y esta aserción me parece cierta. Primero, porque la Escritura utiliza frecuentemente este modo de hablar; pues llama a Dios luz, sabiduría, vida, verdad (Juan 14, 1 Corintios 1, Proverbios 8). Segundo, porque los santos no solo usan las mismas locuciones, sino que incluso las prefieren a las predicaciones concretas, de modo que se dice mejor que Dios es "la vida" que "viviente", o "la sabiduría" que "sabio". Así lo enseña Dionisio en *Los nombres divinos* (capítulos cuarto, quinto y siguientes), donde dice que Dios no es tanto bueno y bello[sabio] y demás, como bondad, belleza, sabiduría; lo mismo opina el Damasceno en el libro primero, capítulo quinto. De donde el Papa León [Magno], en la Epístola 91 (alias 93), capítulo quinto: *Ningún hombre (dice) es la verdad, ninguno la sabiduría, ninguno la justicia; muchos se hacen partícipes de la verdad, de la sabiduría y de la justicia; pero solo Dios no tiene necesidad de participación alguna, pues de Él, todo lo que dignamente se siente, no es cualidad, sino esencia*.

4. Donde indica dos razones. — Aquí indica dos razones de estas locuciones en un sentido verdaderísimo: una es porque a través de ellas se significa que Dios no es tal por participación, sino por sí mismo primordialmente y con la suma perfección (lo cual no se significa solo mediante los términos concretos); y esto quiso significar Bernardo (Lib. 5 *De Consideratione*, cap. 7) cuando dijo: *Dios no es algo formado, sino la forma; Dios no es un sujeto afectado, es la afección misma*. Por ello, en el sermón 80 sobre el *Cantar*, relata que fue condenada aquella interpretación de Gilberto [de la Porrée]: "*Dios es la verdad, esto es, es veraz*". Mejor lo expondría (dice Bernardo): "*Dios es veraz, esto es, es la verdad*". La otra razón de León es que Dios es todas estas cosas por su esencia, razón que enseguida urgiremos más ampliamente. También Agustín habla así frecuentemente en el libro 15 de *La Trinidad* (capítulos 2 y 10), en el libro 6 (capítulo 1) y en los siguientes, y en el libro 7.

affirmationes de abstractis, non propter rigorosam suppositionem et formalem significationem terminorum, sed propter summam identitatem, ut: *Deitas creat, Deitas intelligit*.

10. Difficultas. — Enodatur. — Et in his habet locum posterior pars, quia haec locutio admittitur: *Justitia punit*, et non haec: *Justitia miseretur*. Et ratio est quia verba adjectiva, secundum communem modum concipiendi, faciunt sensum formalissimum, et illa contineret falsitatem. Quod ita declaro: quia haec attributa censentur specialiter constitui secundum quandam peculiarem habitudinem; unde quando alicui attributo in abstracto tribuitur aliqua actio, censetur illi tribui secundum formalem significationem ejus, et ita facit hunc sensum: "el atributo de la justicia, por ejemplo, según su expresa y propia diferencia, es principio de misericordia", lo cual es falso. Et eadem ratione haec est falsa: *Pater per voluntatem producit Filium, aut per intellectum Spiritum Sanctum*, ut in propria materia latius explicabimus. Nec est bona illatio: *Justitia est misericordia, sed misericordia miseretur, ergo justitia miseretur*; quia variatur appellatio (ut dialectici dicunt), quia mutatur verbum substantivum in adjectivum et ita variatur formalis sensus. Et de his locutionibus haec nunc sufficiunt, nam in materia de Trinitate saepius de illis dicturi sumus.

LIBRI SECUNDI

DE ATTRIBUTIS DEI NEGATIVIS

Cap. I. An Deus sit infinitus simpliciter.
Cap. II. De immensitate et existentia Dei in rebus.
Cap. III. De immutabilitate Dei.
Cap. IV. De Dei aeternitate.

5. Tercero, rige la misma razón para esta proposición: *Dios es la Deidad*, que para estas otras: *Dios es la sabiduría, la justicia*, etc. Pero aquella proposición: *Dios es la Deidad*, es tan verdadera que el Concilio de Reims dijo que no puede negarse en ningún sentido católico, como veremos abajo (Lib. 4 *De Trinitate*, cap. 9 y 11); por tanto, [lo mismo vale para las otras]. La [premisa] mayor la muestra extensamente Bernardo arriba, y se colige claramente de Agustín. Y se prueba por paridad de razón, porque tan simple y subsistente es la sabiduría como la Deidad. Cuarto, hay una razón *a priori*: porque nada se incluye en ese sujeto que no se contenga en el predicado, y el solo modo de significar no basta para que la proposición sea falsa, pues ese modo de significar no se atribuye a Dios mismo (es decir, no se le atribuye composición ni separación de la forma respecto al sujeto), sino solo la realidad significada.

6. Aserción. — Tercero, debe decirse que también Dios y sus atributos tomados en concreto se predican rectamente de los términos abstractos, guardando en lo demás la proporción o la debida identidad, como al decir: *La Deidad es sabia, inmortal*, etc. Es una aserción tan cierta como la precedente, porque se sigue por conversión simple. Pues si *Dios es la Deidad*, también *la Deidad es Dios* y *la Deidad es sabia*, y así de los demás. En este caso, la consecuencia es buena y formal, porque aunque respecto a los nombres personales o nocionales, "Dios" no sea un término medio suficiente para realizar ilaciones similares debido a su comunicabilidad e identidad con realidades opuestas [las Personas], como veremos en el tratado de la Trinidad; no obstante, entre los atributos absolutos es un medio suficiente, porque tiene con ellos una identidad adecuada, ya que todos los absolutos son igualmente singulares y con la misma comunicabilidad real. Además, estas locuciones son verdaderísimas: *La sabiduría es Dios* y similares, como se mostró arriba; por tanto, lo que se predica esencialmente de Dios, se predicará también de la sabiduría: pero Dios es

Cap. V. An Deus sit omnino incomprehensibilis.
Cap. VI. An Deus sit invisibilis corporeis oculis. **Cap. VII.** An Deus sit invisibilis in se respectu omnis intellectus creati.
Cap. VIII. Sitne Deus invisibilis naturaliter cuivis creaturae.
Cap. IX. An visio Dei sit supernaturalis omni intellectui creabili.
Cap. X. Sitne visio Dei proxime ab intellectu videntis.
Cap. XI. An videatur Deus per verbum creatum.
Cap. XII. An videatur Deus per speciem creatam.
Cap. XIII. Possitne videri Deus de potentia absoluta per speciem creatam ab eodem infusam.
Cap. XIV. Infundaturne lumen gratiae [vel gloriae] videntibus.
Cap. XV. Quae sit necessitas, quodve munus luminis gloriae.
Cap. XVI. Possitne de potentia absoluta videri Deus sine lumine gloriae.
Cap. XVII. Sitne visio Dei connaturalis intellectui lumine gloriae informato.
Cap. XVIII. Sit ne visio Dei cognitio quidditativa et intuitiva Dei.
Cap. XIX. Sitne visio Dei ejusdem speciei in omnibus beatis.
Cap. XX. Sitne visio Dei aequalis perfectionis in videntibus ipsum.
Cap. XXI. Unde oriatur inaequalitas visionis in beatis.
Cap. XXII. Videntes Deum an necessario videant omnia attributa quae in eo sunt.
Cap. XXIII. Videntes divinam essentiam an necessario videant tres personas.
Cap. XXIV. Videntes Deum an videant liberos actus voluntatis ejus.
Cap. XXV. Possintne videri creaturae possibiles in Verbo per illius visionem.
Cap. XXVI. An necessario videantur creaturae possibiles in Verbo.
Cap. XXVII. An creaturae existentes seu futurae videantur vel videri possint.

esencialmente sabio, justo, etc.; luego todas estas cosas se dicen verdadera y esencialmente de la sabiduría. Y lo mismo vale para todos los casos semejantes. No encuentro contra esto argumentos de importancia, salvo aquellos que puedan surgir de la siguiente aserción.

7. **Los atributos esenciales y positivos pueden afirmarse entre sí.** — Digo, pues, en cuarto lugar: estos atributos esenciales y positivos pueden afirmarse rectamente entre sí, como cuando se dice: *La sabiduría es la justicia*, *el entendimiento es la voluntad*, etc. En esta aserción no coinciden fácilmente los teólogos. Pues Capreolo parece sostener la sentencia contraria (1, d. 8, q. 1, art. 3), respondiendo a Aureolo. Y lo que es admirable es que allí mismo opina igual Gregorio [de Rímini], a pesar de que en otros lugares sostiene que estos atributos ni siquiera se distinguen por la razón. Sin embargo, la aserción se toma de Santo Tomás (1ª parte, cuestión 39, artículo 5, en las soluciones a los argumentos, y art. 6, y en los lugares citados en el capítulo precedente) y es común entre los tomistas, especialmente Torres y otros. Y sin duda es la sentencia de Agustín, Anselmo y Bernardo, a quienes cité en el cap. 12. Se prueba fácilmente por las aserciones precedentes: porque Dios es su sabiduría y Dios es su justicia, luego la sabiduría es la justicia. Asimismo, la sabiduría es Dios y Dios es la Deidad, luego la sabiduría es la Deidad. Pues todas las ilaciones similares se sostienen sobre el fundamento recién establecido. Además, lo mismo se sigue claramente de la mutua inclusión de los atributos. Pues si la Divinidad pertenece al concepto esencial de la sabiduría, se dice con toda verdad: *La sabiduría es la Divinidad*, porque nada se predica con más verdad de una cosa que aquello que pertenece a su esencia. Esta razón tiene lugar en todos los casos. Y es similar a lo que muchos dialécticos dicen al afirmar que esta proposición es verdadera: *La humanidad es la animalidad*, porque la animalidad pertenece a la esencia de la humanidad.

Cap. XXVIII. Quas res videant beati in Verbo.
Cap. XXIX. Cur visio non sit comprehensio et quomodo differant.
Cap. XXX. Viderine possit Deus ab homine in vita mortali.
Cap. XXXI. Sitne Deus ineffabilis.
Cap. XXXII. Quomodo possit Deo nomen imponi.

Hactenus quid Deus sit, quove attributa, tanquam propria illius praedicata, numerari soleant, generatim explicuimus: nunc ad hujus doctrinae complementum per singula ex dictis attributis discurrere necesse est. Et quia attributa negativa faciliora nobisque notiora sunt, ideo de illis prius dicemus in hoc libro, de affirmativis vero in sequenti. Et quoniam in demonstrandis his attributis disp. 30 *Metaphysicae* prolixiores fuimus, ea hic repetere necessarium non existimamus. Deinde illa omnia quae ad naturalem philosophiam pertinent, licet occasione horum attributorum a theologis hic tractentur, vel omnino praetermittere decrevimus, vel ad summum tanta brevitate attingere, ut theologicum discursum non impediant nec interrumpant. Atque hoc modo multa quae ab aliis prolixe tractantur, breviter comprehendere poterimus, nihil omittendo ex his quae ad veram theologiam et majorem Dei cognitionem desiderari possunt. Solum in explicando attributo quo Deus dicitur invisibilis, prolixiores erimus, quoniam ad explicandam exacte illam negationem, oportet exponere quomodo Deus visibilis sit, quod valde supernaturale est et scitu dignum.

Octo ergo attributa negativa in superiori libro, c. 9, posui, quae ex Scripturis colliguntur: *Increatus, Incorporeus seu Immaterialis, Infinitus, Immensus, Immutabilis, Incomprehensibilis, Invisibilis, Ineffabilis*. Quibus conjunguntur alia tria, quae negatione complentur, licet voces non tam aperte illam

8. Algunos, por el contrario. — Algunos, por el contrario, no pudiendo negar que estas locuciones son aceptadas por el uso común de los sabios, dicen que se admiten a causa de la identidad de la cosa: en un sentido real pero no formal, y por tanto impropio, porque el significado de un término abstracto no se incluye formalmente en el significado formal del otro, aunque posean identidad en sí mismos, que es lo único que significamos cuando decimos: *La misericordia es la justicia*. Pero esto es simplemente falso en dicho sentido y partiendo de ese fundamento, como consta por lo dicho; y por ello estimo que esas proposiciones son simplemente verdaderas en sentido formal. No obstante, en este mismo sentido formal puede haber cierta equivocación, que podemos distinguir según la doctrina general transmitida en la *Metafísica* (disp. 6, secc. 10).

Este sentido formal, pues, puede entenderse de dos maneras: primero, considerada aquella forma que ese nombre abstracto significa según su razón formal simplicísima tal como la tiene en la realidad. Segundo, puede considerarse en el significado de esa voz solo aquello que se concibe expresamente en tal atributo a modo de diferencia última constitutiva del mismo. Pues, como dije arriba, aunque cada uno de los atributos incluya todo lo que se contiene en todos los demás, sin embargo, en cada uno de ellos concebimos nosotros toda esa perfección bajo alguna relación (*habitudo*) especial, que puede llamarse "como" la diferencia o el modo que constituye últimamente tal atributo.

De la primera manera, pues, esas proposiciones son verdaderas en sentido formal, porque toda la razón de un atributo se incluye en la formalidad del otro adecuadamente y tal como es en sí. Y en realidad, con todo rigor, solo se afirma esto cuando se dice que uno es el otro, porque el verbo "es" solo importa la identidad de ambos extremos en aquella formalidad que exigen adecuadamente; o lo que es lo mismo, la inclusión de uno en el significado adecuado del otro. Pero si alguien pretendiera hablar según el segundo modo de

exprimant, ut *Unus, Simplex, Aeternus*; hisque addi potest quartum, scilicet *esse ubique*, quia ultra immensitatem non addit nisi extrinsecam denominationem. Ex his vero praedicatis quatuor jam sunt a nobis explicata, nam idem est esse increatum quod esse ens necessarium seu per essentiam, ut per se notum est: illud autem in superiori libro satis ostensum ac declaratum est. Similiter idem est esse incorporeum seu immaterialem, quod carere partibus essentialibus materiae et formae et partibus quantitativis, quod totum continetur sub perfecta Dei simplicitate, de qua satis diximus. Unitatem etiam Dei satis declaravimus, quantum hic locus patitur, nam unitas trium Personarum in essentia ad tractatum de Trinitate pertinet. Sex ergo alia attributa negativa in hoc libro explicanda sunt, et cum immensitate ubiquitatem exponemus, quia nihil rei Deo addit, cum immutabilitate vero conjungemus aeternitatem, quia supposita necessitate essendi, nihil addit aeternitas ultra immutabilitatem, ut videbimus.

CAPUT I

AN DEUS SIT INFINITUS SIMPLICITER HOCQUE ILLI PROPRIUM SIT.

1. Status quaestionis. — Quaestio est de infinitate perfectionis in essendo; nam infinitas molis in Deo locum non habet, cum quantitatem non habeat. Est autem difficilius ad declarandum quid per hanc negationem infinitatis explicetur ac significetur, quam ad demonstrandum convenire Deo, saltem ex principiis fidei. Itaque ut certum supponimus, Deum esse simpliciter infinitum. Id enim aperte docet Scriptura Psal. 144: *Magnitudinis ejus non est finis*; Baruch 3: *Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus*. Unde in capite *Firmiter* ita expresse definitur;

formalidad, la proposición será falsa, pues el sentido sería que la justicia, por ejemplo, incluso tal como es concebida por nosotros, se constituye por la misma relación y casi diferencia última que la misericordia, lo cual no es verdad. Sin embargo, este sentido no es necesario ni usual, y por ello tales proposiciones son absolutamente verdaderas en sentido propio y formal. De este modo expliqué en la disp. 6 de la *Metafísica* (secc. 6) aquella proposición: *La humanidad es la animalidad*, y lo allí dicho tiene lugar aquí con mayor razón, porque hay una unidad mayor entre la sabiduría y la esencia de Dios, y una mayor inclusión mutua que entre la humanidad y la animalidad.

9. Pero aquí ocurre una dificultad. — Pero aquí ocurre una dificultad tocada en el capítulo precedente: que se seguiría que todo lo que se predica de un atributo en abstracto, se predicaría del otro, lo cual consta que es falso. Por esto digo en quinto lugar: aquello que significa acción o producción, en rigor puede predicarse de los términos concretos y no de los abstractos; y, por consiguiente, algo puede decirse de un abstracto y no de otro. La primera parte tiene lugar principalmente en los predicados nocionales; pues se dice: *Dios genera*, pero no *la Deidad [genera]*, lo cual pertenece a la materia de la Trinidad y se tratará al final del libro 4. La razón es que las acciones se atribuyen propiamente a los supuestos (sujetos), por los cuales suponen los términos concretos y no, en rigor, los abstractos. Sin embargo, en los actos esenciales, o casi esenciales, como *entiende* o *crea*, se admiten también afirmaciones de los términos abstractos, no por una rigurosa suposición y significación formal de los términos, sino por la suma identidad, como: *la Deidad crea, la Deidad entiende*.

10. La dificultad. — Se resuelve. — Y en esto tiene lugar la segunda parte, pues se admite esta locución: *La justicia castiga*, pero no esta: *La justicia tiene misericordia*. Y la razón es que los verbos adjetivos, según el modo común

de concebir, crean un sentido formalísimo, y aquella [locución] contendría una falsedad. Lo declaro así: porque se considera que estos atributos se constituyen especialmente según una cierta relación peculiar; de donde, cuando se atribuye alguna acción a un atributo en abstracto, se considera que se le atribuye según su significación formal, y así produce este sentido: "el atributo de la justicia, por ejemplo, según su diferencia expresa y propia, es principio de misericordia", lo cual es falso. Y por la misma razón esta es falsa: *El Padre produce al Hijo por la voluntad, o al Espíritu Santo por el entendimiento*, como explicaremos más largamente en su propia materia. Ni es válida la ilación: *La justicia es la misericordia, pero la misericordia tiene misericordia, luego la justicia tiene misericordia*; porque varía la apelación (como dicen los dialécticos), ya que se cambia el verbo sustantivo [ser] por uno adjetivo [misericordiar/actuar] y así varía el sentido formal. Y sobre estas locuciones baste esto por ahora, pues en la materia de la Trinidad hablaremos de ellas con más frecuencia.

LIBRO SEGUNDO

De los Atributos Negativos de Dios

Cap. I. Si Dios es infinito simplemente.
Cap. II. Sobre la inmensidad y la existencia de Dios en las cosas.
Cap. III. Sobre la inmutabilidad de Dios.
Cap. IV. Sobre la eternidad de Dios.
Cap. V. Si Dios es del todo incomprensible.
Cap. VI. Si Dios es invisible para los ojos corporales.
Cap. VII. Si Dios es invisible en sí mismo respecto a todo entendimiento creado.
Cap. VIII. Si es Dios invisible por naturaleza para cualquier criatura.
Cap. IX. Si la visión de Dios es sobrenatural para todo entendimiento creable.

et Dionysius de *Divinis nominibus* capite 9: *Magnus (de quo loquitur) est super omnem magnitudinem, omnem transiliens infinitatem*. Basilius hom. in principium Joan.: *Infinitus Pater, infinitus Filius*. Gregorius orat. 1 in id Genes. 1, *Faciamus hominem*: *Magnum (inquit) cogita (scilicet Deum); et huic magno plus etiam atque etiam adde quam cogitasti, atque ita exple cogitationem tuam, neque unquam quae infinita sunt capies. Nec magnitudine concluditur, nec finibus cohibetur.* Theodoretus, serm. 2 *De Providentia*: *Deus ipse et increatus et infinitus est. Omnia complectitur, ipse a nullo circumscriptus*. Damascenus etiam l. 1, c. 4: *Infinitus (inquit) est Deus et incomprehensibilis, atque hoc unum ex eo percipi ac comprehendi potest, quod nimirum ipse infinitus atque incomprehensibilis sit*.

2. Dubium. — Prior opinio. — Impugnatur. — Ut vero ratione theologica hanc veritatem confirmemus, oportet exponere quid negetur de Deo quando infinitus appellatur, quod imperfectionem dicat; nam inde facile constabit removendam esse a Deo illam imperfectionem ex vi summae perfectionis quam ipsum habere ostensum est. Quidam ergo putant per hanc infinitatem nihil aliud negari nisi Deum habere causam sui esse; itaque idem esse dicunt Deum esse infinitum et esse a se, vel non esse ab alio. At hoc alienum est a communi modo concipiendi et loquendi de attributis divinis. Nullus enim intelligit has duas negationes esse formaliter unam et eamdem: esse infinitum et esse increatum vel improductum; sed Divus Thomas et omnes theologi haec ponunt ut distincta attributa Dei, et Theodoretus in verbis proxime citatis illa ut distincta recenset.

Praeterea Divus Thomas quaestione 4 et 7, 1 part. in hoc maxime laborat, ut ex eo quod Deus est suum esse, colligat Deum esse infinite perfectum, quod in dicto loco *Metaphysicae* late etiam ostendimus.

Non sunt ergo illa duo attributa formaliter unum et idem, sed oportet saltem ratione distingui ut probatio sit alicujus momenti. Et sane longe evidentius est Deum esse ens necessarium et sine causa quam esse infinitum; nam apertius et immediatius id colligitur ex effectibus Dei et ex ordine causarum (in quibus non potest in infinitum procedi), quam ex negatione essendi ab alio colligatur negatio quam dicit infinitas essendi: non sunt ergo formaliter eadem negatio, esto una colligatur ex alia. Denique esse a se immediate solum negat dependentiam a causa extrinseca; esse autem infinitum formaliter hoc non negat: nam si mente concipiatur angelus finitae naturae et ex se existens sine creatione, formaliter non apprehenduntur duo contradictoria, licet virtualiter ibi includi per discursum ostendi possit. Neque e converso est aperta et formalis contradictio si apprehendatur ens infinitum a Deo factum, unde quaeri solet an id fieri possit, ut statim dicam: non est ergo negatio quam dicit infinitas, formaliter eadem cum negatione essendi ab alio.

3. Opinio. — Rejicitur. — Alii ergo dicunt per infinitatem negari finitum numerum perfectionum, quia in Deo finitae non sunt, sed infinitae. At hoc etiam non recte dicitur: quia hoc modo nec finitae nec infinitae perfectiones in Deo sunt, sed una summa perfectio. Item perfectiones quae in Deo sunt formaliter, etiamsi ratione a nobis distinguantur, fortasse non possunt multiplicari in infinitum. Unde per illam negationem infinitatis non negatur terminus in his objectivis conceptibus quos nos de Divinitate formamus: nam hoc nihil refert ad perfectionem Dei. Perfectiones autem inferiores creaturarum in Deo non sunt formaliter. Et licet verum sit posse a creaturis perfectionem Dei infinitis modis participari, tamen revera omnes illae perfectiones in

Cap. X. Si la visión de Dios procede inmediatamente del entendimiento del que lo ve.

Cap. XI. Si se ve a Dios mediante una palabra (*verbum*) creada.

Cap. XII. Si se ve a Dios mediante una especie (*species*) creada.

Cap. XIII. Si puede verse a Dios, por potencia absoluta, mediante una especie creada infundida por Él mismo.

Cap. XIV. Si se infunde la luz de la gloria a los que ven [a Dios].

Cap. XV. Cuál sea la necesidad o la función de la luz de la gloria.

Cap. XVI. Si puede verse a Dios, por potencia absoluta, sin la luz de la gloria.

Cap. XVII. Si la visión de Dios es connatural al entendimiento informado por la luz de la gloria.

Cap. XVIII. Si la visión de Dios es un conocimiento quiditativo [de su esencia] e intuitivo de Dios.

Cap. XIX. Si la visión de Dios es de la misma especie en todos los bienaventurados.

Cap. XX. Si la visión de Dios es de igual perfección en todos los que lo ven.

Cap. XXI. De dónde se origina la desigualdad de la visión en los bienaventurados.

Cap. XXII. Si los que ven a Dios ven necesariamente todos los atributos que hay en Él.

Cap. XXIII. Si los que ven la esencia divina ven necesariamente a las tres personas.

Cap. XXIV. Si los que ven a Dios ven los actos libres de su voluntad.

Cap. XXV. Si pueden verse las criaturas posibles en el Verbo a través de su visión.

Cap. XXVI. Si se ven necesariamente las criaturas posibles en el Verbo.

Cap. XXVII. Si las criaturas existentes o futuras se ven o pueden ser vistas [en Dios].

Cap. XXVIII. Qué cosas ven los bienaventurados en el Verbo.

infinitum participabiles sunt in Deo una simplicissima et eminentissima perfectio, in qua nullus numerus negatur ex eo quod infinita sit. Posset tamen hic aliquo modo non improbabili declarari illa infinitas, si dicamus talem ac tantam esse perfectionem Dei, ut non possit nec debeat concipi tanquam habens terminum in participabilitate sua, sed magis ac magis posse in infinitum participari vel communicari. Per illam tamen negationem etiam hoc modo explicatam non negatur in Deo terminus in numero perfectionum quae sunt in ipso; sed negatur terminus quem intelligitur habere res vel perfectio quae usque ad certum gradum participari potest et non amplius.

4. Tertia opinio. — Hoc placitum non admittitur. — Alii dicunt per negationem quam de formali dicit infinitas, negari omnem terminum quo solent res limitari in perfectione sua. Nam materia suo modo limitatur per formam, et forma per materiam, et essentia creata per suum esse, seu per habitudinem ad aliud, et ipsum esse per essentiam tanquam per potentiam quam actuat. Item omnis essentia specifica limitatur et finitur per suam differentiam specificam qua contrahit genus. In Deo autem nihil horum reperitur propter suam simplicitatem et actualitatem summam, ut supra ostensum est. Sed haec omnia licet deserviant ad suadendam infinitatem Dei: tamen non declarant formalitatem ejus, ut sic dicam, id est, quid per illam negationem formaliter negetur. Nam per illam non negatur compositio ex materia et forma, nec ex esse et essentia, nec ex genere ac differentia; haec enim pertinent ad negationem quam dicit simplicitas. Praeterquam quod in illis modis explicandi multa principia sumuntur incerta, ut quod esse creaturae limitetur per essentiam, vel e converso; quod compositio generis et differentiae directe repugnet infinitati et similia; quae probabilia

Cap. XXIX. Por qué la visión no es "comprensión" y en qué se diferencian.
Cap. XXX. Si Dios puede ser visto por el hombre en la vida mortal.
Cap. XXXI. Si es Dios inefable.
Cap. XXXII. De qué modo se le puede imponer un nombre a Dios.

Hasta aquí hemos explicado de manera general qué es Dios y qué atributos suelen enumerarse como sus predicados propios: ahora, para completar esta doctrina, es necesario discurrir por cada uno de los citados atributos. Y puesto que los atributos negativos son más fáciles y conocidos para nosotros, trataremos primero de ellos en este libro, y de los afirmativos en el siguiente. Y dado que fuimos bastante prolijos al demostrar estos atributos en la disputa 30 de la *Metafísica*, no consideramos necesario repetirlos aquí. Asimismo, hemos decidido omitir por completo o tocar con la mayor brevedad todas aquellas cuestiones que pertenecen a la filosofía natural, aunque sean tratadas aquí por los teólogos con ocasión de estos atributos, de modo que no impidan ni interrumpan el discurso teológico. De esta manera podremos comprender brevemente muchas cosas que otros tratan extensamente, sin omitir nada de lo que se pueda desear para la verdadera teología y un mayor conocimiento de Dios. Solo seremos más prolijos al explicar el atributo por el cual Dios es llamado "invisible", ya que para explicar exactamente esa negación conviene exponer cómo es Dios visible, lo cual es sumamente sobrenatural y digno de conocerse.

Así pues, en el libro anterior (cap. 9) establecí ocho atributos negativos que se recogen de las Escrituras: *Increado, Incorpóreo o Inmaterial, Infinito, Inmenso, Inmutable, Incomprensible, Invisible, Inefable*. A los cuales se unen otros tres que se completan por negación, aunque sus términos no la expresen tan abiertamente, a saber: *Uno, Simple, Eterno*; y a estos puede añadirse un

cuarto, que es el *estar en todas partes*, ya que más allá de la inmensidad no añade sino una denominación extrínseca. De estos predicados, cuatro ya han sido explicados por nosotros, pues es lo mismo ser increado que ser ente necesario o por esencia, como es evidente por sí mismo: y aquello ya fue suficientemente mostrado y declara[do] en el libro superior. Del mismo modo, ser incorpóreo o immaterial es lo mismo que carecer de partes esenciales de materia y forma y de partes cuantitativas, todo lo cual está contenido bajo la perfecta simplicidad de Dios, de la cual ya hemos hablado suficientemente. También hemos declarado ya la unidad de Dios, en cuanto este lugar lo permite, pues la unidad de las tres Personas en la esencia pertenece al tratado de la Trinidad. Por lo tanto, en este libro han de explicarse otros seis atributos negativos: junto con la inmensidad expondremos la ubicuidad, ya que esta no añade nada real a Dios; y con la inmutabilidad uniremos la eternidad, pues supuesta la necesidad de ser, la eternidad no añade nada más allá de la inmutabilidad, como veremos.

CAPÍTULO I

SI DIOS ES INFINITO SIMPLEMENTE Y SI ESTO LE ES PROPIO.

1. Estado de la cuestión. — La cuestión trata sobre la infinitud de perfección en el ser; pues la infinitud de masa o volumen no tiene lugar en Dios, ya que no posee cantidad. Sin embargo, es más difícil declarar qué se explica y significa mediante esta negación de la [finitud] que demostrar que conviene a Dios, al menos por los principios de la fe. Así pues, suponemos como cierto que Dios es simplemente infinito. Pues así lo enseña abiertamente la Escritura, Salmo 144: *Su grandeza no tiene fin*; Baruc 3: *Es grande y no tiene fin, excelso e inmenso*. De ahí que en el capítulo *Firmiter* se defina expresamente de este modo; y Dionisio en *Los nombres*

sunt, non tamen tam certa etiam in ratione naturali, quam est certum [Deum] esse infinitum.

5. Vera explicatio. — Consideremus ergo quid sit in essentia aliqua creata esse finitam ac limitatam, et negationem illius limitationis intelligemus significari per infinitatem essentiae Deo attributam. In creaturis ergo dicitur aliqua essentia esse finita in gradu entis, quia talis est ut non repugnet illi habere aliam [essentialiter] excellentiorem in gradu entis: nos enim non possumus limitationem illam, prout in se est, concipere; et ideo per comparationem illam explicuimus. Unde solemus etiam dicere aliquam speciem creatam habere quamdam infinitatem secundum quid, quatenus sub se potest infinitas species minus perfectas continere; quo modo dicitur homo excedere quodammodo infinite bruta animalia; est tamen simpliciter finitus, quia potest ab alia perfectiore specie excedi, et sic in angelis intelligimus finitatem, quatenus unusquisque potest habere superiorem. Deus ergo dicitur infinitus simpliciter proprie et quasi a priori, quia tantae perfectionis est ut non possit in ea habere superiorem nec aequalem qui sit distinctae naturae. Unde quod multi sancti explicant quid sit Deus per hoc quod est "tale ens quo majus excogitari non potest", hanc ipsam negationem per infinitatem significari intelligo. Unde in ea etiam continetur illa infinitas quae intelligitur in continentia omnis perfectionis possibilis vel cogitabilis —continentia, inquam, formali vel eminentiali— cum summa perfectione possibili en quacumque perfectione et modo habendi illam. Ac denique in hac negatione etiam includitur continere sub se sine ullo termino omnia quae quocumque modo perfecta cogitari possunt, etiamsi in infinitum in eis procedatur in gradu majoris et majoris perfectionis sine termino. Hoc ergo modo convenienter videtur explicari

perfectio quam per hanc negationem Scriptura intendit Deo tribuere, et imperfectio quam ab eo vult excludere.

6. Esse Deum infinitum demonstratur. — Atque ita facile est demonstrare Deum esse infinitum ex dictis de divina perfectione. Nam quoad positivum per illam negationem indicatum, illud nihil aliud est quam ipsa consummata perfectio Dei, qua major excogitari non potest, nec illi potest aliquid deesse quod ad summam entis perfectionem possit pertinere: qua ergo ratione constat Deum esse summum bonum, eadem constat esse infinitum. Quoad ipsam vero formalem negationem probandum est Deum esse infinitum, vel ex alia negatione essendi ab alio, vel ex virtute producendi omne producibile, quas duas rationes in citato loco *Metaphysicae* late prosecuti sumus. Unde addi potest hanc negationem infinitatis posse addi, vel ipsi esse seu essentiae divinae ut sic, quatenus adaequato conceptu, licet confuso, intelligitur comprehendere totam perfectionem essentialem Dei; vel etiam addi posse peculiaribus attributis, quomodo dicimus sapientiam Dei esse infinitam, et scientiam, et praesentiam, et similia.

Priori ergo modo ponitur hoc loco attributum speciale infinitatis; aliis vero accommodatur cum proportione, ut in singulis videbimus: unumquodque enim dicitur in tali genere infinitum, quatenus in illo habet totam perfectionem possibilem, nec potest cogitari talis perfectio in altiori gradu. Unde secundum nostrum modum concipiendi potest *a priori* demonstrari infinitas uniuscujusque attributi ex infinitate essentiae; *a posteriori* vero infinitas essentiae ex infinitate omnipotentiae, verbi gratia, ut fieri solet, quia facilius cognoscitur. Haec tamen vera infinitas simpliciter essentiae divinae infinitatem omnium complectitur

divinos, capítulo 9: *El Grande (de quien habla) está por encima de toda magnitud, sobrepasando toda infinitud*. Basilio, en la homilía sobre el principio de Juan: *Infinito el Padre, infinito el Hijo*. Gregorio, en la oración 1 sobre aquello de Génesis 1, *Hagamos al hombre*: *Piensa en algo grande (a saber, en Dios); y a este grande añade más y más de lo que habías pensado, y colma así tu pensamiento*, *ni jamás captarás lo que es infinito*. *Ni se le encierra en una magnitud, ni se le contiene en límites*. Teodoreto, en el sermón 2 sobre la *Providencia*: *Dios mismo es tanto increado como infinito. Él todo lo abarca, sin ser por nadie circunscrito*. También el Damasceno (Lib. 1, cap. 4): *Dios es infinito (dice) e incomprensible, y esto único puede de Él percibirse y comprenderse: que ciertamente Él mismo es infinito e incomprensible*.

2. Duda. — Primera opinión. — Se impugna. — Para confirmar esta verdad mediante la razón teológica, conviene exponer qué se niega de Dios cuando se le llama "infinito" que exprese una imperfección; pues de ahí constará fácilmente que esa imperfección debe ser removida de Dios por la fuerza de la suma perfección que se ha mostrado que posee. Algunos, pues, piensan que por esta infinitud no se niega otra cosa sino que Dios tenga causa de su ser; por lo tanto, dicen que es lo mismo que Dios sea infinito y que sea "por sí" (*a se*), o que no sea por otro. Pero esto es ajeno al modo común de concebir y hablar de los atributos divinos. Pues nadie entiende que estas dos negaciones sean formalmente una y la misma: "ser infinito" y "ser increado" o improducido; sino que Santo Tomás y todos los teólogos ponen estos como atributos distintos de Dios, y Teodoreto, en las palabras recién citadas, los enumera como distintos.

Además, Santo Tomás (1ª parte, cuestiones 4 y 7) se esfuerza principalmente en esto: en colegir, del hecho de que Dios es su propio ser, que Dios es infinitamente perfecto, lo cual también mostramos extensamente en el citado lugar de la *Metafísica*. No son, por tanto, esos dos

attributorum, eodem modo quo supra diximus omnia esse de essentia ejus.

7. **Infinitas Dei implicat communicari creaturae. — Ratio.** — Ulterius potest facile ex dictis intelligi, esse hanc infinitatem ita propriam Dei, ut omnino implicet contradictionem alteri naturae illam communicare, seu alteri qui non sit idem Deus. Quod addimus propter ineffabile Trinitatis mysterium, in quo tota infinitas divinitatis communicatur singulis personis, sed non communicatur alteri naturae, sed eadem numero natura est in omnibus: et ita omnes personae sunt idem Deus idemque ens infinitum simpliciter; et ideo illa communicatio non obstat quominus haec infinitas sit propria Dei, quia nunquam illa infinitas invenitur extra divinam naturam, quae una, singularis et indivisa est. Quod ergo repugnare dicimus, est illam infinitatem communicari alteri naturae seu substantiae infinitae. Ratio est quia eo ipso quod sit altera natura, debet esse facta ab ipsa divinitate: ergo necesse est ut sit inferior illa, ergo non potest esse talis quin alia major esse possit; ergo habet terminum et limitationem perfectionis; non est ergo infinita eo modo quo divina natura infinita est. Primum antecedens supponitur ex dictis in lib. 1, quia ens a se per essentiam tantum potest esse unum. Prima vero consequentia evidens est, quia si natura est facta, est dependens et ex nihilo: non est ergo summe perfecta, ergo inferior. Aliae vero consequentiae ex declaratione data de infinitate per se evidentes sunt. Et hoc sensu docent theologi communiter, Deum non posse facere infinitum per essentiam simpliciter; patet ex D. Thoma 1 p., q. 7, art. 2 et ex aliis theologis in 1, dist. 42 et 43.

Ubi solent etiam disputare an possit Deus facere infinitum in magnitudine et multitudine. Sed haec quaestio ad Dei infinitatem

atributos formalmente uno y lo mismo, sino que conviene que se distingan al menos por la razón para que la prueba tenga algún valor. Y, ciertamente, es mucho más evidente que Dios es un ente necesario y sin causa que el que sea infinito; pues aquello se colige de manera más clara e inmediata de los efectos de Dios y del orden de las causas (en las cuales no se puede proceder al infinito), que lo que se colige la negación que expresa la "infinitud de ser" a partir de la negación de "ser por otro". No son, pues, formalmente la misma negación, aun cuando una se colija de la otra. Finalmente, el "ser por sí" inmediatamente solo niega la dependencia de una causa extrínseca; pero el "ser infinito" formalmente no niega esto: pues si se concibe mentalmente un ángel de naturaleza finita y existente por sí mismo sin creación, formalmente no se aprehenden dos contradictorios, aunque pueda mostrarse mediante el discurso que virtualmente se incluye allí [la contradicción]. Ni a la inversa hay una contradicción abierta y formal si se aprehende un ente infinito hecho por Dios —de donde suele preguntarse si esto puede hacerse, como diré enseguida—: por tanto, no es la [misma] negación que expresa la "infinitud", formalmente la misma que la negación de "ser por otro".

3. Opinión. — Se rechaza. — Otros dicen, por tanto, que por la infinitud se niega un número finito de perfecciones, ya que en Dios no son finitas, sino infinitas. Pero esto tampoco se dice rectamente: porque, de este modo, en Dios no hay ni finitas ni infinitas perfecciones, sino una única y suma perfección. Asimismo, las perfecciones que están en Dios formalmente, aunque sean distinguidas por nosotros mediante la razón, quizá no puedan multiplicarse hasta el infinito. Por lo cual, mediante esa negación de infinitud no se niega un límite en estos conceptos objetivos que nosotros formamos de la Divinidad, pues esto nada tiene que ver con la perfección de Dios. Por otra parte, las perfecciones inferiores de las criaturas no están en Dios formalmente.

explicandam non pertinet. Nam si Deus non potest facere tale infinitum, non est ex defectu potentiae, unde non minuitur inde perfectio ejus, et potius ostenditur excellentia et singularitas infinitatis ejus. Si vero potest illud facere, non est illa infinitas comparabilis cum infinitate Dei, et ita non tollit singularitatem seu proprietatem ejus. Et ideo ad praesens attributum explicandum illa quaestio necessaria non est, et alioqui est philosophica et a nobis est in libris *Physicorum* diligenter disputata et est admodum utilis, et ideo eam hoc loco praetermittere decrevi.

8. Objectio. — Enodatur. — Contra veritatem demonstratam solet objici: quia si Deus esset infinitum ens, non admitteret secum alia entia, sicut si esset infinitum corpus quantum, non admitteret secum alia corpora, quia ipsum occuparet omnia loca. Maxime vero quia si Deus esset infinitus in perfectione, deberet excludere omnem imperfectionem et consequenter omne malum. Sed haec facilia sunt, quia infinitas Dei non tollit singularitatem et unitatem essentiae Dei, neque enim est infinitas multitudinis sed intensiva entis; et ideo non tollit quin possint esse alia entia a quibus distinguatur Deus, hoc ipso quod ipse Deus est infinitus, alia vero finita: ille est a se, alia ab ipso.

Nec est simile de corpore quanto, nam illi naturale est excludere aliud quantum ab eodem loco; unum autem ens maxime per se subsistens non excludit alia entia a rerum universitate seu ab existendo, ut sic dicam. Quia entia non habent formalem repugnantiam in existendo simul in rerum natura, sicut habent duo quanta ad simul existendum in eodem spatio, vel duae qualitates contrariae ad simul existendum in eodem subjecto. Unde ulterius dicitur, si illa repugnantia quantitatum impediatur, non repugnare ex eo capite quod cum corpore uno infinitae magnitudinis

Y aunque sea verdad que la perfección de Dios puede ser participada por las criaturas de infinitos modos, sin embargo, en realidad todas esas perfecciones participables al infinito son en Dios una única perfección simplicísima y eminentísima, en la cual no se niega número alguno por el hecho de ser infinita. Podría, no obstante, declararse aquí de algún modo no improbable esa infinitud si decimos que la perfección de Dios es tal y tan grande que no puede ni debe concebirse como teniendo un término en su participabilidad, sino que más y más puede ser participada o comunicada al infinito. Sin embargo, mediante esa negación, incluso explicada de este modo, no se niega en Dios un término en el número de perfecciones que hay en Él mismo, sino que se niega el término que se entiende que tiene una realidad o perfección que puede participarse hasta cierto grado y no más allá.

4. Tercera opinión. — No se admite este parecer. — Otros dicen que por la negación que formalmente expresa la infinitud, se niega todo término por el cual las cosas suelen ser limitadas en su perfección. Pues la materia, a su modo, es limitada por la forma, y la forma por la materia, y la esencia creada por su propio ser (o por su relación a otro), y el ser mismo por la esencia, como por una potencia a la que actualiza. Asimismo, toda esencia específica es limitada y definida por su diferencia específica, mediante la cual contrae al género. En Dios, en cambio, nada de esto se encuentra debido a su simplicidad y actualidad suma, como se mostró arriba. Pero todas estas cosas, aunque sirvan para persuadir de la infinitud de Dios, sin embargo no declaran su "formalidad", por así decirlo; es decir, qué es lo que se niega formalmente por esa negación. Pues por ella no se niega la composición de materia y forma, ni de ser y esencia, ni de género y diferencia; pues estas cosas pertenecen a la negación que expresa la simplicidad. Además de que en esos modos de explicar se asumen muchos principios inciertos, como que el ser de la

criatura sea limitado por la esencia, o viceversa; o que la composición de género y diferencia repugne directamente a la infinitud, y cosas similares; las cuales son probables, pero no tan ciertas, incluso para la razón natural, como lo es la certeza de que Dios es infinito.

5. Verdadera explicación. — Consideremos, pues, qué significa en una esencia creada el ser finita y limitada, y entenderemos que la negación de esa limitación es lo que significa la infinitud de esencia atribuida a Dios. En las criaturas, se dice que una esencia es finita en el grado de ser porque es tal que no le repugna el que exista otra [esencialmente] más excelente en el grado de ser: nosotros, de hecho, no podemos concebir esa limitación tal como es en sí misma, y por eso la explicamos mediante esa comparación. De ahí que solamos decir también que alguna especie creada posee cierta infinitud relativa (*secundum quid*), en cuanto que puede contener bajo sí infinitas especies menos perfectas; del mismo modo que se dice que el hombre excede en cierto modo infinitamente a los animales brutos; sin embargo, es simplemente finito porque puede ser excedido por otra especie más perfecta, y así entendemos la finitud en los ángeles, en cuanto que cada uno puede tener un superior. Dios, por tanto, es llamado "infinito simplemente" de forma propia y casi *a priori*, porque es de tanta perfección que no puede tener en ella un superior ni un igual que sea de distinta naturaleza. Por lo cual, lo que muchos santos explican sobre qué es Dios —al decir que es "aquel ente del cual no puede pensarse nada mayor"— entiendo que es precisamente esta negación la que se significa mediante la infinitud. De ahí que en ella se contenga también aquella infinitud que se entiende como la posesión de toda perfección posible o pensable — posesión, digo, ya sea formal o eminentísima— con la suma perfección posible en cualquier perfección y modo de poseerla. Y finalmente, en esta negación se incluye también el contener bajo sí, sin término alguno, todas las cosas que de cualquier modo pueden pensarse como

sint alia corpora quanta, quia possent esse penetrative cum illo in eodem spatio. Ad aliam vero partem dicitur, recte concludere ab illo ente quod infinitum est, necessario excludi omnem imperfectionem et omne malum; nihil enim horum potest esse in Deo ex vi suae infinitae perfectionis. Quia sicut illa perfectio intelligitur quasi formaliter afficere ipsum Deum, ita intelligitur ab illo formaliter excludere omnem imperfectionem. At non sequitur illud ens infinitum excludere ab omni alio ente omnem imperfectionem vel malitiam, quia nec excludere potest formaliter, nam illa infinita perfectio non perficit formaliter alia entia; nec necesse est ut excludat effective, quia vel alia entia non sunt capacia, ut est evidens de imperfectionibus negativis et naturalibus, ut sunt esse composita, esse limitata, esse mutabilia vel annihilabilia vel corruptibilia respective et hujusmodi. Vel si capacia sint, Deus non est agens naturale ut necessario omne malum excludat, sed pro ratione sapientiae suae illud libere permittere potest, de quo alias.

CAPUT II

DE IMMENSITATE DEI EJUSQUE EXISTENTIA IN OMNIBUS REBUS SEU LOCIS.

1. Deum esse immensum, fide tenendum est. — Aliqui confundunt hoc attributum cum praecedenti. Contrarium verius est. — Deum esse immensum sub his expressis ac formalibus verbis catholica fides docet, in cap. *Firmiter*, de summa Trinitate et fide catholica, et in symbolo Athanasii: *Immensus Pater*, etc. Quia in Scriptura sacra eodem modo continetur, Baruch 3: *Immensus est et non habet finem*. Psalm. 138: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades*. Et tamen additur 2 Paralip. 16: *Caelum et Caeli caelorum non te*

perfectas, aunque se proceda en ellas al infinito en grados de mayor y mayor perfección sin final. De este modo, pues, parece explicarse convenientemente la perfección que la Escritura pretende atribuir a Dios mediante esta negación, y la imperfección que de Él quiere excluir.

6. Se demuestra que Dios es infinito. — Y así es fácil demostrar que Dios es infinito a partir de lo dicho sobre la divina perfección. Pues, en cuanto a lo positivo indicado por esa negación, esto no es otra cosa que la misma consumada perfección de Dios, de la cual no puede pensarse otra mayor, ni puede faltarle nada que pueda pertenecer a la suma perfección del ente: por tanto, por la misma razón que consta que Dios es el sumo bien, consta que es infinito. En cuanto a la propia negación formal, debe probarse que Dios es infinito, ya sea a partir de la otra negación de "ser por otro", o bien a partir de la virtud de producir todo lo producible, cuales dos razones hemos perseguido extensamente en el citado lugar de la *Metafísica*. De donde puede añadirse que esta negación de infinitud puede aplicarse, o bien al mismo ser o esencia divina en cuanto tal (en cuanto que bajo un concepto adecuado, aunque confuso, se entiende que comprende toda la perfección esencial de Dios), o también puede aplicarse a atributos peculiares, del modo en que decimos que la sabiduría de Dios es infinita, y su ciencia, y su presencia, y cosas semejantes.

De la primera manera, pues, se establece en este lugar el atributo especial de la infinitud; a los otros atributos se acomoda proporcionalmente, como veremos en cada uno de ellos: pues cada uno se dice infinito en su género en cuanto que posee en él toda la perfección posible, sin que pueda pensarse tal perfección en un grado más alto. Por lo cual, según nuestro modo de concebir, puede demostrarse *a priori* la infinitud de cada atributo a partir de la infinitud de la esencia; y *a posteriori*, la infinitud de la esencia a partir de la infinitud de la omnipotencia, por ejemplo, como suele hacerse porque se conoce más fácilmente. No obstante, esta verdadera infinitud simple

capiunt. Eamdem veritatem docent sancti Patres; nam licet non omnes utantur illa voce immensitatis, rem ipsam declarant per hoc quod Deus totus ubique est et ita est in universis rebus, ut ab eis nec circumscribatur nec contineatur, ut patet ex Damasceno libro primo, capite octavo, ubi etiam vocat Deum *immensa vi praeditum*; et Basilius homilia in principium Evangelii Joannis; et Eucherius libro de spiritualibus formis, capite primo: *Deus (inquit) ubique totus et immensus*, et alii statim referendi. Sunt autem aliqui theologi qui hoc attributum confundant cum praecedenti, quod significat Bonaventura, 1, distinctione 43, articulo primo, quaestione secunda, et Albertus, ibi, articulo secundo. Sed revera sunt attributa ratione distincta: nam licet ex infinitate recte inferatur immensitas, tamen immensitas non dicit eamdem negationem quam infinitas. Nam infinitas negat terminum in perfectione essentiali, ut supra explicavimus; immensitas vero negat terminum in substantiali praesentialitate, ut sic dicam, seu negat terminum loci, ut more nostro loquamur.

Deinde per negationem infinitatis declaratur universe excellentia perfectionis essentialis Dei; per immensitatem vero declaratur talis modus existendi divinae essentiae et naturae ut, quantum est ex se et eodem modo permanens, possit esse intime praesens omnibus rebus et corporibus, non solum praesentibus sed etiam possibilibus, etiamsi in infinitum in multitudine et magnitudine augeantur. Quod sensu recte potest intelligi illud Psalmi 144: *Magnitudinis ejus non est finis*. Nam licet de quantitate perfectionis recte intelligatur, etiam de hac magnitudine immensitatis verissime dicitur et sub illa haec continetur.

2. Immensitatem dicere perfectionem per se notum est. — Unde immensitas sic declarata,

quantum ad positivum fundamentum illius negationis, magnam perfectionem dicit, ut per se notum videtur et inductione declarari potest. Nam in rebus corporeis et quantis posse esse alicubi praesentes perfectio aliqua est, essetque major si possent simul adesse multis locis, sed non sunt capaces tantae perfectionis. In rebus autem spiritualibus major perfectio est posse adesse alicubi sine commensuratione quantitativa, id est, [non] exhibendo partem sui parti loci et totam substantiam toti loco, sed totam substantiam exhibendo praesentem toti spatio et cuilibet parti ejus. Et quo substantia spiritualis perfectior est, eo majorem quamdam sphaeram habere potest in hac praesentialitate, et hoc plane ad perfectionem spectat. Ergo habere ex se infinitam quamdam praesentialitatem maxima perfectio est; ergo haec debita est divinae substantiae infinitae et summe spirituali, quia talis perfectio de se nullam includit imperfectionem. Unde ulterius, quia omnis perfectio in Deo esse debet per modum actus absque potentialitate, ideo non solum habet in substantia sua aptitudinem ad hanc praesentiam, sed ex parte sua actu illam habet semper ac necessario, quia hoc etiam pertinet ad immutabilitatem suam. Dico autem semper ex parte sua, quia praesentia videtur dicere relationem ad aliam rem cui altera dicitur esse praesens, et talem praesentiam Deus non habet necessario ad rem aliam extra se, quia nulla alia res necessario est. Ex parte ergo termini non est necessaria Deo semper talis praesentia, tamen ex parte fundamenti (ut ita rem explicemus) semper ac necessario est ex parte Dei tale fundamentum, quia hoc pertinet ad excellentiam ejus.

Atque in hunc modum explicata immensitate, facile est illam demonstrare vel *a priori* ex infinitate Dei et ex summa ejus perfectione, quia haec est perfectionis absolutae et sine imperfectione; vel etiam *a*

de la esencia divina comprende la infinitud de todos los atributos, del mismo modo que dijimos arriba que todos ellos pertenecen a su esencia.

7. **La infinitud de Dios implica [la imposibilidad de] ser comunicada a la criatura. — Razón.** — Más aún, puede entenderse fácilmente por lo dicho que esta infinitud es tan propia de Dios que implica absolutamente una contradicción el comunicarla a otra naturaleza, o a otro que no sea el mismo Dios. Añadimos esto por el inefable misterio de la Trinidad, en el cual toda la infinitud de la divinidad se comunica a cada una de las personas, pero no se comunica a otra naturaleza, sino que es la misma naturaleza numérica en todas ellas: y así todas las personas son el mismo Dios y el mismo ente simplemente infinito; y por ello esa comunicación no impide que esta infinitud sea propia de Dios, porque nunca se encuentra esa infinitud fuera de la naturaleza divina, la cual es una, singular e indivisa. Por tanto, lo que decimos que es repugnante [contradictorio] es que esa infinitud se comunique a otra naturaleza o sustancia infinita. La razón es que, por el hecho mismo de ser "otra" naturaleza, debe haber sido hecha por la propia divinidad: por tanto, es necesario que sea inferior a ella, luego no puede ser tal que no pueda existir otra mayor; por consiguiente, tiene término y limitación de perfección; no es, por tanto, infinita del modo en que la naturaleza divina es infinita. El primer antecedente se presupone de lo dicho en el libro 1, a saber: que el ente "por sí" mediante la esencia solo puede ser uno. La primera consecuencia es evidente, porque si una naturaleza es "hecha", es dependiente y proviene de la nada; por tanto, no es sumamente perfecta y, en consecuencia, es inferior. Las demás consecuencias son evidentes por sí mismas a partir de la definición dada sobre la infinitud. En este sentido enseñan comúnmente los teólogos que Dios no puede hacer un infinito por esencia de modo simple; consta en Santo Tomás (1ª

posteriori ex effectibus Dei, non tantum quos de facto operatus est, sed quos in infinitum operari potest sine ulla sui mutatione. Quae omnia late prosecuti sumus disputatione trigesima *Metaphysicae*, sectione septima, et ideo satis est illa summatim hic proponere.

3. Ex hoc attributo oritur ubiquitas Dei. — Ex hoc vero attributo sic explicato colligitur primo ubiquitas Dei, seu Deum esse ubique et in omnibus rebus. Quod etiam de fide certum est, ut notavit Chrysostomus Concil. 5, in ad Colossenses secundo: *Deus in caelo sursum et in terra deorsum*; per quae duo extrema comprehenduntur omnia media, sicut Jeremiae vigesimo tertio: *Caelum et terram ego impleo*. Et Esaiae sexagesimo sexto: *Caelum sedes mea est et terra scabellum pedum meorum*. Loquitur enim Scriptura hominibus more humano et ita ut describat Deum replentem omnia; utitur metaphora illa humanae positionis, ac si haberet pedes in terra et caput in caelo et corpore suo cetera repleret.
Hanc etiam veritatem docere voluit Christus Joannis quarto, quando Samaritanae interroganti de loco orationis respondit: Deum spiritum esse, et in spiritu et veritate debere adorari. Quae adoratio in spiritu inter alia hoc continet, quod non est ad certum locum definita, sed ubique fieri potest, quia ubique Deus est. Atque ita intellexerunt haec loca et veritatem hanc sancti Patres, quorum aliquos in citato loco *Metaphysicae* retuli. Et praeterea Dionysius, capite quinto *De divinis nominibus*, de Deo inquit: *Quae sunt omnia et ante habet, et subsistere facit omnibus, et ubique praesens*. Athanasius libro quod perfectum hominem assumpserit Deus, ad Liberium: *Deus (inquit) spiritus est loco incomprehensibilis, neque uspiam est regio ubi non existat*. Unde ratio, contra Idol. Post medium ait: *Notum est omnibus, Deum esse ubique*. Basilius oratione in principio Evangelii Joannis: *Totum (ait) quodcumque noveris et*

parte, q. 7, art. 2) y en otros teólogos en [las distinciones] 42 y 43 del libro 1.
En este punto suelen también disputar si Dios puede hacer un infinito en magnitud (extensión) y en multitud (número). Pero esta cuestión no pertenece a la explicación de la infinitud de Dios. Pues, si Dios no puede hacer tal infinito, no es por defecto de su potencia, por lo que no disminuye su perfección, sino que más bien se muestra la excelencia y singularidad de su infinitud. Y si puede hacerlo, esa infinitud no es comparable con la infinitud de Dios, y por tanto no anula la singularidad o propiedad de esta. Por ello, para explicar el presente atributo, esa cuestión no es necesaria; además, es una cuestión filosófica que ya hemos disputado diligentemente en los libros de la *Física* y es muy útil, por lo que he decidido omitirla en este lugar.

8. Objeción. — Se resuelve. — Contra la verdad demostrada suele objetarse: que si Dios fuera un ente infinito, no admitiría consigo otros entes, del mismo modo que si hubiera un cuerpo cuantitativamente infinito, no admitiría consigo otros cuerpos porque él mismo ocuparía todos los lugares. Y sobre todo porque, si Dios fuera infinito en perfección, debería excluir toda imperfección y, por consiguiente, todo mal. Pero estas cosas son fáciles [de responder], porque la infinitud de Dios no anula la singularidad y unidad de la esencia de Dios; pues no es una infinitud de multitud (numérica), sino intensiva del ser. Por ello, no impide que puedan existir otros entes de los cuales Dios se distinga por el hecho mismo de que Dios es infinito y los otros finitos: Él es "por sí", los otros por Él.
Tampoco es similar al caso del cuerpo extenso, pues a este le es natural excluir a otra cantidad del mismo lugar; en cambio, un ente que es máximamente subsistente por sí mismo no excluye a otros entes de la universalidad de las cosas o del "existir", por así decirlo. Porque los entes no tienen una repugnancia formal a existir simultáneamente en la naturaleza de las cosas, como la tienen dos

cantidades para existir simultáneamente en el mismo espacio, o dos cualidades contrarias para existir simultáneamente en el mismo sujeto. De donde se dice además que, si se impidiera esa repugnancia de las cantidades, no habría contradicción por el hecho de que, junto a un cuerpo de magnitud infinita, existieran otros cuerpos cuantitativos, ya que podrían estar por penetración con aquel en el mismo espacio. A la otra parte [de la objeción] se dice que se concluye rectamente que de aquel ente que es infinito queda excluida necesariamente toda imperfección y todo mal; pues nada de esto puede estar en Dios por la fuerza de su infinita perfección. Porque, así como se entiende que esa perfección afecta casi formalmente a Dios mismo, así se entiende que excluye formalmente de Él toda imperfección. Pero no se sigue que ese ente infinito excluya de cualquier otro ente toda imperfección o malicia, porque ni puede excluirla formalmente (pues esa infinita perfección no perfecciona formalmente a los otros entes), ni es necesario que la excluya efectivamente, ya sea porque los otros entes no son capaces [de tal perfección], como es evidente en las imperfecciones negativas y naturales (como ser compuestos, ser limitados, ser mudables o aniquilables, o corruptibles respectivamente, y cosas semejantes); o bien, si son capaces, porque Dios no es un agente natural que deba excluir necesariamente todo mal, sino que, según la razón de su sabiduría, puede permitirlo libremente, sobre lo cual [trataremos] en otro lugar.

CAPÍTULO II

SOBRE LA INMENSIDAD DE DIOS Y SU EXISTENCIA EN TODAS LAS COSAS O LUGARES.

1. Que Dios es inmenso debe sostenerse por fe. — Algunos confunden este atributo con el precedente. Lo

quocumque spiritu tuo penetraveris, Deo plenum invenies. Idem habet Gregorius Nyssenus Oratione in id: *Faciamus hominem*, et caetera. Chrysostomus homilia decima septima in Genes.: *Non ambulat Deus, absit; quomodo enim ambularet qui ubique praesens et omnia implet?* Idem Cyrillus libro primo in Joannem, capite nono, et libro *Thesauri*, capite septimo, ait Deum replere et penetrare omnia.
Cyprianus *De idolorum vanitate* post multa concludit: *Ergo Deus unus est et ubique totus diffusus*; quae verba notanda sunt. Hilarius primo *De Trinitate*: *Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est*. Idem libro secundo: *Deus ubique est*. Idem Augustinus libro quinto *De Trinitate*, capite primo: *Intelligamus Deum sine situ praesentem*. Et libro septimo *De Civitate*, capite trigesimo. Et optime Origenes homilia duodecima in Genesim et libro primo in Joannem. Anastasius Sinaita libro secundo *De rectis fidei dogmatibus*: *Deus (inquit) essentia cum sit, quae sunt omnia divina sua adimplet essentia, estque in omnibus quae sunt*.

4. Triplici modo est Deus in rebus. — Haec autem veritas sequitur evidenter ex attributo immensitatis, advertendo per hanc ubiquitatem seu existentiam in rebus non addi Deo aliquam perfectionem vel modum realem, sed solum concomitantiam quamdam alterius rei vel aliarum rerum existentium, quae eo ipso quod sunt, intra se habent divinam substantiam praesentem, id est, omnino indistantem ab ipsis: hoc enim significamus cum dicimus Deum esse in ipsis. Ad quod magis explicandum distinguunt theologi tres modos existendi Dei in rebus: per praesentiam, per potentiam et per essentiam; insinuatos a Gregorio homilia octava in Ezechielem et declaratos optime a Divo Thoma quaestione octava, articulo tertio, et magistrorum expositoribus in primo, distinctione trigesima septima.

Quibus locis inter scholasticos longa disputatio fit de significatione illorum verborum. Sed in re clara, et in qua solum esse potest quaestio de significatione vocis, non oportet contendere, sed meliorem magisque usitatam eligere significationem. Igitur "praesentia" in communi usu dicitur in ordine ad intuitionem, et potissime dicitur de objecto praesenti: tamen inde etiam persona quae alteram rem intuetur dicitur illi esse praesens, atque hoc modo dicitur esse Deus per praesentiam in omnibus rebus, inspiciendo et intuendo omnia clarissime, juxta illud ad Hebraeos quarto: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus, omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus*. Jeremiae vigesimo tertio: *Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum?* Haec vero praesentia non ad praesens attributum, sed ad scientiam Dei spectat, intelligereturque esse in Deo etiamsi in caelo tantum esset, atque inde omnia videret; proprieque dicitur ratione scientiae visionis, quae ad res ut existentes terminatur.

Et ideo non sequitur, ut Durandus objicit, Deum esse in rebus per potentiam, quatenus virtute sua et actione omnia continet et conservat, et cum omnibus actu operatur, juxta illud ad Hebraeos primo: *Portansque omnia verbo virtutis suae*; et Actuum decimoseptimo: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*. Et hic etiam modus directe et per se non spectat ad praesens attributum, sed ad Dei omnipotentiam, providentiam, gubernationem ac creationem. Dico autem directe et per se, nam consequenter vel per illationem pertinere fortasse potest, ut statim dicam.

Tertio ergo modo dicitur Deus esse in rebus creatis per essentiam, id est, per indistantiam essentiae suae ab omnibus rebus creatis, quae vocatur praesentia substantialis in omnibus illis; et de hac est proprie in praesenti sermo. Et hanc dico evidenter inferri ex immensitate, quia Deus per immensitatem suam intelligitur esse

contrario es más verdadero. — La fe católica enseña que Dios es inmenso bajo estas expresas y formales palabras en el cap. *Firmiter* (Sobre la Suma Trinidad y la fe católica) y en el símbolo de Atanasio: *Inmenso el Padre*, etc. Porque en la Sagrada Escritura se contiene del mismo modo, Baruc 3: *Es inmenso y no tiene fin*. Salmo 138: *Si subo al cielo, allí estás Tú; si bajo al infierno, allí estás presente*. Y también se añade en 2 Paralipómenos [Crónicas] 16: *El cielo y los cielos de los cielos no pueden contenerte*. La misma verdad enseñan los santos Padres; pues aunque no todos usen ese término "inmensidad", declaran la realidad misma por el hecho de que Dios está todo entero en todas partes, y de tal modo está en todas las cosas que por ellas ni es circunscrito ni contenido, como consta en el Damasceno, libro primero, capítulo octavo, donde también llama a Dios *dotado de inmensa fuerza*; y Basilio en la homilía sobre el principio del Evangelio de Juan; y Euquerio en el libro sobre las formas espirituales, capítulo primero: *Dios (dice) está todo en todas partes y es inmenso*, y otros enseguida han de ser referidos. Hay, sin embargo, algunos teólogos que confunden este atributo con el precedente, cosa que indican Buenaventura (I, distinción 43, artículo 1, cuestión 2) y Alberto (ibíd., artículo 2). Pero, en realidad, son atributos distintos según la razón: pues aunque de la infinitud se infiera rectamente la inmensidad, esta no expresa la misma negación que la infinitud. Pues la infinitud niega el límite en la perfección esencial, como explicamos arriba; la inmensidad, en cambio, niega el límite en la "presencialidad" sustancial, por así decirlo, o niega el límite de lugar, para hablar según nuestro modo [humano].

Además, mediante la negación de la infinitud se declara universalmente la excelencia de la perfección esencial de Dios; en cambio, mediante la inmensidad se declara tal modo de existir de la esencia y naturaleza divina que, por lo que a ella respecta y permaneciendo del mismo modo, puede estar íntimamente presente en todas las cosas y cuerpos, no solo en los presentes sino también en los

posibles, aunque estos aumentaran al infinito en número y magnitud. En este sentido puede entenderse rectamente aquello del Salmo 144: *Su grandeza no tiene fin*. Pues aunque se entienda rectamente sobre la magnitud de su perfección, también se dice con suma verdad sobre esta magnitud de la inmensidad, la cual queda contenida bajo aquella.

2. Que la inmensidad expresa una perfección es evidente por sí mismo. — De ahí que la inmensidad así declarada, en cuanto al fundamento positivo de tal negación, expresa una gran perfección, como parece evidente por sí mismo y puede declararse por inducción. Pues en las cosas corpóreas y cuantitativas, el poder estar presentes en algún lugar es alguna perfección, y sería mayor si pudieran estar presentes simultáneamente en muchos lugares, pero no son capaces de tanta perfección. En cambio, en las cosas espirituales es mayor perfección el poder estar presente en algún lugar sin conmensuración cuantitativa, es decir, [no] ofreciendo una parte de sí a una parte del lugar y toda la sustancia al todo del lugar, sino ofreciendo toda la sustancia presente a todo el espacio y a cada una de sus partes. Y cuanto más perfecta es una sustancia espiritual, tanto mayor "esfera" puede tener en esta presencialidad, y esto pertenece claramente a la perfección. Por lo tanto, tener por sí misma una presencialidad infinita es una máxima perfección; luego esta es debida a la sustancia divina infinita y sumamente espiritual, porque tal perfección no incluye en sí ninguna imperfección. De donde se sigue que, puesto que toda perfección en Dios debe existir en modo de acto sin potencialidad, por ello no solo posee en su sustancia la aptitud para esta presencia, sino que por su parte la posee siempre y necesariamente en acto, porque esto también pertenece a su inmutabilidad. Y digo siempre "por su parte", porque la presencia parece expresar una relación hacia otra cosa a la cual se dice que la primera está presente, y Dios no tiene tal presencia necesariamente hacia otra cosa fuera de sí, ya que

ita dispositus et quasi diffusus (nostro more loquendi) ad existendum per essentiam seu substantialem praesentiam in quacumque re, ut nihil ex parte illius ad illam desit; ac proinde eo ipso quod aliquid aliud creatur seu est, necessario est [indistans] a substantia Dei, et substantia Dei ab ipso: hoc autem est esse Deum in tali re per essentiam. Unde si per impossibile posset aliqua res existere sine efficientia Dei, nihilominus Deus esset in illa per essentiam suam eo ipso quod alia res esset, quia non posset talis entitas non habere intra se intime entitatem Dei. Et ita clare cernitur distinctio inter hunc modum praesentiae per essentiam ab aliis duobus. Primum ex his modis significavit supra Gregorius cum dixit: *Deus ubique praesens est*. Secundum dicens: *Omnia tangit et vivificat*. Tertium cum ait: *Incircumscriptus est et ubique totus*. Quae multis aliis verbis declarat. Sunt autem alii duo singulares modi quibus Deus dicitur esse vel in sanctis per gratiam sanctificantem, vel in Christi humanitate per gratiam unionis suae, qui non pertinent ad praesens atributum; et hic ultimus longum requirit tractatum, de quo in primo tomo, tertia parte dictum est. De altero vero nonnihil dicemus infra libro duodecimo, *De Trinitate*, explicando invisibilem Spiritus Sancti missionem.

5. Proprie convenit Deo esse ubique ex necessitate. — Ex dictis intelligere licet hoc praedicatum essendi in rebus seu ubique proprie et actualiter non convenire Deo ex necessitate, sed dependenter a libertate sua; in quo multum differt ab attributo immensitatis. Nam hoc convenit Deo omnino necessario, immutabiliter et ab aeterno: nam semper Deus tam immensus fuit sicut nunc est, et licet nihil extra se produceret, immensus semper esset, quia illa perfectio et intrinsecus modus essendi divinae substantiae, quam immensitas supponit et in qua

negat terminum, absoluta perfectio Dei est, nullo modo pendens ex creatura. At vero "esse in rebus" actualiter, et similiter "esse ubique", connotant aliquam rem extra Deum actualiter existentem in qua Deus dicatur existere. Hoc autem simpliciter necessarium non est, sed liberum Deo, ut supponimus; et ideo praedicatum illud non est ex attributis quae Deo necessario conveniunt necessitate absoluta, sed tantum conditionata, quia si alia res sit, necesse est ut Deus sit in illa ratione suae immensitatis. Et ideo tale praedicatum ex tempore incepit convenire Deo, quia (ut supponimus) nihil extra ipsum ab aeterno realiter extitit. Neque hinc sequitur mutatio aliqua vel additio quae in Deo fiat, sed tantum in creatura, quia Deum esse in creatura ultra immensitatem ejus nihil intrinsecum in eo ponit, sed solam denominationem extrinsecam, ortam ex coexistentia creaturarum cum ipso, seu ex relatione creaturarum ad ipsum, cui ex parte Dei nulla relatio realis ad creaturam correspondet, quia Deus non est capax talium relationum, ut nunc etiam supponimus; et in capite sequenti et in ultimo hujus libri aliquid de hoc dicemus, nam generale est ad omnia quae ex tempore de Deo dicuntur.

6. Existentia Dei actualis ex actione ad extra pendet. — Hinc etiam intelligitur hanc existentiam Dei in creaturis, licet fundamentaliter supponat immensitatem, tamen ut actualiter sit, pendere ex actione Dei ad extra quam necessario supponit. Hoc patet primo, quia hoc praedicatum essendi in rebus et liberum et temporale est; ergo est tale ab actione Dei libera et temporali; ergo ab actione Dei transeunte, seu ut habente actu terminum ad extra, quod non est nisi actio ad extra. Patet utraque consequentia, quia nihil habet esse liberum nisi vel quatenus actio libera est, vel quatenus ab actione libera pendet et in ea aliquo modo fundatur. Actio autem libera et

ninguna otra cosa existe necesariamente. Por tanto, por parte del término [la criatura], no siempre es necesaria para Dios tal presencia; sin embargo, por parte del fundamento (para explicarlo así), siempre y necesariamente existe por parte de Dios tal fundamento, porque esto pertenece a su excelencia.

Y explicada la inmensidad de este modo, es fácil demostrarla, ya sea *a priori* desde la infinitud de Dios y desde su suma perfección (puesto que esta es una perfección absoluta y sin imperfección), o bien *a posteriori* desde los efectos de Dios, no solo los que de hecho ha obrado, sino los que puede obrar hasta el infinito sin mudanza alguna en sí mismo. Todo lo cual tratamos extensamente en la disputa trigésima de la *Metafísica*, sección séptima, y por ello basta proponerlo aquí sumariamente.

3. De este atributo nace la ubicuidad de Dios. — De este atributo, así explicado, se colige en primer lugar la ubicuidad de Dios, es decir, que Dios está en todas partes y en todas las cosas. Lo cual es también cierto por fe, como notó Crisóstomo en el Concilio 5º, sobre el segundo [capítulo] a los Colosenses: *Dios en el cielo arriba y en la tierra abajo*; mediante cuyos dos extremos se comprenden todos los medios, como en Jeremías, capítulo veintitrés: *Yo lleno el cielo y la tierra*. Y en Isaías, sesenta y seis: *El cielo es mi trono y la tierra el estrado de mis pies*. Pues la Escritura habla a los hombres al modo humano y, para describir que Dios lo llena todo, utiliza esa metáfora de la posición humana, como si tuviera los pies en la tierra y la cabeza en el cielo, y con su cuerpo llenara lo demás.

Esta misma verdad quiso enseñar Cristo en el cuarto [capítulo] de Juan, cuando respondió a la samaritana que preguntaba sobre el lugar de la oración: que Dios es espíritu, y que debe ser adorado en espíritu y en verdad. Esta adoración en espíritu contiene, entre otras cosas, que no está definida en un lugar cierto, sino que puede hacerse en todas partes, porque Dios está en todas partes.

temporalis non est in Deo nisi actio ad extra; nam actus immanentes ut sic, etiam si liberi sint, ab aeterno sunt, etiam secundum suam terminationem liberam; ergo cum hoc praedicatum non solum sit suo modo liberum sed etiam temporale, omnino pendet ex actione Dei ad extra.

Unde licet supra dixerimus: si res aliqua extra Deum habere posset existentiam sine actione Dei, necessario futurum fuisse Deum in illa per essentiam ex vi immensitatis; hoc solum verum est ex hypothesi: tamen quia illa hypothesis est impossibilis simpliciter, quia nulla res extra Deum potest habere existentiam sine effectione Dei, ideo absolute supponenda est illa actio ut Deus sit in rebus.

7. **Dubium.** — Hic vero statim suboritur quaestio, an ex actione Dei in rebus colligatur bene existentia Dei in illis, vel potius ex praesentia colligenda sit actio. Sed hanc quaestionem late tractavi in citato loco *Metaphysicae* et ideo illam omitto, licet soleat disputari inter D. Thomam et Scotum in 1 parte, quaestione octava. Nam D. Thomas illa ratione utitur, quae non placet Scoto. Est autem ratio satis philosophica et consentanea Scripturis, ut ibi dictum est. Sive illatio nitatur in hoc, quod nulla causa agit in distans, sive (quod facilius est) in hoc, quod causa perfectissimo agens modo, perfecte etiam adest suo effectui illumque secum conjunctum habet, ut illi perfecte dominetur.

Potest autem hoc modo ex actione Dei inferri *a posteriori* immensitas ipsius, quia sicut agit in hoc universum quod creavit, posset agere in aliud duplo majus et sic in infinitum, et in plures alios mundos sine termino et sine sui mutatione. Actualis vero praesentia substantialis ad omnes res existentes colligitur *a priori* ex immensitate; necessarium vero est adjungere actionem, ut per eam possint creaturae habere

Y así entendieron estos pasajes y esta verdad los santos Padres, algunos de los cuales cité en el lugar mencionado de la *Metafísica*. Y además Dionisio, en el capítulo quinto de *Los nombres divinos*, dice sobre Dios: *Posee todas las cosas que son y las posee antes [de que sean], y hace subsistir todas las cosas, y está presente en todas partes*. Atanasio, en el libro sobre que Dios asumió un hombre perfecto, dirigido a Liberio: *Dios (dice) es espíritu incomprensible por el lugar, y no hay región alguna donde no exista*. Por lo cual la razón, contra los ídolos, después Athanasio dice en medio [de su obra]: *Es conocido por todos que Dios está en todas partes*. Basilio, en la oración sobre el principio del Evangelio de Juan: *Todo cuanto conozcas (dice) y en cualquier lugar donde penetres con tu espíritu, lo encontrarás lleno de Dios*. Lo mismo sostiene Gregorio de Nisa en la Oración sobre aquello de: *Hagamos al hombre*, etc. Crisóstomo, en la homilía decimoséptima sobre el Génesis: *Dios no camina, ¡líbrenos Dios!; pues ¿cómo caminaría quien está presente en todas partes y lo llena todo?* Del mismo modo Cirilo, en el libro primero sobre Juan, capítulo noveno, y en el libro del *Tesoro*, capítulo séptimo, dice que Dios llena y penetra todas las cosas.

Cipriano, en *Sobre la vanidad de los ídolos*, tras muchos argumentos concluye: *Por tanto, Dios es uno y está todo difundido por todas partes*; palabras que deben notarse. Hilario, en el [libro] primero *Sobre la Trinidad*: *Ningún lugar existe sin Dios, ni hay lugar alguno que no esté en Dios*. Asimismo en el libro segundo: *Dios está en todas partes*. También Agustín, en el libro quinto *Sobre la Trinidad*, capítulo primero: *Entendamos a Dios como presente sin estar situado*. Y en el libro séptimo de *La Ciudad [de Dios]*, capítulo trigésimo. Y óptimamente Orígenes en la homilía duodécima sobre el Génesis y en el libro primero sobre Juan. Anastasio Sinaíta en el libro segundo *Sobre los rectos dogmas de la fe*: *Dios (dice), puesto que es esencia, llena con su divina esencia todas las cosas que existen, y está en todo lo que es*.

existentiam et ita compleantur quae conditiones necessariae ad illam denominationem; duae sunt tanquam fundamentum et terminus, unde consurgit relatio et denominatio. Nam fundamentum ponitur ex vi immensitatis, terminus ponitur per actionem Dei. Ex sola vero actione *a posteriori* infertur supponi in Deo quicquid necessarium est ad illam praesentiam: quandoquidem posito termino illius denominationis per actionem, non potest deesse denominatio seu praesentia. Et ita est facilis ratio, non est tamen evidentior quam sit illud principium in quo fundatur. Reliqua in citato loco videri possunt.

8. Ita Deum esse in rebus ut non finiatur ab illis. — Ultimo addendum est, et sequitur etiam ex dictis, Deum ita esse nunc ubique, id est, in omnibus rebus existentibus, ut non definiatur nec circumscribatur illis. Hoc etiam est certissimum et absolute loquendo videtur de fide: nam hac ratione dicitur in Scriptura Deus non capi locis creatis, nec solis illis contineri, 3 Regum octavo: *Si caelum et caeli caelorum te capere non possunt*; et Job undecimo, ea ratione dicitur Deus *excelsior caelo, profundior inferno et longior terra*; et Ecclesia dicit Beatissimae Virgini Dei Genitrici: *Quem caeli capere non poterant*, et cetera.

Ita etiam frequenter loquuntur sancti, et hoc sensu negant posse Deum circumscribi; loquuntur enim non solum de propria circumscriptione corporali et cum extensione quantitatis (nam eo ipso quod Deus corporeus non est, constat non esse capacem talis circumscriptionis), sed nomine circumscriptionis intelligunt quamcumque inclusionem et definitionem ad finitum spatium seu locum extra quem res non sit. Quomodo etiam angeli dicuntur circumscribi vel (ad tollendam aequivocationem) definiri loco.

Sic dixit Basilius homil. in principium Evangelii Joannis: *Deum*

4. Dios está en las cosas de tres modos. — Esta verdad se sigue evidentemente del atributo de la inmensidad, advirtiendo que por esta ubicuidad o existencia en las cosas no se añade a Dios ninguna perfección o modo real, sino solo una cierta concomitancia de otra cosa o de otras cosas existentes que, por el hecho mismo de ser, tienen dentro de sí presente la sustancia divina, es decir, totalmente indistante de ellas: pues esto significamos cuando decimos que Dios está "en ellas". Para explicar más esto, los teólogos distinguen tres modos de existencia de Dios en las cosas: por *presencia*, por *potencia* y por *esencia;* insinuados por Gregorio en la homilía octava sobre Ezequiel y declarados óptimamente por Santo Tomás en la cuestión octava, artículo tercero, y por los expositores del Maestro [de las Sentencias] en el libro primero, distinción trigésima séptima.

En tales pasajes se da entre los escolásticos una larga disputa sobre el significado de esas palabras. Pero en una realidad clara, y en la que solo puede haber duda sobre el significado del vocablo, no conviene pelear, sino elegir la significación mejor y más usual. Así pues, la "presencia" en el uso común se dice en orden a la intuición, y se dice principalmente del objeto presente; no obstante, de ahí también se dice que la persona que intuye otra cosa está presente a ella, y de este modo se dice que Dios está en todas las cosas por presencia, inspeccionando e intuyendo todas las cosas clarísimamente, según aquello de Hebreos 4: *No hay criatura invisible en su presencia, sino que todas están desnudas y abiertas a sus ojos*. Y en Jeremías 23: *¿Se ocultará el hombre en escondrijos y yo no lo veré?* Esta presencia, en verdad, no pertenece al presente atributo, sino a la ciencia de Dios, y se entendería que está en Dios aunque estuviera solamente en el cielo y desde allí lo viera todo; se dice propiamente en razón de la ciencia de visión, que se termina en las cosas en cuanto existentes.

Y por esto no se sigue [lo que otros dicen], como objeta Durando: que Dios está en las cosas por **potencia**, en cuanto que con su virtud y acción lo contiene y conserva

todo, y opera en acto con todas las cosas, según aquello de Hebreos 1: *Sosteniendo todas las cosas con la palabra de su poder*; y en Hechos 17: *En Él vivimos, nos movemos y somos*. Y este modo tampoco pertenece directa y por sí mismo al presente atributo, sino a la omnipotencia, providencia, gobierno y creación de Dios. Digo "directa y por sí mismo", pues por consecuencia o por inferencia tal vez pueda pertenecer, como diré enseguida.

De un tercer modo, por tanto, se dice que Dios está en las cosas creadas por *esencia*, esto es, por la falta de distancia de su esencia respecto a todas las cosas creadas, la cual se llama presencia sustancial en todas ellas; y de esta se trata propiamente en este lugar. Digo que esta se infiere evidentemente de la inmensidad, porque se entiende que Dios, por su inmensidad, está de tal modo dispuesto y como difundido (según nuestro modo de hablar) para existir por esencia o presencia sustancial en cualquier cosa, que nada falta por su parte respecto a ella; y por tanto, por el hecho mismo de que algo sea creado o exista, necesariamente está [indistante] de la sustancia de Dios, y la sustancia de Dios de ello: esto es, precisamente, estar Dios en tal cosa por esencia. Por lo cual, si por un imposible pudiera existir alguna cosa sin la eficiencia de Dios, no obstante Dios estaría en ella por su esencia por el solo hecho de que existiera otra cosa, ya que tal entidad no podría no tener dentro de sí, íntimamente, la entidad de Dios. Y así se ve claramente la distinción entre este modo de presencia por esencia y los otros dos. Gregorio significó el primero de estos modos arriba cuando dijo: *Dios está presente en todas partes*. El segundo al decir: *Todo lo toca y lo vivifica*. El tercero cuando dice: *Es incircunscrito y está todo en todas partes*. Lo cual declara con muchas otras palabras. Existen además otros dos modos singulares por los que se dice que Dios está, o bien en los santos por la gracia santificante, o bien en la humanidad de Cristo por la gracia de su unión, los cuales no pertenecen al presente atributo; y este último requiere un largo tratado, del cual se habló en la tercera parte del primer tomo. Del otro

non contineri loco, nec in circumsepto aliquo, aut in circumscriptione certa deprehendi; et subdit rationem: *Quia infinitus est*. Sic dixit Chrysostomus homilia 4 in Joannem: licet Deus innumeros mundos crearet sine sui mutatione, sufficientem esse ad gubernandos omnes, eodem utique modo et cum eadem praesentia cum qua in hoc existit. Sic etiam dixit Athenagoras in *Legatione pro Christianis*: *Deus ita mundum excedit, ut adimpleat undequaque quicquid supra ipsum est, nec locum ullum a se vacuum relinquat*. Sic etiam dixit Theodoretus serm. 2 *De Providentia*: *Omnia item complectitur ipse a nullo circumscriptus*; et Prudentius in hymno de S. Romano, de Deo eleganter dixit: *Deus perennis, res inaestimabilis, extraque et intus replet ac superfluit*. Augustinus etiam late hoc docet 11 *De Civit.* Significat etiam Boethius lib. 1 *De Trinitate*; in hoc enim sensu ait: *Omne locum adesse Deo, cum nullus locus sufficiens sit ad ipsum capiendum*; et Gregorius, 2 Moral. cap. 1: *Deum (ait) ita manere intra omnia, ut sit extra omnia*, etc. Denique ex divina immensitate hoc evidenter sequitur. Quia Deus non ita clauditur in hoc universo quin de se sit sufficiens ad existendum in alio duplo et triplo majoris magnitudinis sine ullo termino. Hic vero occurrebat statim quaestio, an dicendus sit Deus esse extra hoc universum vel in spatiis imaginariis; sed eam late tractavi in dicto loco *Metaphysicae*, neque nunc novi aliquid occurrit addendum.

9. Objectioni occurritur. — Contra veritatem catholicam nihil occurrit objiciendum quod difficultatem magnam habeat. Nam illud quod mens nostra non satis concipit — quomodo possit una indivisibilis et simplicissima res esse tota in tam magna mole vel infinito spatio, et tota in singulis partibus et punctis ejus— hoc, inquam, suo modo commune est omnibus rebus spiritualibus et animae nostrae; et licet non satis intelligatur, quia non

concipimus spiritualia prout in se sunt, ex effectibus ipsis necessarium esse cognoscitur et non invenitur in illa proprietate repugnantia. Multo ergo majori ratione intelligimus illam proprietatem convenire divinae substantiae modo altiori et proportionato illi, ac proinde sine limitatione, quod per immensitatem intelligimus.

Unde quod aliunde objici potest, quia videtur ille modus diffusionis et quasi extensionis repugnare divinae substantiae propter simplicitatem ejus, tam in entitate sua quam in omni modo illius (quia modus ille praesentiae videtur habere aliquem modum extensionis etiam in spiritualibus rebus); hoc, inquam, in dicta sectione septima, in fine ejus expeditum est, dicendo hanc substantialem praesentiam Dei omnino indivisibilem esse, non solum in se, sed etiam prout correspondet partibus spatii vel rei in qua esse intelligitur, et in hoc superare omnem praesentiam spiritualis creaturae cum quadam excellentia incommunicabili omni creaturae, ut nos credimus.

Denique, quod aliqui admirantur quomodo possit sine indecentia intelligi substantia Dei realiter praesens locis immundissimis; hoc sane valde populare est, cum enim nullum commercium in hoc sit inter corpus et spiritum, et Deus ipse per se faciat vel conservet quicquid entitatis est in hujusmodi rebus, in eis est et decentissimo et dignissimo modo, sine umbra imperfectionis. De qua re legi potest Augustinus libro *De natura boni*, cap. 39, et libro *De agone christiano*, cap. 18, et Hugo de Sancto Victore lib. 1 *De Sacramentis*, par. 3, cap. 17, et Magister cum Doctoribus in 1, dist. 37.

10. Objectio. — Tandem contra probationes ex Scriptura objici potest, quia in eis videtur esse sermo de existentia Dei in rebus per praesentiam cognitionis, et hoc modo dicitur ese ubique, nec est

[modo de presencia], diremos algo más adelante en el libro duodécimo, *Sobre la Trinidad*, al explicar la misión invisible del Espíritu Santo.

5. En qué sentido conviene propiamente a Dios estar en todas partes por necesidad. — De lo dicho se puede entender que este predicado de "estar en las cosas" o "en todas partes", propia y actualmente, no conviene a Dios por necesidad, sino dependiendo de su libertad; en lo cual difiere mucho del atributo de la inmensidad. Pues la inmensidad conviene a Dios de modo totalmente necesario, inmutable y desde la eternidad: porque Dios siempre fue tan inmenso como es ahora, e incluso aunque no produjera nada fuera de sí, sería siempre inmenso; ya que esa perfección y modo intrínseco de ser de la sustancia divina, que la inmensidad supone y en la cual niega todo límite, es una perfección absoluta de Dios que no depende de ningún modo de la criatura. En cambio, "estar en las cosas" actualmente y, del mismo modo, "estar en todas partes", connotan alguna realidad fuera de Dios que existe actualmente, en la cual se diga que Dios existe. Pero esto no es simplemente necesario, sino libre para Dios, según presuponemos; y por ello ese predicado no figura entre los atributos que convienen a Dios con necesidad absoluta, sino solo condicionada: porque, si existe otra cosa, es necesario que Dios esté en ella en razón de su inmensidad. Y por ello tal predicado comenzó a convenir a Dios en el tiempo, ya que (como suponemos) nada fuera de Él existió realmente desde la eternidad. Ni de aquí se sigue mutación o adición alguna que se dé en Dios, sino solo en la criatura; porque el que Dios esté en la criatura no pone nada intrínseco en Él más allá de su inmensidad, sino solo una denominación extrínseca nacida de la coexistencia de las criaturas con Él, o de la relación de las criaturas hacia Él, a la cual no corresponde por parte de Dios ninguna relación real hacia la criatura, ya que Dios no es capaz de tales relaciones (según suponemos ahora); y en el capítulo siguiente y en el último de este libro diremos algo sobre

locus ubi alius modus expresse asseratur. Nam in Psalm. 138, prius dicitur: *Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua*, etc., et *confortata est scientia tua ex me*; et postea subjungitur: *Quo ibo a spiritu tuo?*, etc., et tandem concluditur: *Si descendero in infernum, ades*. Quod optime intelligitur per praesentiam et intuitionem ac scientiam, hoc enim erat assumptum quod proposuerat. Item Jerem. 23, prius dicitur: *Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum? dicit Dominus*; et statim subjungitur: *Numquid non caelum et terram ego impleo? dicit Dominus*. Et similiter Sapient. 1, dicitur: *Quoniam illius testis est Deus, et cordis illius scrutator est verus*; et tunc subditur: *Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum*, etc.; intelligit ergo per praesentiam replere. Sic etiam Job 11, postquam altitudinem, profunditatem et longitudinem Dei descripserat, subjungit: *Ipse enim novit hominum vanitatem, et videns iniquitatem nonne considerat?* Ac denique Actor. 17, dicitur eum non longe esse ab unoquoque nostrum ratione providentiae suae, quod ad praesentiam etiam cognitionis pertinet.

Aliunde vero in aliis locis dicitur Deus specialiter esse in caelo, ut Ps. 113: *Caelum caeli Domino, terram autem dedit filiis hominum*, cum similibus. Addi etiam hic possunt Patres qui interdum dicunt Deum nusquam esse, ut patet ex Chrysostomo, Athanasio et Damasceno ubi supra, et Augustino lib. *De essentia Divinitatis* in principio, et lib. 83, q. 20, Bernardo lib. 5 *De consid.*, Anselmo in *Monol.* c. 22 et 23.

11. Resolutio. — Dicendum vero est, etiamsi sacra Scriptura expresse doceat existentiam Dei in omnibus rebus per praesentiam et potentiam, tamen etiam expresse docere existentiam per realem praesentiam, neque hanc posse excludi a vero testimoniorum omnium sensu.

esto, pues es común a todo lo que se dice de Dios temporalmente.

6. La existencia actual de Dios depende de su acción hacia el exterior. — De aquí se entiende también que esta existencia de Dios en las criaturas, aunque fundamentalmente suponga la inmensidad, depende sin embargo para darse en acto de la acción de Dios hacia el exterior, la cual presupone necesariamente. Esto consta, primero, porque este predicado de "estar en las cosas" es tanto libre como temporal; por tanto, procede de una acción de Dios libre y temporal; por tanto, de una acción transeúnte de Dios, o en cuanto que tiene un término en acto hacia el exterior, lo cual no es sino la acción *ad extra*. Constan ambas consecuencias, porque nada posee un ser libre si no es en cuanto la acción es libre, o en cuanto depende de una acción libre y se funda de algún modo en ella. Ahora bien, la acción libre y temporal no se da en Dios sino como acción hacia el exterior (*ad extra*); pues los actos inmanentes como tales, aunque sean libres, son desde la eternidad, incluso según su determinación libre; por tanto, dado que este predicado no solo es libre a su modo, sino también temporal, depende totalmente de la acción de Dios hacia el exterior.

Por lo cual, aunque hayamos dicho arriba que, si alguna cosa fuera de Dios pudiera tener existencia sin la acción de Dios, necesariamente Dios habría estado en ella por esencia en virtud de su inmensidad; esto solo es verdad por hipótesis. Sin embargo, como tal hipótesis es simplemente imposible (puesto que ninguna cosa fuera de Dios puede tener existencia sin la causalidad de Dios), por ello debe suponerse absolutamente tal acción para que Dios esté en las cosas.

7. Duda. — Aquí surge inmediatamente la cuestión de si la existencia de Dios en las cosas se deduce correctamente de su acción en ellas, o si más bien debe deducirse la acción de su presencia. Pero he tratado esta cuestión extensamente en el citado lugar de la *Metafísica*

y por ello la omito, aunque suele disputarse entre Santo Tomás y Escoto en la primera parte, cuestión octava. Pues Santo Tomás utiliza esa razón, la cual no agrada a Escoto. Es, no obstante, una razón bastante filosófica y conforme a las Escrituras, como se dijo allí. Ya sea que la inferencia se apoye en que ninguna causa actúa a distancia, o bien (lo que es más fácil) en que una causa que actúa de modo perfectísimo está también perfectamente presente a su efecto y lo mantiene unido a sí para dominarlo perfectamente.

De este modo puede inferirse *a posteriori* la inmensidad de Dios a partir de su acción, porque así como actúa en este universo que creó, podría actuar en otro el doble de grande y así hasta el infinito, y en muchos otros mundos sin término y sin mudanza propia. En cambio, la presencia sustancial actual en todas las cosas existentes se deduce *a priori* de la inmensidad; pero es necesario añadir la acción para que, mediante ella, las criaturas puedan tener existencia y así se completen las condiciones necesarias para tal denominación. Estas son dos: el fundamento y el término, de donde surge la relación y la denominación. Pues el fundamento se establece por la fuerza de la inmensidad, y el término se establece por la acción de Dios. Solo de la acción se infiere *a posteriori* que se supone en Dios todo lo necesario para tal presencia: puesto que, establecido el término de tal denominación mediante la acción, no puede faltar la denominación o presencia. Y así, es una razón fácil, pero no es más evidente que el principio en el que se funda. Lo demás puede verse en el lugar citado.

8. Dios está de tal modo en las cosas que no es limitado por ellas. — Por último, debe añadirse (y se sigue también de lo dicho) que Dios está ahora de tal modo en todas partes, es decir, en todas las cosas existentes, que no es definido ni circunscrito por ellas. Esto también es certísimo y, hablando absolutamente, parece ser de fe: pues por esta razón se dice en la Escritura que Dios no cabe en los lugares creados, ni es contenido solo por ellos

Primo, propter communem sensum et Patrum traditionem. Secundo, propter verborum proprietatem: nam ratione solius praesentiae cognitionis non potest Deus de se dicere: *Caelum et terram ego impleo*, et similia, quia verbum replendi non significat cognitionem, nisi a propria significatione multum extrahatur; quod fieri non potest, praesertim quia in ipsismet Scripturae locis distinguitur *replere* a *cognoscere* seu *videre*, ut ex uno aliud probetur seu inferatur. Unde videtur Spiritus Sanctus sermonem seu rationem hominibus accommodasse; et quia nos solemus ea videre a quibus non distamus secundum realem praesentiam seu propinquitatem, ideo ad declarandum quomodo Deus intueatur omnia, etiam si in abditissimis locis fieri videantur, id declarat et probat, quia Deus secundum substantiam suam omnia replet et ubique est: et ita intelliguntur optime omnia loca. Quod autem interdum dicitur Deus esse in caelo, nihil obstat, quia illud per quamdam excellentiam et singularem rationem dictum intelligitur; vel quia ibi excellentiora opera facit et seipsum sanctis manifestat, vel quia ibi specialiter regnat, colitur et adoratur, propter quod dicitur caelum specialiter esse sedes et thronus Dei. Ne autem putetur non esse in terra, haec dicitur scabellum pedum ejus, Matthaeo 23 et aliis locis supra citatis, in quibus Patres ita exponunt.

Ubi autem Patres dicunt Deum nullibi esse, intelligunt nullibi esse ut in loco adaequato, quo circumscribatur vel definiatur. Vel etiam docent Deum non ita esse in rebus ut eas requirat ad suum naturalem existendi modum, nec aliquid vel aliquem modum intrinsecum ab eis accipiat, sed potius res ipsas foveat et conservet, qua ratione interdum Deum ipsum vocant locum aliarum rerum, ut est apud Theophilum Antiochenum lib. 2, ad Autolycum in tom. 5 Bibliothecae; et videri possunt de hoc

puncto dicta in illa sect. 7 Metaph., dub. ult.

12. Quaestio. — Inquirit ultimo in hac materia Divus Thomas 1 p., q. 8, art. ultimo, an sit Dei proprium esse ubique; et respondet affirmando. Quod aliqui interpretantur esse verum, rebus ut nunc existentibus, quia si tantum esset unum corpus, illud vere diceretur esse ubique, id est, in omni loco reali, quia non esset alius locus realis nisi quem ille occuparet. Dico vero "esse ubique" esse aliquo modo Dei proprium et incommunicabile, etiam de potentia Dei absoluta. Quatenus Deo repugnat ut sit aliquid in rerum natura in quo ipse non sit; quod non repugnat nec repugnare potest ulli creaturae, quia illud proxime nascitur ex immensitate; et ita loquitur clare D. Thomas et Patres supra citati, et Damascenus lib. 1, c. 16 et 17, et Ambrosius lib. 1 *De Spiritu Sancto*, cap. 7.

An vero sit aliqua creatura possibilis quae actu sit praesens in toto hoc mundo corporeo, illud probabiliter disputari potest, ut latius dicitur in materia de angelis. Nam de corpore ego puto probabilius dici non posse esse ubique, saltem modo quantitativo, quia eo ipso quod non est totum ubi est una pars, non est ubique. De creatura vero spirituali secundum suum naturalem modum existendi, vel de corporea existenti in loco per modum substantiae, ut est corpus Christi Domini in sacrosancta Eucharistia, alia ratio est. De qua re aliqua dixi in 4 tom., 3 p., disput. 31, sect. 4.

CAPUT III

DE IMMUTABILITATE DEI.

1. Deum esse immutabilem de fide asseverandum est. — Sub attributo generali immutabilitatis, quod omnia in universum genera mutationum a Deo removet, comprehenduntur omnes speciales negationes sub illa

(3 Reyes [1 Reyes] 8: *Si el cielo y los cielos de los cielos no pueden contenerte*); y en Job 11, por esa razón se dice que Dios es *más alto que el cielo, más profundo que el infierno y más largo que la tierra*; y la Iglesia dice a la Beatísima Virgen Madre de Dios: *A quien los cielos no podían contener*, etc.

Del mismo modo hablan frecuentemente los santos, y en este sentido niegan que Dios pueda ser circunscrito; pues hablan no solo de la propia circunscripción corporal y con extensión de cantidad (pues por el hecho mismo de que Dios no es corpóreo, consta que no es capaz de tal circunscripción), sino que bajo el nombre de "circunscripción" entienden cualquier inclusión y definición a un espacio o lugar finito fuera del cual la cosa no esté. Del mismo modo que también se dice de los ángeles que son circunscritos o (para evitar la equivocación) definidos por el lugar.

Así dijo Basilio en la homilía sobre el principio del Evangelio de Juan: *Dios no es contenido por el lugar, ni atrapado en recinto alguno ni en una circunscripción cierta*; y añade la razón: *Porque es infinito*. Así dijo Crisóstomo en la homilía 4 sobre Juan: que aunque Dios creara innumerables mundos sin mudanza propia, sería suficiente para gobernarlos todos, ciertamente del mismo modo y con la misma presencia con la que existe en este. Así también dijo Atenágoras en la *Legación en favor de los cristianos*: *Dios excede de tal modo al mundo que llena por todas partes cualquier cosa que esté sobre él, y no deja lugar alguno vacío de sí*. Así también dijo Teodoreto en el sermón 2 sobre la *Providencia*: *Él mismo lo abarca todo, sin ser por nadie circunscrito*; y Prudencio, en el himno de San Romano, dijo elegantemente sobre Dios: *Dios perenne, realidad inestimable, llena por fuera y por dentro y desborda*. Agustín también enseña esto extensamente en el [libro] 11 de *La Ciudad [de Dios]*. Lo indica también Boecio en el libro 1 *Sobre la Trinidad*; pues en este sentido dice: *Todo lugar está presente para Dios, puesto que ningún lugar es suficiente para contenerlo*; y Gregorio, en el [libro] 2 de los *Morales*, cap. 1: *Dios (dice) permanece*

contentae, ut esse impassibilem, inalterabilem, incorruptibilem, ac denique habere totum suum esse inamissibile. Hoc ergo sensu de fide certum est Deum esse immutabilem; nam per generalia et specialia verba illa negatio Deo attribuitur in Scriptura, Malachiae 3: *Ego Dominus et non mutor*. Num. 23: *Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur*. Ubi etiam de mutatione generatim sermo est, et specialiter affertur ut ostendatur immutabilitas Dei etiam in proposito voluntatis suae, unde subjungitur: *Dixit ergo et non faciet? locutus est et non implebit?* Item Jacobus 1: *Apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio*. Psalm. 101: *Sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur; tu autem idem ipse es et anni tui non deficient*. Et hoc sensu dicitur immortalis, 1 ad Timotheum 1. Imo capite 6 dicitur Deus solus habere immortalitatem. Unde veritas haec in propriis terminis definita est in Concilio Lateranensi, cap. *Firmiter*; et in Patribus est hoc vulgare et commune, et ideo non oportet eos adducere.

2. Haec veritas demonstratur. — Ratione item potest haec veritas demonstrari, vel proxime *a priori* ex aliis attributis jam demonstratis, et sic est facilis demonstratio: nam immutabilitas potest esse vel in esse substantiali, et sic Deus est immutabilis quia est suum esse per essentiam et a nullo alio pendet; vel in loco, et sic mutari non potest quia est immensus; vel in qualitate aut accidente aliquo, et sic etiam mutari non potest quia accidentia non habet. Unde in universum probari hoc potest ex simplicitate, quia accidentalis mutatio esse non potest sine aliqua compositione.

Item generalius ostenditur ex summa Dei perfectione: quia quod mutatur, ideo mutatur ut acquirat perfectionem aliquam, si mutatio perfectiva sit (et ita haec ratio probat tam de intellectu quam de voluntate); vel si sit mutatio amissiva

de tal modo dentro de todas las cosas que está fuera de todas ellas, etc. En fin, esto se sigue evidentemente de la divina inmensidad. Porque Dios no está de tal modo encerrado en este universo que no sea por sí mismo suficiente para existir en otro [universo] del doble o triple de magnitud sin término alguno. Aquí surgía inmediatamente la cuestión de si debe decirse que Dios está fuera de este universo o en los espacios imaginarios; pero ya traté esto extensamente en el mencionado lugar de la *Metafísica*, y no se me ocurre ahora nada nuevo que añadir.

9. Se responde a una objeción. — Contra la verdad católica nada ocurre que pueda objetarse que presente una gran dificultad. Pues aquello que nuestra mente no concibe suficientemente —cómo una realidad indivisible y simplicísima pueda estar toda entera en una mole tan grande o en un espacio infinito, y toda entera en cada una de sus partes y puntos—, esto, digo, es en cierto modo común a todas las cosas espirituales y a nuestra propia alma; y aunque no se entienda del todo (porque no concebimos lo espiritual tal como es en sí mismo), por sus efectos se conoce que es necesario y no se encuentra contradicción en tal propiedad. Con mucha mayor razón, por tanto, entendemos que esa propiedad conviene a la sustancia divina de un modo más alto y proporcionado a ella, y por ende sin limitación, lo cual entendemos por la inmensidad.

De ahí que pueda objetarse desde otro ángulo que ese modo de difusión y como de extensión parece repugnar a la sustancia divina debido a su simplicidad, tanto en su entidad como en todos sus modos (pues ese modo de presencia parece tener alguna forma de extensión incluso en las cosas espirituales). Esto, digo, fue resuelto al final de la citada sección séptima, diciendo que esta presencia sustancial de Dios es del todo indivisible, no solo en sí misma, sino también en cuanto corresponde a las partes del espacio o de la cosa en la que se entiende que está; y en esto supera toda presencia de la criatura espiritual con

una cierta excelencia incomunicable a toda criatura, según creemos.

Finalmente, el hecho de que algunos se admiren de cómo puede entenderse, sin indecencia, que la sustancia de Dios esté realmente presente en lugares inmundísimos; esto es ciertamente un argumento muy vulgar, pues al no haber en esto comunicación alguna entre el cuerpo y el espíritu, y dado que Dios mismo hace o conserva por sí mismo cualquier entidad que haya en tales cosas, está en ellas de un modo decentísimo y dignísimo, sin sombra de imperfección. Sobre este asunto puede leerse a Agustín en el libro *Sobre la naturaleza del bien*, cap. 39, y en el libro *Sobre el agón cristiano*, cap. 18, y a Hugo de San Víctor en el lib. 1 de *Los Sacramentos*, par. 3, cap. 17, y al Maestro [de las Sentencias] con los Doctores en el libro 1, dist. 37.

10. Objeción. — Finalmente, contra las pruebas de la Escritura puede objetarse que en ellas parece hablarse de la existencia de Dios en las cosas por la presencia del conocimiento, y de este modo se dice que está en todas partes, y no hay pasaje donde se afirme expresamente otro modo. Pues en el Salmo 138, primero se dice: *He aquí, Señor, tú lo conoces todo, lo último y lo antiguo*, etc., y *tu ciencia se ha hecho admirable para mí*; y después se añade: *¿A dónde iré lejos de tu espíritu?*, etc., y finalmente concluye: *Si bajo al infierno, allí estás presente*. Lo cual se entiende óptimamente por la presencia e intuición del conocimiento, pues este era el supuesto que se había propuesto. Asimismo en Jeremías 23, primero se dice: *¿Se ocultará el hombre en escondrijos y yo no lo veré?, dice el Señor*; e inmediatamente se añade: *¿Acaso no lleno yo el cielo y la tierra?, dice el Señor*. Y de igual modo en Sabiduría 1, se dice: *Porque Dios es testigo de sus riñones [sentimientos] y escrutador veraz de su corazón*; y entonces se añade: *Porque el espíritu del Señor llenó el orbe de la tierra*, etc.; entiende, por tanto, el "llenar" por medio de la presencia. Así también Job 11, después de haber descrito la altura, profundidad y longitud de Dios, añade:

perfectionis, ideo contingit quia talis non est cum summa perfectione sed cum compositione et adhaesione, eaque non satis firma. Alio modo potest haec veritas probari immediate *a posteriori* ex effectibus, et hoc modo non existimo posse fieri immediatam illationem satis firmam ex aliquo effectu, ut latius tractavi dicta disp. 30 *Metaphysicae*, sect. 8.

3. Tres difficultates insurgunt. — Occurrebant circa veritatem hanc tres praecipuae difficultates. Prima et potissima est de mysterio Incarnationis, sed haec habet proprium in 3 parte locum, ubi tractata est in tomo 1, disp. 8, sect. 3. Secunda est de nominibus quae de Deo dicuntur ex tempore, ut esse Creatorem, Dominum, etc., de quibus inquiri potest an novum aliquid Deo importent, sive absolutum sive relativum, dummodo reale et intrinsecum sit; nam quodcumque sit, ad mutationem sufficiet. Quae difficultas adeo interdum torsit Augustinum, ut se ignorare solutionem fassus fuerit in 12 *De Civit.*, cap. 15.

Tandem vero 5 *De Trinitate*, c. 15 et 16, eam dissolvit dicens has denominationes ex tempore dici de Deo sine mutatione Dei, quia non sumuntur ab aliquo accidente vel re nova quae in Deo sit, sed conjungendo seu connotando coexistentiam temporalem creaturae, quae incipit esse in creatura cum relatione ad Deum sine mutatione ipsius Dei, sicut de existentia Dei in rebus superiori capite dictum est. Hic vero occurrebat quaestio de his relationibus quas ex tempore attribuimus Deo, an in ipso reales sint vel rationis; quam tractat Divus Thomas 1 p., q. 13, art. 7 et resolvit esse rationis. Estque necessaria resolutio, supponendo relationem realem resultantem in aliquo esse aliquid reale et intrinsecum illi, quia alias nonnulla mutatio et compositio esset in Deo. Sed illam quaestionem latius tractavi in disp. 47 *Metaphysicae*, sect. 15, n. 45 et seq.,

estque pure metaphysica, quam hic repetere necesse non est, nec illi aliquid addendum occurrit.

4. Tertia difficultas. — Resolutio. — Tertia difficultas est de actibus liberis Dei et consequenter de scientia visionis, quae ad illos secundum rationem consequitur. Sunt autem in hac difficultate duo puncta; unum ac praecipuum est quomodo voluntas Dei, cum libera sit, possit se ad hoc vel illud determinare sine additione aliqua reali, quae sine aliquo mutationis genere fieri non potest. Haec vero difficultas et magis pertinet ad materiam de voluntate Dei, et a nobis disp. 30 *Metaphysicae*, sect. 9 [tractata est]. Veraque resolutio est illam determinatio nem fieri sine additione reali quae in voluntate Dei fiat. Quod est unum ex praecipuis mysteriis divinae incomprehensibilitatis; sed juxta principia fidei credimus ita esse necessario dicendum, ut dicto loco ostensum et pro viribus explicatum est, nec nunc valeo illi puncto majorem afferre lucem.

Hinc vero oritur secundum punctum, quod ab argumento in contrarium sumitur. Nam si Deus vult libere sine additione reali, et potuisset ab aeterno non velle sine reali Dei mutatione vel carentia alicujus modi realis, quomodo ex immutabilitate reali Dei colligi potest immutabilitas voluntatis in proposito libero? Sed hoc etiam punctum ibidem explicui et expedivi numero quinto et sexto. Et ad immutabilitatem parum refert quod extendatur non solum ad excludendam omnem mutationem physicam et realem, sed etiam ad excludendam omnem animi inconstantiam vel prudentiae imperfectionem, qualis esset in variatione propositi, etiam si absque physica mutatione esse posset.

Unde quod Deus non possit vel propositum liberum mutare, vel in tempore aliquid de novo velle, certissimum est; nam omnia operatur

Él mismo conoce la vanidad de los hombres, y viendo la iniquidad, ¿no la considerará?. Y finalmente en Hechos 17, se dice que no está lejos de cada uno de nosotros por razón de su providencia, lo cual pertenece también a la presencia del conocimiento.

Por otra parte, en otros lugares se dice que Dios está especialmente en el cielo, como en el Salmo 113: *El cielo de los cielos es para el Señor, pero la tierra la dio a los hijos de los hombres*, y otros similares. Pueden añadirse también aquí los Padres que a veces dicen que Dios "está en ningún lugar", como consta en Crisóstomo, Atanasio y el Damasceno (citados arriba), y Agustín en el libro *Sobre la esencia de la Divinidad* al principio, y en el *Libro de las 83 cuestiones*, q. 20, Bernardo en el libro 5 *De la Consideración*, Anselmo en el *Monologion*, caps. 22 y 23.

11. Resolución. — Debe decirse que, aunque la Sagrada Escritura enseñe expresamente la existencia de Dios en todas las cosas por la presencia [de conocimiento] y la potencia, también enseña expresamente la existencia por la *presencia real,* y esta no puede excluirse del verdadero sentido de todos los testimonios. Primero, por el sentido común y la tradición de los Padres. Segundo, por la propiedad de las palabras: pues por la sola razón de la presencia del conocimiento no puede Dios decir de sí mismo: *Yo lleno el cielo y la tierra*, y cosas semejantes, ya que el verbo "llenar" no significa conocer, a menos que se fuerce mucho su propia significación; lo cual no puede hacerse, especialmente porque en los mismos pasajes de la Escritura se distingue el "llenar" del "conocer" o "ver", de modo que de lo uno se pruebe o infiera lo otro. Por lo cual, parece que el Espíritu Santo acomodó su lenguaje o razonamiento a los hombres; y porque nosotros solemos ver aquello de lo que no distamos según la presencia real o propincuidad; por eso, para declarar cómo Dios intuye todas las cosas, incluso si parecen ocurrir en los lugares más recónditos, lo declara y prueba porque Dios, según su sustancia, lo llena todo y está en todas partes: y así se entienden óptimamente todos los pasajes. El hecho de

que a veces se diga que Dios está en el cielo no supone obstáculo alguno, porque se entiende que aquello se dice por una cierta excelencia y razón singular; ya sea porque allí realiza obras más excelentes y se manifiesta a sí mismo a los santos, o porque allí reina, es cultivado y adorado de modo especial, razón por la cual se dice que el cielo es especialmente la sede y el trono de Dios. Y para que no se piense que no está en la tierra, esta es llamada el estrado de sus pies en Mateo 23 y en otros lugares citados arriba, en los cuales los Padres exponen esto así.

Allí donde los Padres dicen que Dios "está en ningún lugar", entienden que no está en lugar alguno como en un recipiente adecuado por el cual sea circunscrito o definido. O también enseñan que Dios no está en las cosas de tal modo que las requiera para su modo natural de existir, ni reciba de ellas algo o algún modo intrínseco, sino que más bien fomenta y conserva las cosas mismas; razón por la cual a veces llaman a Dios mismo "lugar" de las otras cosas, como se encuentra en Teófilo de Antioquía, lib. 2 *Ad Autolycum* (en el tomo 5 de la *Bibliotheca*); y puede verse lo dicho sobre este punto en la citada sección 7 de la *Metafísica*, duda última.

12. Cuestión. — Investiga por último en esta materia Santo Tomás (1 p., q. 8, art. último) si es propio de Dios estar en todas partes; y responde afirmativamente. Algunos interpretan que esto es verdad considerando las cosas tal como existen ahora; pues si solo hubiera un cuerpo, se diría verdaderamente que este está en todas partes, es decir, en todo lugar real, porque no habría otro lugar real sino el que él ocupara. Pero yo digo que "estar en todas partes" es de algún modo propio e incomunicable de Dios, incluso por la potencia absoluta de Dios. En cuanto que es contradictorio para Dios que exista algo en la naturaleza de las cosas en lo cual Él no esté; lo cual no es contradictorio, ni puede serlo, para ninguna criatura, porque aquello nace próximamente de la inmensidad; y así hablan claramente Santo Tomás y

secundum *consilium voluntatis suae*, quae voluntas ab aeterno disposuit quod in tempore operatur, ut ibidem dicitur; et semel habitata permanet, ut dicitur Prov. cap. 19, utique in perpetuum. Quod autem id proveniat ex immutabilitate physica vel ex perfectissima scientia et animi constantia non refert, ut ibi latius dictum est et aliquid in capite sequenti addemus.

5. Hoc attributum est incommunicabile alteri. — Atque ex hac veritate constat hoc attributum, prout Deo convenit, esse ita proprium illius ut sit incommunicabile creaturae, juxta illud 1 Timoth. 6: *Qui solus habet immortalitatem*, id est, immutabilitatem, ut exposuit Augustinus lib. 1 *De Trinitate*, cap. 4, quia ut ait: *Immortalitatem aliquo modo habet creatura, nullam autem habere immutabilitatem solius est Creatoris*. Idem optime Bernardus serm. 81 in Cant.: *Quia omnis (ait) mutatio quaedam mortis imitatio est*. Ratio autem est quia omnis alia res, eo ipso quod facta est, pendet a factore suo, qui sicut libere illam fecit, ita potest illam in nihilum redigere. Atque hac ratione omnis creatura est mutabilis in suo esse, late et metaphysice loquendo de mutatione quae solum respicit terminum qui aliter se habere potest quam antea in esse suo, sive transitus ille de esse ad non esse sit propria mutatio physica in subjecto recepta, sive non. Et hoc modo habere, vel potius esse ipsum esse prorsus immutabile, est proprium Dei. Et haec est quasi prima diversitas omnis creaturae ab ipso Deo, ut recte notavit Lactantius libro secundo *De origine erroris*, cap. 8; Isidorus, lib. 1 *De summo bono*, cap. 1. Quae veritas in hoc sensu coincidit cum illa quam superiori libro in principio demonstravimus: solum Deum esse ens necessarium.

Quomodo autem angeli et substantiae incorruptibiles dici soleant entia necessaria, declaravi

disputatione 28 *Metaphysicae*, sectione prima, num. 12; illa enim necessitas non est simpliciter neque omnibus modis, sed solum quatenus intrinsecam potentiam non habent ut per contrariam actionem corrumpantur, sed solum per suspensionem divini influxus desinere possunt. Et hoc satis est ut in ipsomet esse suo omnino immutabiles non sint.

Ex hoc autem ulterius sequitur ut omnis creatura finita sit, et consequenter ut nec sit immensa nec omnino simplex; et ex priori limitatione habet ut mutari possit secundum locum, ut de corporalibus rebus constat et de spiritualibus latius tractatur in materia de angelis; ex posteriori vero imperfectione provenit ut aliis etiam modis alterari vel mutari possit, saltem secundum aliquam successionem qualitatum vel internarum actionum, ut etiam in caelis et in angelis cernitur, eademque ratio est de omni creatura possibili. Imo interdum docent Patres omnes creatos spiritus, eo ipso quod ex nihilo sunt, mutabiles esse etiam quoad lapsum et culpam, si pura eorum natura spectetur, ut patet ex Damasceno lib. 2, cap. 3, et optime Ambrosius libro tertio *De fide*, capite secundo, et Augustinus libro *De natura boni*, cap. 4 et 10; sed de hoc plenius in propria materia.

CAPUT IV

DE DEI AETERNITATE, QUATENUS ILLI PROPRIA EST.

1. De hac materia copiose disputavi in disputatione 50 *Metaphysicae*, fere per totam, et ideo posset hic omnino omitti, praesertim quia aeternitas fere nihil addit immutabilitati, ita ut difficile sit illa duo attributa distinguere; nihilominus tamen ad doctrinae complementum, ad brevem summam redigemus ea quae ad doctrinam de Deo pertinent circa hoc attributum, eaque theologice confirmabimus et declarabimus. De

los Padres citados arriba, y el Damasceno (lib. 1, c. 16 y 17) y Ambrosio (lib. 1 *Sobre el Espíritu Santo*, cap. 7).

Sobre si es posible alguna criatura que esté presente en acto en todo este mundo corpóreo, eso puede disputarse como probable, según se dice más ampliamente en la materia sobre los ángeles. Pues respecto al cuerpo, yo juzgo más probable que no puede decirse que esté en todas partes, al menos de modo cuantitativo, porque por el hecho mismo de que el todo no está donde está una parte, no está en todas partes. En cambio, sobre la criatura espiritual según su modo natural de existir, o sobre la corpórea existente en un lugar por...

..modo de sustancia, como está el cuerpo de Cristo Señor en la sacrosanta Eucaristía, es otra cuestión. Sobre la cual dije algunas cosas en el tomo 4, parte 3, disputa 31, sección 4.

CAPÍTULO III

SOBRE LA INMUTABILIDAD DE DIOS.

1. Debe aseverarse por fe que Dios es inmutable. — Bajo el atributo general de la inmutabilidad, que remueve de Dios absolutamente todo género de cambio, se comprenden todas las negaciones especiales contenidas bajo ella: como ser impasible, inalterable, incorruptible y, finalmente, poseer la totalidad de su ser de modo inamisible [que no se puede perder]. En este sentido, pues, es cierto por fe que Dios es inmutable; pues mediante palabras tanto generales como especiales se le atribuye a Dios esa negación en la Escritura, Malaquías 3: *Yo soy el Señor y no cambio*. Números 23: *No es Dios como el hombre para que mienta, ni como hijo de hombre para que cambie*. Donde se habla del cambio de manera general, y se menciona especialmente para mostrar la inmutabilidad de Dios incluso en el propósito de su voluntad, por lo cual se añade: *¿Dijo, pues, y no lo hará? ¿Habló y no lo cumplirá?* Asimismo Santiago 1: *En quien*

durationibus autem rerum creatarum, quod hoc loco solet copiose disputari, nihil dicemus, sed in citatum locum remittimus lectorem.

2. Deum esse aeternum de fide est. — Primo ergo sit de fide certum Deum esse aeternum. Hoc constat ex tota Scriptura. Isaiae 40: *Deus sempiternus Dominus*; Romanorum 16: *Secundum praeceptum aeterni Dei*; Proverbiorum octavo cap.: *Ab aeterno ordinata sum*; Ecclesiastici decimo octavo: *Qui vivit in aeternum creavit omnia*.

Nam licet nomen aeternitatis interdum extendatur ad durationes creatas aliquo modo immutabiles natura sua, vel diuturnas et multorum saeculorum, aut nullum certum habentes finem (ut notavit late Dionysius *De divinis nominibus*; Augustinus quaestion. 34 in Genesin et 43 in Exod.; et Gregorius 16 *Moral.*, capit. 21, et ex communi phrasi Scripturae constat, sic enim beatitudinem vocat vitam aeternam, etc.), nihilominus cum de Deo dicitur "aeternum", proprissime dicitur, quia non potest de ipso dici per participationem; unde necesse est ut per essentiam et excellentissimo modo dicatur. Et hoc modo definitur haec veritas in capitulo *Firmiter* saepe citato. Et tradunt Patres paulo inferius referendi.

Ratio vero est evidens ex attributo immutabilitatis, supposita significatione aeternitatis. Est enim aeternitas duratio quaedam realis: duratio autem est permanentia existentiae seu existentia ipsa non destructa sed perseverans; aeternitas ergo est existentia quaedam perseverans. Addit vero ultra communem durationem ut immutabiliter seu necessario perseveret; unde fit ut in se nullam habeat, nec possit habere successionem, et per hoc ratio aeternitatis completur. Deus autem habet permanentiam immutabilem in suo esse; habet ergo durationem necessariam sine ulla successione; est

no hay mudanza ni sombra de variación. Salmo 101: *Como un vestido los mudarás y cambiarán; pero Tú eres el mismo y tus años no se acabarán*. Y en este sentido se le llama inmortal en 1 Timoteo 1. Es más, en el capítulo 6 se dice que solo Dios posee la inmortalidad. Por lo cual, esta verdad está definida en sus propios términos en el Concilio de Letrán, cap. *Firmiter*; y entre los Padres esto es algo divulgado y común, por lo que no es necesario citarlos.

2. Se demuestra esta verdad. — Asimismo, esta verdad puede demostrarse por la razón, ya sea próximamente *a priori* a partir de los otros atributos ya demostrados, y así la demostración es fácil: pues la inmutabilidad puede darse o bien en el ser sustancial, y en esto Dios es inmutable porque es su propio ser por esencia y no depende de ningún otro; o bien en el lugar, y en esto no puede cambiar porque es inmenso; o bien en la cualidad o en algún accidente, y en esto tampoco puede cambiar porque no tiene accidentes. Por lo cual, esto puede probarse universalmente desde la simplicidad, ya que no puede haber cambio accidental sin alguna composición. Igualmente se muestra de forma más general a partir de la suma perfección de Dios: porque lo que cambia, cambia para adquirir alguna perfección, si el cambio es perfectivo (y así esta razón prueba tanto respecto al entendimiento como a la voluntad); o bien, si es un cambio de pérdida de perfección, esto sucede porque tal cambio no se da con la suma perfección, sino con composición y adhesión, y esta no es suficientemente firme. De otro modo puede probarse esta verdad inmediatamente *a posteriori* a partir de los efectos, y de este modo no estimo que pueda hacerse una inferencia inmediata suficientemente firme desde efecto alguno, como traté más ampliamente en la citada disputa 30 de la *Metafísica*, sección 8.

3. Surgen tres dificultades. — En torno a esta verdad ocurrían tres dificultades principales. La primera y más

ergo aeternus vel potius ipsa aeternitas per essentiam. An vero aeternitas praeter haec, quae ad rem pertinent, dicat respectum aliquem rationis vel negationem, et quomodo in hac negatione differat ab immutabilitate, non sunt res magni momenti, pro earumque dignitate existimo in dicto loco sufficienter esse tractata.

3. Per aeternitatem Dei omnia durant quae intra eum sunt. — Addendum vero hic occurrit (licet ibi etiam non sit omnino praetermissum) de ratione divinae aeternitatis esse ut per eam (nostro modo loquendi) durent omnia quae intra Deum sunt. Itaque non alia duratione durat substantia Dei, alia operatio ejus ad intra seu actus immanens, qui per modum operationis a nobis concipitur, nec etiam processiones quae illi, ut trinus est, conveniunt; sed omnia quae intra Deum sunt eadem aeternitate mensurantur seu durant. Hoc enim requiritur ad aeternitatem simpliciter. Quia de ratione rei simpliciter aeternae est ut nulla intra eam sit variatio seu successio. Qua ratione recte Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesi* sexta, Deum vocat "semper existentem et sibi perpetuo similem". Licet autem in his quae intra Deum sunt ipsique necessario conveniunt hoc satis clarum sit, in actibus liberis nonnullam difficultatem habet. Nam illi non videntur propria aeternitate mensurari seu durare, quia de ratione rei simpliciter aeternae est ut sit simpliciter necessaria et non tantum ex suppositione; actus autem liber Dei, prout talis est, licet ex suppositione quod semel sit necessario duret, tamen simpliciter non ex necessitate est secundum determinationem liberam: quomodo ergo potest aeternitate simpliciter mensurari seu durare?

Ad hoc vero dicendum est de ratione aeternitatis esse ut, quatenus talis duratio est, sit simpliciter necessaria, et quod sit duratio rei simpliciter

importante es sobre el misterio de la Encarnación, pero esta tiene su lugar propio en la tercera parte [de la Suma], donde fue tratada en el tomo 1, disp. 8, secc. 3. La segunda es sobre los nombres que se dicen de Dios temporalmente, como ser Creador, Señor, etc., sobre los cuales puede indagarse si aportan algo nuevo a Dios, ya sea absoluto o relativo, con tal de que sea real e intrínseco; pues sea lo que fuere, bastaría para un cambio. Esta dificultad atormentó a veces tanto a Agustín, que confesó ignorar la solución en el [libro] 12 de *La Ciudad de Dios*, cap. 15.

Pero finalmente, en el [libro] 5 *Sobre la Trinidad*, caps. 15 y 16, la resuelve diciendo que estas denominaciones se dicen de Dios temporalmente sin cambio en Dios, porque no se toman de algún accidente o realidad nueva que esté en Dios, sino uniendo o connotando la coexistencia temporal de la criatura, la cual comienza a ser en la criatura con una relación hacia Dios sin cambio del mismo Dios, tal como se dijo en el capítulo anterior sobre la existencia de Dios en las cosas. Aquí, en verdad, surgía la cuestión sobre estas relaciones que atribuimos a Dios temporalmente: si son en Él reales o de razón; cuestión que trata Santo Tomás (1 p., q. 13, art. 7) y resuelve que son de razón. Y es una resolución necesaria, suponiendo que una relación real resultante en alguien es algo real e intrínseco a él, pues de lo contrario habría algún cambio y composición en Dios. Pero traté esa cuestión más ampliamente en la disp. 47 de la *Metafísica*, secc. 15, n. 45 y ss.; es puramente metafísica, por lo que no es necesario repetirla aquí, ni se me ocurre nada que añadir a ella.

4. Tercera dificultad. — Resolución. — La tercera dificultad es sobre los actos libres de Dios y, por consiguiente, sobre la ciencia de visión que se sigue de ellos según la razón. Hay en esta dificultad dos puntos: uno y principal es cómo la voluntad de Dios, siendo libre, puede determinarse a esto o aquello sin alguna adición real, lo cual no puede hacerse sin algún género de

necessariae quoad totam entitatem ejus; et hoc modo etiam actus liber Dei est necessarius quoad totam suam realitatem, licet non sit necessarius quoad determinationem ad tale objectum. Quia vero etiam illamet determinatio libera, eo modo quo est, aeterna est (ut infra de praescientia et praedestinatione ostendemus), ideo addendum est de ratione aeterni actus esse ut in nullo respectu seu determinatione sua possit habere varietatem, nec principium aut finem, etiam si determinatio illa nihil reale addat in ipso. Quia non posset habere varietatem in tali respectu sine imperfectione vel variatione, ut capite praecedenti dicebamus.

4. Potestque ulterius explicari ex differentia inter actum Dei immanentem et actionem transeuntem. — Nam in actione Dei transeunte potest esse initium et finis; in actu vero immanente, etiam ut terminato libere seu contingenter ad creaturam, non posset esse initium et finis. Ratio vero est quia actio transiens, ut sic, est in creatura et ponit mutationem in illa et relationem ad Deum, ex qua Deus denominatur extrinsece Creator, Dominus vel aliquid simile. Unde talis denominatio pendet a creatura ut actu existente, et ideo mirum non est quod ex ea parte possit incipere et desinere absque ulla varietate vel imperfectione ex parte Dei. At vero actus immanens est in Deo ipso, eumque denominat scientem aut volentem, quae est denominatio intrinseca et per se non pendet ab actuali existentia creaturae; nam scientia Dei non sumitur ex rebus, ut ab illarum existentia pendeat; nec voluntas Dei pendet ab existentia creaturae, etiam quoad determinationem suam, sed potius existentia creaturae pendet a voluntate Dei; et ideo non posset esse variatio seu initium et finis in tali denominatione Dei, nisi ex parte Dei esset aliqua imperfectio et variatio.

cambio. Esta dificultad pertenece más bien a la materia sobre la voluntad de Dios, y [fue tratada] por nosotros en la disp. 30 de la *Metafísica*, secc. 9. Y la verdadera resolución es que aquella determinación se realice sin una adición real que se produzca en la voluntad de Dios. Este es uno de los principales misterios de la incomprehensibilidad divina; pero, conforme a los principios de la fe, creemos que debe decirse así necesariamente, como se demostró y explicó según nuestras fuerzas en el lugar citado, y no puedo ahora aportar mayor luz sobre este punto.

De aquí nace el segundo punto, que se toma de un argumento en contrario. Pues si Dios quiere libremente sin adición real, y hubiera podido desde la eternidad no querer sin que mediara una mudanza real en Dios o la carencia de algún modo real, ¿cómo puede colegirse de la inmutabilidad real de Dios la inmutabilidad de su voluntad en un propósito libre? Pero también expliqué y resolví este punto en el mismo lugar, en los números quinto y sexto. Y para la inmutabilidad poco importa que se extienda no solo a excluir toda mutación física y real, sino también a excluir toda inconstancia de ánimo o imperfección de la prudencia, como la que habría en la variación de un propósito, incluso si pudiera darse sin mudanza física.

Por lo cual, es certísimo que Dios no puede ni cambiar un propósito libre ni querer algo de nuevo en el tiempo; pues todo lo opera según el *consejo de su voluntad*, la cual dispuso desde la eternidad lo que realiza en el tiempo, como se dice allí; y una vez establecida permanece, como dice Proverbios cap. 19, ciertamente para siempre. Que esto provenga de la inmutabilidad física o de la perfectísima ciencia y constancia de ánimo, no importa [para el efecto], como se dijo allí más extensamente y añadiremos algo en el capítulo siguiente.

5. Este atributo es incomunicable a otro. — De esta verdad consta que este atributo, tal como conviene a Dios, es tan propio de Él que es incomunicable a la

criatura, según aquello de 1 Timoteo 6: *El único que posee la inmortalidad*, esto es, la inmutabilidad, como expuso Agustín en el libro 1 *Sobre la Trinidad*, cap. 4, pues dice: *La criatura posee la inmortalidad de algún modo, pero el no tener mudanza alguna es solo del Creador*. Lo mismo dice óptimamente Bernardo en el sermón 81 sobre el Cantar: *Porque toda mudanza (dice) es una cierta imitación de la muerte*. La razón es que cualquier otra cosa, por el hecho mismo de haber sido hecha, depende de su hacedor, quien así como la hizo libremente, así puede reducirla a la nada. Y por esta razón toda criatura es mudable en su ser, hablando amplia y metafísicamente de la mudanza que solo atiende al término que puede hallarse de modo distinto a como estaba antes en su ser, ya sea que ese tránsito del ser al no ser sea una mutación física propia recibida en un sujeto, o no. Y de este modo, tener o más bien ser el mismo ser total[mente]...

.[ser] totalmente inmutable es propio de Dios. Y esta es, por así decirlo, la primera diferencia de toda criatura respecto a Dios mismo, como rectamente anotó Lactancio en el libro segundo de *El origen del error*, cap. 8; e Isidoro, lib. 1 *Sobre el sumo bien*, cap. 1. Esta verdad, en este sentido, coincide con aquella que demostramos al principio del libro anterior: que solo Dios es un ente necesario.

En cuanto a cómo los ángeles y las sustancias incorruptibles suelen llamarse "entes necesarios", lo declaré en la disputa 28 de la *Metafísica*, sección primera, num. 12; pues esa necesidad no es absoluta ni en todos sus aspectos, sino solo en cuanto que no tienen una potencia intrínseca para corromperse por una acción contraria, sino que solo pueden dejar de ser por la suspensión del influjo divino. Y esto basta para que no sean del todo inmutables en su propio ser.

De esto se sigue, además, que toda criatura es finita y, por consiguiente, que no es ni inmensa ni totalmente simple. De la primera limitación [finitud] nace el que pueda cambiar según el lugar, como consta en las cosas corporales y se trata más ampliamente respecto a las

5. Cujus rei ratio, ut in *Metaphysica* dixi. — Aliter in actu scientiae, aliter in voluntate reddenda est; nam scientia naturaliter repraesentat omnia repraesentabilia per illam, si ex parte scientis non desit attentio vel aliquid simile. Et ideo necesse est ut scientia Dei, etiam de veritatibus contingentibus, semper repraesentet Deo res futuras independenter ab actuali existentia earum. Nam si inciperet repraesentare Deo rem existentem quando illa inciperet actu existere, et ex aeternitate non repraesentaret illam, jam illa scientia esset ex se insufficiens ad repraesentandam rem futuram et veritates de futuro: haec autem est magna imperfectio. Ex qua recte colligeretur illam scientiam non esse infinitam, quia non repraesentat omnem possibilem veritatem, et quia admitteret in habente illam ignorantiam alicujus veritatis, scilicet futurae.

Ac subinde, quando postea repraesentaret rem praesentem, merito censeretur id facere cum sui mutatione et variatione, quia mutatio in objecto tunc non sufficeret sine nova repraesentatione ex parte illius, vel nova attentione ex parte scientis. Quia jam supponitur illa scientia, prout ab aeterno existit, esse insufficiens ad repraesentandam omnem veritatem quae est in objecto; ergo qua ratione non repraesentat futuram, non repraesentabit praesentem sine sui mutatione. Quae ratio procedit in omni actu finito et imperfecto, qualis ille esset. Oportet ergo fateri scientiam illam repraesentare Deo rem futuram independenter ab actuali existentia ejus. Ex quo optime infertur semper ac perpetuo eodem modo repraesentare, nec posse in hoc habere varietatem nisi ex parte sua illam habeat, quia ex parte objecti illam habere non potest, cum ab ejus actuali existentia non pendeat.

6. Effugium. — Refutatur. — De voluntate aliter dicendum est, illam non supponere proprie rem esse

futuram, sed potius ex Dei voluntate cum libera determinatione supponi ut sit futura. Tamen hinc etiam colligitur quidquid futurum est in tempore, ex libera Dei determinatione esse futurum; ac proinde sicut futuritio illa aeterna est, ita voluntatem Dei liberam esse aeternam nec posse aliter esse habenda est, quia res creata non potest ex alio principio esse futura. Dices: si fingamus Deum posse in tempore incipere aliquid velle quod ab aeterno non voluit, consequenter dicitur hanc propositionem "de futuro": *Deus hoc volet*, esse ab aeterno veram, et ratione illius etiam esse ab aeterno talem rem creatam esse futuram, quia Deus voliturus est illam.

Sed contra: nam hinc sequitur in Deo ipso secundum se esse futurum et praesens priusquam in creatura, quae est varietas aeternitati repugnans. Quia si in Deo est futurum aliquid, et non per denominationem a creatura, intelligi non potest quin sit per variationem aliquam in ipso Deo. Item, si veritas illa: *Deus est habiturus in tempore talem determinationem voluntatis suae*, aeterna est, ergo scitur ab ipso Deo aeterno; ergo etiam ipsa determinatio, si habenda est, habetur ab aeterno, quia ex parte creaturae nihil expectari potest ut habeatur; ex parte autem Dei etiam id intelligi non potest, nisi intelligatur quasi suspendere ab aeterno illam suam determinationem liberam ut ponat illam in tempore; quod per se est indignum Deo, et intelligi non potest sine variatione intrinseca in ipso Deo, cum inde nulla resultet varietas in objecto creato nec in veritate ejus ut cognoscibili.

7. Quomodo in aeternitate verum sit omnia esse simul. — Atque hinc etiam intelligitur quomodo verum sit in aeternitate omnia esse simul, et in ea non esse praeteritum neque futurum, ut est frequens in Patribus: Dionysius *De divin. nom.*, cap. 10; Augustinus lib. 12 *De Civitate*, cap. 15, et *Concion.* 2 in Psalm. 101, circa

espirituales en la materia de los ángeles. De la segunda imperfección [falta de simplicidad] proviene que pueda ser alterada o cambiada de otros modos, al menos según una cierta sucesión de cualidades o de acciones internas, como se percibe incluso en los cielos y en los ángeles; y la misma razón aplica para toda criatura posible. Es más, a veces los Padres enseñan que todos los espíritus creados, por el hecho mismo de venir de la nada, son mudables incluso respecto al pecado y la culpa si se mira su pura naturaleza, como consta en el Damasceno lib. 2, cap. 3, y óptimamente en Ambrosio, libro tercero *Sobre la fe*, capítulo segundo, y Agustín en el libro *Sobre la naturaleza del bien*, caps. 4 y 10; pero sobre esto se hablará más plenamente en su materia propia.

CAPÍTULO IV

SOBRE LA ETERNIDAD DE DIOS, EN CUANTO LE ES PROPIA.

1. He disputado copiosamente sobre esta materia en casi toda la disputa 50 de la *Metafísica*, y por ello podría omitirse aquí por completo, especialmente porque la eternidad casi nada añade a la inmutabilidad, de modo que es difícil distinguir ambos atributos. No obstante, para complemento de la doctrina, reduciremos a un breve resumen aquello que pertenece a la enseñanza sobre Dios respecto a este atributo, y lo confirmaremos y declararemos teológicamente. Sobre las duraciones de las cosas creadas, algo que suele discutirse mucho en este lugar, no diremos nada, sino que remitimos al lector al lugar citado.

2. Que Dios es eterno es de fe. — En primer lugar, pues, conste como verdad de fe que Dios es eterno. Esto consta por toda la Escritura. Isaías 40: *El Señor es el Dios sempiterno*; Romanos 16: *Según el precepto del Dios eterno*;

id: *In generatione et generationem anni tui*, et lib. 5 *De Trinitate*, capite primo et secundo; Gregorius 16 *Moralium*, capit. 21; Boethius libro 5 *De consolatione*, pros. 6 (ubi in definitione aeternitatis ponit quod sit *tota simul*); docentque omnes theologi in 1 [Sent.], distinctione nona et decima nona, et Divus Thomas 1 parte, quaestione decima.

Sensus autem est durationem illam quae est vera aeternitas, in se et in sua formali ratione et entitate talem esse ut nec incipere nec desinere nec augeri nec minui possit. Et hoc est esse "totam simul". Et hinc etiam est ut ab illa secundum se nihil possit denominari praeteritum vel futurum; imo etiam ut tales denominationes non cedant in rem ipsam aeternam vel aliquem modum aut actum ejus ex vi suae durationis et aeternitatis, quae omnia clara sunt. Cum his vero stat imprimis ut aeternitas possit coexistere durationi quae non est tota simul, sed successive durat, ut est tempus. Ut de facto aeternitas Dei coexistit motui caeli. Ratio vero est quia non omnes res durant per ipsam formalem aeternitatem, sed tantum res illa quae vere aeterna est; et ideo illi soli repugnat successio aliqua in suo esse vel in his quae sibi intrinseca sunt, ab aliis autem rebus non excludit successionem. Coexistentia autem cum illis necessario sequitur ex vi ipsius aeternitatis, supposita existentia aliarum rerum.

Unde ulterius fit ut in hac coexistentia possit esse successio et varietas, quia nunc Deus coexistit uni rei et postea desinit illi coexistere, et incipit coexistere alteri, prout res ipsae succedunt. Quia haec successio non est in Deo, sed in aliis rebus, et denominatio inde resultans in Deum extrinseca est. Sicut in existentia Dei in rebus contingit: quia nunc Deus est in rebus actu existentibus et desinit esse in illis si corrumpantur, et incipit esse in aliis de novo genitis; quia haec omnia solum ponunt in Deo extrinsecam denominationem, ut capite secundo declaratum est. Tandem secundum hanc

Proverbios capítulo octavo: *Desde la eternidad fui ordenada*; Eclesiástico decimoctavo: *El que vive para siempre creó todas las cosas*.

Pues aunque el nombre de "eternidad" a veces se extienda a duraciones creadas que son de algún modo inmutables por su naturaleza, o duraderas y de muchos siglos, o que no tienen un fin cierto (como anotó extensamente Dionisio en *Los nombres divinos*; Agustín en la cuestión 34 sobre el Génesis y la 43 sobre el Éxodo; y Gregorio en el libro 16 de los *Morales*, cap. 21, y consta por el fraseo común de la Escritura, que así llama a la bienaventuranza "vida eterna", etc.), no obstante, cuando se dice de Dios, se dice con la mayor propiedad, porque no puede decirse de Él por participación; por lo cual es necesario que se diga por esencia y de modo excelentísimo. Y de este modo se define esta verdad en el capítulo *Firmiter* ya citado a menudo. Y lo transmiten los Padres que se han de mencionar un poco más abajo.

La razón, en verdad, es evidente a partir del atributo de la inmutabilidad, una vez supuesta la significación de la eternidad. Pues la eternidad es una cierta duración real: y la duración es la permanencia de la existencia, o la existencia misma no destruida sino perseverante; por tanto, la eternidad es una cierta existencia perseverante. Pero añade, más allá de la duración común, el que persevere inmutable o necesariamente; de donde se sigue que no tenga en sí, ni pueda tener, sucesión alguna, y por esto se completa la razón de eternidad. Ahora bien, Dios posee una permanencia inmutable en su ser; tiene, por tanto, una duración necesaria sin sucesión alguna; es, pues, eterno, o mejor dicho, la eternidad misma por esencia. Si la eternidad, además de estos puntos que pertenecen a la realidad, expresa algún respeto de razón o negación, y en qué se diferencia en esta negación de la inmutabilidad, no son cuestiones de gran momento, y para la importancia que tienen, considero que han sido tratadas suficientemente en el lugar citado [la *Metafísica*].

denominationem interdum tribuitur Deo praeteritum et futurum per coexistentiam ad nostrum tempus, non secundum se, ut per se satis patet.

8. Aeternitas Dei communicari non potest. — Ultimo ex dictis constat aeternitatem esse ita propriam Dei, ut non possit communicari creaturae, quod intelligitur de propria aeternitate simpliciter. Quomodo dixit Augustinus, vel Fulgentius *De Fide ad Petrum*, capite sexto: *Firmissime tene et nullatenus dubites, solum Deum verum, aeternum et incommunicabilem esse*. Quod significavit David Psalmo 101, dicens: *Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli; ipsi peribunt, tu autem permanes*; et infra: *Tu autem idem ipse es et anni tui non deficient*. Quae verba optime declarant permanentiam aeternitatis.

Unde Paulus ad Hebraeos 1 hinc probat divinitatem Verbi divini, quia est hoc modo aeternum, quod nec angeli nec creatura ulla habere potest. Ratio vero est clara, quia permanentia in esse ab intrinseco necessaria est ita propria Dei, ut nulli creaturae communicari possit. Unde nulla est possibilis creatura quae duplicem successionem in se non admittat: una est in ipso esse substantiali, quatenus potest succedere post non esse, et postquam est, potest ei succedere non esse, saltem de potentia Dei. Alia est quia vel in accidentibus, vel in actibus, vel in praesentia locali, potest habere durationem successivam, quia in illis admittit successionem, quia admittit mutationem, ut supra ostensum est. Jam vero occurrebat occasio dicendi de his durationibus creaturarum, ut magis nota esset differentia inter aeternitatem per essentiam et omnes illas, et ut intelligeretur an saltem aliqua duratio creata possit dici aeternitas per specialem participationem; sed haec fuse tractata sunt dicta disputat. 50

3. Por la eternidad de Dios duran todas las cosas que están en Él. — Ocurre añadir aquí (aunque tampoco allí se omitió del todo) que es propio de la razón de la divina eternidad que por ella (según nuestro modo de hablar) duren todas las cosas que están dentro de Dios. De modo que no dura con una duración la sustancia de Dios y con otra su operación *ad intra* o acto inmanente (que es concebido por nosotros a modo de operación), ni tampoco las procesiones que le convienen en cuanto es Trino; .sino que todas las cosas que están dentro de Dios se miden o duran por la misma eternidad. Pues esto se requiere para la eternidad simplemente tal. Porque es de la esencia de la cosa simplemente eterna que no haya dentro de ella variación o sucesión alguna. Por esta razón, con rectitud Cirilo de Jerusalén, en la *Catequesis* sexta, llama a Dios "siempre existente y perpetuamente semejante a sí mismo". Y aunque esto es bastante claro en aquellas cosas que están dentro de Dios y le convienen necesariamente, presenta alguna dificultad en los actos libres. Pues estos no parecen medirse o durar por la eternidad propia, ya que es de la esencia de la cosa simplemente eterna el ser simplemente necesaria y no solo por suposición; en cambio, el acto libre de Dios, en cuanto tal, aunque por la suposición de que una vez puesto dure necesariamente, sin embargo, no es de necesidad simple según su determinación libre: ¿cómo, pues, puede medirse o durar por la eternidad simplemente tal?

A esto debe decirse que es propio de la razón de eternidad que, en cuanto es tal duración, sea simplemente necesaria, y que sea duración de una cosa simplemente necesaria en cuanto a toda su entidad; y de este modo también el acto libre de Dios es necesario en cuanto a toda su realidad, aunque no sea necesario en cuanto a su determinación hacia tal objeto. Pero puesto que también esa misma determinación libre, en el modo en que es, es eterna (como mostraremos más adelante al tratar de la presciencia y la predestinación), por eso debe añadirse que es propio de la naturaleza del acto eterno que en

Metaphysicae, et ideo de divina aeternitate ita sufficiant.

CAPUT V

AN DEUS SIT OMNINO INCOMPREHENSIBILIS.

1. Hoc loco incipit explicari. — Duplex comprehensio. — Attributa quae hactenus explicuimus removent a Deo imperfectiones convenientes creaturis absolute et secundum se spectatis, sine ordine ad cognitionem vel locutionem hominum vel angelorum. Tria vero quae explicanda supersunt in hoc libro removent imperfectiones quae intelliguntur in creaturis per quamdam habitudinem objectivam, seu per denominationem a virtute cognoscendi vel loquendi creata. Dicitur enim res "comprehensibilis" vel "visibilis" quatenus cognosci potest ab alio tali vel tali modo, qui in re ipsa sic cognoscibili aliquam imperfectionem supponit; et ideo ad explicanda haec attributa necesse est simul exponere quomodo Deus possit comprehendi vel videri, et quaenam sit imperfectio quae supponitur in re quae dicitur comprehensibilis vel visibilis, quam excludere a Deo necesse sit.

Primo ergo agimus de comprehensione, quia plus requirit quam visio vel cognitio, magisque repugnat Deo. Supponimus autem vulgarem distinctionem de comprehensione. Dupliciter enim sumitur: primo, ut solum terminum viae seu insecutionis, prout beati dicuntur "comprehensores" juxta illud 1 Corinthiorum nono: *Sic currite ut comprehendatis*; ad Philippenses tertio: *Sequor, si quo modo comprehendam*. Et hoc modo sumpserunt comprehensionem Nazianzenus oratione trigesima quarta, et Augustinus sermone trigesimo octavo *De verbis Domini*, cum dixerunt Deum non posse in via comprehendi, sed in Patria. Unde constat non dici Deum

ningún respecto o determinación suya pueda tener variedad, ni principio ni fin, incluso si esa determinación no añade nada real en Él. Pues no podría tener variedad en tal respecto sin imperfección o variación, como decíamos en el capítulo precedente.

4. Y puede explicarse ulteriormente por la diferencia entre el acto immanente de Dios y la acción transeúnte. — Pues en la acción transeúnte de Dios puede haber principio y fin; pero en el acto immanente, incluso si termina libre o contingentemente en la criatura, no podría haber principio ni fin. La razón es que la acción transeúnte, como tal, está en la criatura y pone en ella un cambio y una relación hacia Dios, por la cual Dios es denominado extrínsecamente Creador, Señor o algo similar. De ahí que tal denominación dependa de la criatura en cuanto existe en acto, y por ello no es extraño que por esa parte pueda empezar y terminar sin ninguna variedad o imperfección por parte de Dios. Pero, en cambio, el acto immanente está en Dios mismo y lo denomina "cognoscente" o "volente", la cual es una denominación intrínseca y por sí misma no depende de la existencia actual de la criatura; pues la ciencia de Dios no se toma de las cosas, como si dependiera de la existencia de estas; ni la voluntad de Dios depende de la existencia de la criatura, ni siquiera en cuanto a su determinación, sino que más bien la existencia de la criatura depende de la voluntad de Dios. Por lo tanto, no podría haber variación, ni principio ni fin en tal denominación de Dios, a menos que por parte de Dios hubiera alguna imperfección y variación.

5. La razón de esto, como dije en la *Metafísica*. — Debe darse de un modo para el acto del conocimiento y de otro para la voluntad; pues el conocimiento representa naturalmente todo lo que es representable por él, si por parte del que conoce no falta la atención o algo similar. Y por ello es necesario que el conocimiento de Dios, incluso sobre las verdades contingentes, represente

incomprehensibilem comparatione hujus comprehensionis.
Secundo ergo sumitur ut significat adaequatam rei cognitionem, qua scilicet res cognoscitur quantum cognoscibilis est, sicut Augustinus dixit 12 *De Civitate*, capite 18, et libro *Octuaginta trium quaestion.*, quaest. 15 dicit: *Illud* comprehendi quod videntis cognitione finitur. Et huic comprehensioni opponitur incomprehensibilitas, de qua nunc tractamus.

2. Ab intellectu creato Deum esse incomprehensibilem est de fide. — De qua imprimis supponendum est Deum esse incomprehensibilem ab intellectu creato. Hanc assertionem sic absolute propositam censeo absolute de fide. Quia sub his terminis traditur in Concilio Lateranensi in capite *Firmiter*. De veritate ergo ipsa dubitandum non est quin sit de fide, licet in modo explicandi varietas possit intercedere, ut dicemus.
Cum autem dicitur Deus incomprehensibilis, non fit comparatio ad cognitionem quam Deus de se ipso habet; nam certum est Deum hoc modo se ipsum comprehendere, ut per se notum est et ex discursu fiet manifestum. Et ratio est quia cum dicitur Deus incomprehensibilis, illa negatio solum excludit comprehensionem illam quae possit in Deo arguere imperfectionem: at quod Deus se ipsum comprehendat non est imperfectio in ipso, imo esset magna imperfectio se non comprehendere. Aliter etiam potest hoc ostendi seu declarari, quia comprehensio proprie non est ejusdem ad se ipsum, ubi cognoscens est suamet cognitio per essentiam; solum ergo per comparationem nostri intellectus imperfecte concipientis Deum dicitur Deus comprehendere se, meliusque diceretur esse suum perfectum intelligere per essentiam.
Unde Divus Thomas, 1 p., quaestione decima quarta, articulo tertio, ad primum, recte docet cum

siempre ante Dios las cosas futuras independientemente de la existencia actual de las mismas. Pues si comenzara a representar ante Dios una cosa existente solo cuando esta empezara a existir en acto, y desde la eternidad no la hubiera representado, ese conocimiento sería por sí mismo insuficiente para representar la cosa futura y las verdades sobre el futuro: y esto es una gran imperfección. De lo cual se colegiría rectamente que ese conocimiento no es infinito, ya que no representaría toda verdad posible, y porque admitiría en quien lo posee la ignorancia de alguna verdad, a saber, la futura.
Y en consecuencia, cuando después representara la cosa como presente, se consideraría con razón que lo hace con un cambio y variación propios, porque el cambio en el objeto entonces no bastaría sin una nueva representación por parte del conocimiento, o una nueva atención por parte del que conoce. Pues ya se supone que ese conocimiento, tal como existe desde la eternidad, es insuficiente para representar toda la verdad que hay en el objeto; por tanto, por la misma razón que no representa lo futuro, no representará lo presente sin un cambio propio. Este razonamiento aplica a todo acto finito e imperfecto, como sería aquel. Es necesario, pues, confesar que ese conocimiento representa ante Dios la cosa futura independientemente de la existencia actual de ella. De lo cual se infiere óptimamente que representa siempre y perpetuamente del mismo modo, y no puede tener en esto variedad a menos que la tenga por su propia parte, ya que por parte del objeto no puede tenerla, puesto que no depende de su existencia actual.

6. Una escapatoria. — Se refuta. — Sobre la voluntad debe decirse de otro modo: que ella no presupone propiamente que la cosa sea futura, sino que más bien, por la voluntad de Dios con su libre determinación, se presupone que será futura. ...Sin embargo, de aquí también se colige que cualquier cosa que haya de ser en el tiempo, lo es por la libre determinación de Dios; y por tanto, así como esa "futurición" [el hecho de ser futuro]

es eterna, del mismo modo la voluntad libre de Dios es eterna y no puede ser de otra manera, si tal determinación ha de tenerse, puesto que una cosa creada no puede tener el carácter de futura por ningún otro principio. Dirás: si imaginamos que Dios puede empezar a querer en el tiempo algo que no quiso desde la eternidad, se diría en consecuencia que esta proposición "de futuro": *Dios querrá esto*, es verdadera desde la eternidad, y que por razón de ella también es verdad desde la eternidad que tal cosa creada será futura, porque Dios habrá de quererla.

Pero en contra: pues de aquí se sigue que en Dios mismo, según sí mismo, habría "futuro" y "presente" antes que en la criatura, lo cual es una variedad repugnante a la eternidad. Porque si en Dios hay algo futuro, y no es por denominación de la criatura, no puede entenderse sino como una variación en Dios mismo. Asimismo, si esa verdad: *Dios tendrá en el tiempo tal determinación de su voluntad*, es eterna, entonces es conocida por Dios mismo desde la eternidad; por tanto, también esa misma determinación, si ha de tenerse, se tiene desde la eternidad, pues por parte de la criatura nada puede esperarse para que se tenga; y por parte de Dios, tampoco puede entenderse eso a menos que se entienda como si Él suspendiera desde la eternidad su libre determinación para ponerla en el tiempo. Lo cual es por sí mismo indigno de Dios y no puede entenderse sin una variación intrínseca en Dios mismo, dado que de ello no resultaría variedad alguna en el objeto creado ni en su verdad como algo cognoscible.

7. **Cómo sea verdad que en la eternidad todo es simultáneo.** — Y de aquí también se entiende cómo es verdad que en la eternidad todo es simultáneo (*simul*), y que en ella no hay pasado ni futuro, como es frecuente encontrar en los Padres: Dionisio (*Los nombres divinos*, cap. 10); Agustín (*La Ciudad de Dios*, lib. 12, cap. 15, y *Sermón 2 sobre el Salmo 101*, acerca de: *Tus años de generación en generación*, y lib. 5 *Sobre la Trinidad*, caps.

Deus dicitur comprehendi a se, negative potius quam positive explicandum esse, quia ita se cognoscit ut nihil ipsum lateat de ipso: per quam negationem Augustinus definivit comprehensionem epistola 112, cap. 9. Quando ergo Deus dicitur incomprehensibilis, negatio illa intelligitur in ordine ad comprehensionem quae possit cum illo habere realem comparationem et habitudinem, atque adeo distinctionem in re ipsa. Sic ergo dicitur Deus incomprehensibilis ab alio, qui Deus non sit; et hoc significat Scriptura quoties de incomprehensibilitate Dei loquitur, ut latius expendi 1 tomo, 3 part., disp. 26, sect. 4, ubi quaestionem hanc ex professo tractavi; quamobrem hoc loco non repetam ea quae ibi ex Patribus adduxi.

3. Solum adverto veritatem hanc in eo sensu dici esse de fide, in quo per eam affirmatur Deum in rigorosa significatione illius vocis esse incomprehensibilem, vel aliter, esse aliquam propriam vocis illius significationem in qua hoc vere et singulariter Deo tribuitur.

An vero in aliquo alio sensu huic non contrario possit dici Deus comprehensibilis, non arbitror esse definitum de fide, quia nulla est de tali controversia definitio Ecclesiae; nec ex Scriptura vel Patribus possumus id satis colligere. Igitur dicimus esse de fide Deum esse incomprehensibilem aliquo modo peculiari, qui Dei infinitatem in ordine ad cognitionem creaturae declarat: quis autem ille modus sit, postea videbimus.

Quod vero in eo sensu de fide sit Deum esse incomprehensibilem mihi persuasum habeo; primo ex modo loquendi Scripturae et Patrum de altitudine, immensitate et infinitate Dei, cui eodem modo conjungunt incomprehensibilitatem, ut in allegatis dicto loco videre licet; et praeterea in Theophilo Antiocho, lib. 1 *ad Autolycum* dicente: *Nec*

magnitudo ejus comprehendi, nec altitudo mente valet capi. Fortitudine nemini est conferendus, ejusque sapientia plane censetur incomprehensibilis. Tertullianus in *Apologetico*, cap. 17: *Invisibilis est*, ait, *licet videatur; incomprehensibilis, etiam si per gratiam repraesentetur.* Quae verba notanda sunt. Minucius Felix in *Octavio* incomprehensibilem ait esse Deum quia infinitus est et immensus; et subdit: *Sibi solus tantus, quantus est, notus est.* Quomodo dixit Augustinus 4 *Gen. ad Lit.*, capit. 7: *Neque angelis ipsis notam esse divinam substantiam sicut ipsa est sibi.* Denique alii passim simpliciter incomprehensibilem vocant, hanc ponentes inter singulares excellentias ejus.

4. In quo sita sit difficultas. — Prima opinio. — Difficultas vero est in explicando vero et certo modo quo Deus praedicetur incomprehensibilis. Quidam dicunt Deum esse incomprehensibilem quia ab hominibus in hac vita cognosci non potest sicut est. Et hoc sensu conantur exponere omnes Patres de incomprehensibilitate Dei loquentes, imo et Concilium Lateranense. Quia Patres fere semper loquuntur contra Anomoeos, qui jactabant se comprehendere posse Deum in hac vita.

Sed imprimis licet verum sit illos haereticos in eo errasse quod asseruerint in hac vita videri Deum, sed tamen non in hoc solum, sed etiam quia dixerunt ita cognosci ut nihil de ipso ignoretur. Imo aiebant se tam perfecte cognoscere Deum sicut ipse se ipsum cognoscit, et in hoc principaliter arguuntur et reprehenduntur a Sanctis, ut videre licet in Theodoreto, lib. 4 *Haeret. fabul.*, in Eunom. et Aëtio, et Basilio libro primo *contra Eunomium* et epistola 168, et Chrysostomo in homiliis *De incomprehensibili Dei natura*. Deinde Concilium Lateranense cum Deum dixit esse incomprehensibilem, non agebat contra Anomaeos, sed absolute veram

1 y 2); Gregorio (16 *Morales*, cap. 21); Boecio (libro 5 de *La Consolación*, prosa 6, donde pone en la definición de eternidad que es *toda a la vez*); y lo enseñan todos los teólogos en el libro 1 [de las Sentencias], distinciones 9 y 19, y Santo Tomás en la parte 1, cuestión 10.

El sentido es que esa duración que es verdadera eternidad, en sí misma y en su razón formal y entidad, es tal que no puede empezar ni terminar, ni aumentar ni disminuir. Y esto es ser "toda a la vez". De ahí también que, por lo que respecta a ella misma, nada pueda denominarse pasado o futuro; es más, tales denominaciones no afectan a la realidad eterna misma ni a ningún modo o acto suyo por la fuerza de su duración y eternidad, cosas todas estas que son claras. Con esto, sin embargo, se mantiene ante todo que la eternidad puede coexistir con una duración que no es toda a la vez, sino que dura sucesivamente, como ocurre con el tiempo. De hecho, la eternidad de Dios coexiste con el movimiento del cielo. La razón es que no todas las cosas duran por la misma eternidad formal, sino solo aquella realidad que es verdaderamente eterna; y por ello, solo a ella le repugna cualquier sucesión en su ser o en lo que le es intrínseco, pero no excluye la sucesión de las otras cosas. La coexistencia con ellas se sigue necesariamente por la fuerza de la misma eternidad, supuesta la existencia de otras cosas.

De donde se sigue además que en esta coexistencia puede haber sucesión y variedad, porque ahora Dios coexiste con una cosa y después deja de coexistir con ella, y empieza a coexistir con otra, según se suceden las cosas mismas. Pues esta sucesión no está en Dios, sino en las otras cosas, y la denominación que de ello resulta para Dios es extrínseca. Del mismo modo ocurre con la existencia de Dios en las cosas: porque ahora Dios está en las cosas que existen en acto y deja de estar en ellas si se corrompen, y empieza a estar en otras recién engendradas; pues todo esto solo pone en Dios una denominación extrínseca, como se declaró en el capítulo segundo. Finalmente, según esta denominación, a veces

de Deo fidem et professionem docebat. Et eodem modo loquuntur multi ex aliis Patribus, et interdum addunt etiam angelis esse incomprehensibilem. Denique esse incomprehensibilem illo tantum modo, nihil aut parum excellentiam Dei commendat: nam angeli sunt illo modo a nobis incomprehensibiles, et animae nostrae et multae res aliae. At Patres aliquid singulare Deo attribuere volunt per illud attributum in Dei excellentia fundatum.

5. Secunda opinio. — Addunt ergo alii Deum dici incomprehensibilem quia per vires propriae naturae a nulla creatura cognosci potest sicut est, seu clare videri; non vero quia per supernaturales vires non possit comprehendi. Quia Patres, cum Deum vocant incomprehensibilem, semper loquuntur in ordine ad viatores, vel ad summum in ordine ad naturales intellectus secundum se, non vero tractant de beatis.

Haec vero declaratio et limitatio duobus modis potest intelligi. Primo de potentia seu lege ordinaria: ita ut dici sine errore possit, beatos de facto comprehendere Deum. Secundo de potentia absoluta. Priorem sensum censeo omnino falsum et erroneum. Primo quia, ut infra videbimus, longe aliter dicitur Deus incomprehensibilis quam invisibilis; est enim invisibilis naturali modo, licet videri possit per gratiam; incomprehensibilis autem strictiori modo, nimirum quia lege ordinaria non potest comprehendi etiam per illam gratiam, et ita plane loquitur Chrysostomus supra et alii, quos capite sequenti referam.

Secundo quia Concilium Basiliense, sess. 22, contra quemdam Augustinum de Roma, docet etiam Christi animam non comprehendere Deum; cum tamen certum sit illam sanctissimam animam perfectissimam habere de Deo cognitionem, quae secundum potentiam Dei ordinariam haberi potest. Et quamvis Concilium illud non faciat certam fidem, ostendit

se le atribuye a Dios pasado y futuro por coexistencia con nuestro tiempo, no según sí mismo, como es evidente por sí solo.

8. La eternidad de Dios no puede comunicarse. — Por último, de lo dicho consta que la eternidad es tan propia de Dios que no puede comunicarse a la criatura, lo cual se entiende de la eternidad propia simplemente tal. Como dijo Agustín, o Fulgencio en *De Fide ad Petrum*, capítulo sexto: *Mantén firmísimamente y de ningún modo dudes que solo Dios es verdadero, eterno e incomunicable*. Lo cual significó David en el Salmo 101, diciendo: *Tú al principio, Señor, fundaste la tierra, y los cielos son obra de tus manos; ellos perecerán, pero Tú permaneces*; y más adelante: *Pero Tú eres el mismo y tus años no se acabarán*. Palabras que declaran óptimamente la permanencia de la eternidad.

De ahí que Pablo, en Hebreos 1, pruebe por esto la divinidad del Verbo divino: porque es eterno de un modo que ni los ángeles ni criatura alguna pueden poseer. La razón es clara, pues la permanencia en el ser intrínsecamente necesaria es tan propia de Dios que no puede comunicarse a ninguna criatura. Por lo cual, no es posible criatura alguna que no admita en sí una doble sucesión: una en el mismo ser sustancial, en cuanto puede suceder al no-ser, y después de que existe, puede sucederle el no-ser, al menos por la potencia de Dios. La otra es porque, ya sea en los accidentes, en los actos o en la presencia local, puede tener una duración sucesiva, ya que en ellos admite sucesión, porque admite el cambio, como se mostró arriba. Se presentaba ahora la ocasión de hablar sobre estas duraciones de las criaturas, para que fuera más notoria la diferencia entre la eternidad por esencia y todas aquellas, y para que se entendiera si al menos alguna duración creada puede llamarse "eternidad" por una participación especial; pero estas cosas fueron tratadas ampliamente en la citada disputa 50 de la *Metafísica*, y por tanto, baste lo dicho sobre la divina eternidad.

tamen multum communem Ecclesiae sensum. Tertio est simile argumentum: quod Patres pro comperto habent angelos, etiam videntes Deum, non comprehendere Deum; at si comprehensibilis esset Deus per gratiam secundum potentiam ordinariam, non esset fundamentum ad id negandum de angelis beatis, nedum ad id docendum tanquam certum. Idemque argumentum sumitur ex communi consensu scholasticorum, qui ut certum supponunt beatos de facto non comprehendere Deum, in quo omnes sine controversia conveniunt, quod est signum certissimi dogmatis: ita D. Thomas, 1 part., qu. 12, art. 7 et 3 p., quaest. 10, art. 1; Alensis, 1 parte, qu. 7, m. 1; Damascenus, Richardus, Durandus, Gabriel, Almainus et Paludanus, in 3, d. 14; Ockham, in 1, q. 15; Scotus, d. 39, quaestione 1. Ubi dixit Scotus, in 4, dist. 49, quaest. 3, artic. 1, esse de fide Deum non comprehendi a beatis; et eodem modo loquuntur multi alii, praesertim ex recentioribus, licet in modo explicandi et ratione reddenda differant, quod non refert. At certe si a beatis non comprehenditur Deus, de lege ordinaria nequit comprehendi.

6. Vera explanatio. — Prima ratio. — Alio ergo modo intelligi potest illa limitatio in ordine ad absolutam potentiam, ita ut dicatur incomprehensibilis Deus quia secundum legem et potentiam ordinariam comprehendi non potest, licet per potentiam absolutam non repugnet ipsummet Deum facere ut ab aliquo intellectu creato comprehendatur. Et in hoc sensu res non videtur adeo certa.

Ego vero existimo dogma fidei esse aliquem modum incomprehensibilitatis convenire Deo in ordine ad omnem intellectum creatum, quantumcumque elevatum per gratiam ad cognoscendum Deum, et in ordine ad omnem actum intelligendi creatum quantumcumque perfectum. Non

CAPÍTULO V

SI DIOS ES TOTALMENTE INCOMPRENSIBLE.

1. Aquí comienza la explicación. — Doble comprensión. — Los atributos que hemos explicado hasta ahora remueven de Dios las imperfecciones propias de las criaturas consideradas absoluta y en sí mismas, sin orden al conocimiento o al lenguaje de los hombres o de los ángeles. Pero los tres que restan por explicar en este libro remueven imperfecciones que se entienden en las criaturas por una cierta relación objetiva, o por una denominación a partir de la facultad creada de conocer o hablar. Pues una cosa se dice "comprensible" o "visible" en cuanto puede ser conocida por otro de tal o cual modo, lo cual supone en la realidad así conocible alguna imperfección; y por ello, para explicar estos atributos, es necesario exponer al mismo tiempo cómo Dios puede ser comprendido o visto, y cuál es la imperfección que se supone en la cosa que se llama comprensible o visible, la cual es necesario excluir de Dios.

Tratamos, pues, primero de la comprensión, porque requiere más que la visión o el conocimiento, y es más repugnante a Dios. Suponemos la distinción común sobre la comprensión. Pues se toma de dos maneras: primero, solo como el término del camino o de la búsqueda, según la cual los bienaventurados son llamados "comprensores" [los que han alcanzado la meta], conforme a aquello de 1 Corintios 9: *Corred de tal modo que comprendáis [alcancéis]*; y en Filipenses 3: *Prosigo, por si logro comprender [alcanzar]*. De este modo tomaron la comprensión [Gregorio] Nacianceno en la oración 34, y Agustín en el sermón 38 *Sobre las palabras del Señor*, cuando dijeron que Dios no puede ser comprendido en el camino, sino en la Patria. De donde

assero hanc meam censuram esse de fide, de hoc enim aliis judicium relinquo; sed explico modum quo intelligo dogma fidei. Putoque sensum esse satis certum.
Primo, quia ita videntur sensisse omnes scholastici; nisi enim intellexissent hoc modo Deum esse incomprehensibilem, non tanta consensione et diligentia studuissent defendere et explicare Deum non comprehendi a beatis. Si enim hoc creaturae non repugnat, unde constat beatis non esse concessum? Maximeque urget hoc argumentum in Christi anima, cui Deus dona gratiae ac gloriae cumulatissime concessit.

7. **Secunda ratio.** — Secundo sumi potest non leve argumentum ex eo quod Patres ostendunt divinitatem Spiritus Sancti quia comprehendit divinam naturam. Quod argumentum non esset efficax si comprehendi posset Deus a persona alienae naturae. Ita argumentatur Athanasius in disputatione cum Ario in Concilio Nicaeno, in fine. Et ex vi ejusdem argumenti colligunt Patres Spiritum Sanctum esse Deum ex illo 1 Corinthiorum 2: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Et ex illo: *Quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei, qui in ipso est*. Illud enim *scrutari* et *noscere* est "comprehendere", ut notavit Basilius, lib. 5 contra Eunomium. Et Idacius clarius libro contra Varimandum Arianum, et D. Thomas in Paulum: adjungitque illud Sapientiae septimo, ubi de Spiritu Sancto dicitur: *Omnia prospiciens*. Qui enim Deum comprehendit, omnia prospicit.
Respondebit forsan aliquis Spiritum Sanctum virtute sibi connaturali comprehendere Deum, et inde recte colligi divinitatem ejus, et hoc non esse communicabile creaturae; inde tamen non sequi non esse communicabile per gratiam. Sed hoc enervat argumentum Patrum. Tum quia Paulus non dicit Spiritum scrutari virtute naturali vel gratis

consta que no se llama a Dios "incomprensible" por comparación con este tipo de comprensión.
En segundo lugar, se toma en cuanto significa el conocimiento adecuado de una cosa, a saber, aquel por el cual la cosa se conoce tanto cuanto es conocible; como dijo Agustín en el [libro] 12 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 18, y en el libro de las *83 Cuestiones*, cuest. 15, dice: *Aquello* ser comprendido que queda limitado por el conocimiento del que ve. Y a esta comprensión se opone la incomprensibilidad de la que ahora tratamos.

2. Es de fe que Dios es incomprensible para el intelecto creado. — Sobre lo cual debe suponerse ante todo que Dios es incomprensible para el intelecto creado. Considero que esta aserción, así propuesta de forma absoluta, es absolutamente de fe. Pues bajo estos términos se transmite en el Concilio de Letrán, en el capítulo *Firmiter*. Por tanto, no cabe dudar de que la verdad misma sea de fe, aunque en el modo de explicarla pueda haber variedad de opiniones, como diremos.
Ahora bien, cuando se dice que Dios es incomprensible, no se hace la comparación respecto al conocimiento que Dios tiene de sí mismo; pues es cierto que Dios se comprende a sí mismo de este modo, como es evidente por sí mismo y se manifestará en el discurso. Y la razón es que, cuando se dice que Dios es incomprensible, esa negación solo excluye aquella comprensión que pudiera argüir imperfección en Dios: pero el que Dios se comprenda a sí mismo no es una imperfección en Él, al contrario, sería una gran imperfección no comprenderse. También puede mostrarse o declararse esto de otro modo: porque la comprensión, en propiedad, no se da de uno mismo respecto a sí mismo allí donde el cognoscente es su propio conocimiento por esencia; por lo tanto, solo por comparación con nuestro intelecto (que concibe a Dios imperfectamente) se dice que Dios "se comprende", cuando mejor se diría que es su perfecto entender por esencia.

donata ei, sed simpliciter loquitur; unde possent haeretici respondere Spiritum Sanctum habere illam specialem gratiam quia est excellentissima creatura, sicut in multis aliis de Verbo dicebant. Ergo ut argumentum sit efficax, oportet ut ex ipsa ratione comprehensionis simpliciter spectata sumatur, sicut Paulus loquitur et Patres argumentantur. Tum etiam quia illo modo et cum illo addito, etiam ex simplici visione Dei potest colligi aliquem esse Deum, si virtute naturali Deum videat; at sancti non ita loquuntur, sed specialem vim faciunt in comprehensione.

8. Tertia ratio. — Tertio, est hoc valde consentaneum rationi, quia nullus intellectus creatus, quantumvis elevetur supernaturaliter ad intelligendum, accipere potest virtutem intelligendi nisi finitam simpliciter, nec videre aut intelligere potest nisi per intellectionem creatam (ut infra dicemus), quae subinde erit etiam perfectionis et repraesentationis simpliciter finitae: ergo impossibile est ut comprehendat rem intelligibilem simpliciter infinitam, ut est Deus.
Patet consequentia, quia comprehensio requirit adaequationem quamdam inter capacitatem intelligentis, intellectionem et intelligibile, quam adaequationem impossibile est intervenire inter finitum et infinitum. Ait enim Augustinus dicto libro 12 *De Civitate*, capit. 18, quod "comprehenditur, finiri a comprehendente"; impossibile autem est infinitum totaliter finiri a finito. Habet nihilominus haec ratio, ipsamet assertione in hoc sensu intellecta, non parum difficultatis; tota vero oritur ex visione Dei clara: cur non sit comprehensio Dei, vel saltem cur esse non possit. Et ideo, post explicatam visionem illam et objectum ejus, difficultas haec commodius tractabitur. Et inde etiam explicabitur an et quomodo sit proprium Dei hoc attributum, ita ut

De ahí que Santo Tomás (1 p., cuestión 14, artículo 3, a la primera objeción) enseña rectamente que, cuando se dice que Dios es comprendido por sí mismo, debe explicarse de forma negativa más que positiva: porque se conoce de tal modo que nada de sí mismo le queda oculto; negación con la cual Agustín definió la comprensión en la epístola 112, cap. 9. Por tanto, cuando se dice que Dios es incomprensible, esa negación se entiende en orden a una comprensión que pueda tener con Él una comparación y relación real, y por ende, una distinción en la realidad misma. Así, pues, se dice que Dios es incomprensible "por otro" que no sea Dios; y esto es lo que significa la Escritura siempre que habla de la incomprensibilidad de Dios, como analicé más ampliamente en el tomo 1, parte 3, disp. 26, secc. 4, donde traté esta cuestión de oficio; por lo cual no repetiré aquí lo que allí aduje de los Padres.

3. Solo advierto que se dice que esta verdad es de fe en el sentido en que por ella se afirma que Dios, en la significación rigurosa de esa palabra, es incomprensible; o dicho de otro modo, que existe una significación propia de esa palabra en la cual esto se atribuye a Dios verdadera y singularmente.

Si en algún otro sentido, no contrario a este, Dios pueda llamarse "comprensible", no juzgo que sea algo definido por la fe, pues no hay definición de la Iglesia sobre tal controversia; ni podemos colegirlo suficientemente de la Escritura o de los Padres. Decimos, por tanto, que es de fe que Dios es incomprensible de un modo peculiar, el cual declara la infinitud de Dios en relación con el conocimiento de la criatura: qué modo sea ese, lo veremos después.

Estoy convencido de que es de fe que Dios es incomprensible en ese sentido; primero, por el modo de hablar de la Escritura y de los Padres sobre la altura, inmensidad e infinitud de Dios, a las cuales unen del mismo modo la incomprensibilidad, como puede verse en los textos citados en dicho lugar. Además, Teófilo de

esse incomprehensibilem soli conveniat Deo ratione suae infinitatis, sicut nunc supponimus.

CAPUT VI

SITNE DEUS INVISIBILIS, PRAESERTIM CORPORALIBUS OCULIS.

1. Deum esse invisibilem fidei dogma est. — Verum Deum invisibilem esse divina Scriptura frequenter praedicat: ideoque tanquam fidei dogma hoc statuendum est et verus sensus postea explicandus. Dicitur ergo Deus 1 ad Timotheum 1: *Regi saeculorum immortali et invisibili*; et capite sexto dicitur: *Rex regum et Dominus dominantium, qui lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*; et ad Romanos 1, etiam ea quae de Deo possunt naturaliter ex effectibus cognosci, "invisibilia" dicuntur; et 1 Corinthios 2 dicitur: *Oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*. Ac denique Joannes 1 y 14 dicitur: *Deum nemo vidit unquam*.

Hac ergo veritate supposita, ut exponamus verum et certum sensum ejus, praemittendum est "videndi" verbum non tantum corporali visui sed etiam intellectui attribui, tam usitato modo loquendi ut jam propria videatur esse utraque significatio, ut late tractat Augustinus epist. 112 in principio. Potest ergo dici Deus invisibilis vel in ordine ad sensum visus, vel etiam in ordine ad intellectum, et de utraque significatione dicendum. Hic breviter expediemus priorem, quae facilis est, et postea de altera dicemus.

2. Infideles ergo idolorum cultores Deum visibilem esse oculis corporeis crediderunt, ut Athanasius refert, *Oratione contra Idola*, et Cyprianus, libro *De idolorum vanitate*. Rursus haeretici qui Deum corporeum fecerunt, consequenter asseruerunt

Antioquía (lib. 1 *Ad Autolycum*) dice: *Ni su magnitud puede ser comprendida, ni su altura puede ser captada por la mente. En fortaleza a nadie es comparable, y su sabiduría se considera claramente incomprensible.* Tertuliano, en el *Apologético* cap. 17, dice: *Es invisible, aunque sea visto; incomprensible, aun cuando por la gracia se haga presente.* Palabras que deben notarse. Minucio Félix, en el *Octavio*, dice que Dios es incomprensible porque es infinito e inmenso; y añade: *Solo para sí mismo es conocido tal cual es.* Del mismo modo dijo Agustín (4 *Gen. ad Lit.*, cap. 7): *Ni para los ángeles mismos es conocida la sustancia divina como ella lo es para sí misma.* Finalmente, otros por doquier lo llaman simplemente incomprensible, situando esto entre sus excelencias singulares.

4. En qué consiste la dificultad. — Primera opinión. — La dificultad reside en explicar el modo verdadero y cierto por el cual se predica que Dios es incomprensible. Algunos dicen que Dios es incomprensible porque no puede ser conocido por los hombres en esta vida tal como es. En este sentido intentan exponer a todos los Padres que hablan de la incomprensibilidad de Dios, e incluso al Concilio de Letrán. [Argumentan] que los Padres casi siempre hablan contra los Anomeos, quienes se jactaban de poder comprender a Dios en esta vida.

Pero, en primer lugar, aunque es cierto que aquellos herejes erraron al afirmar que Dios es visto en esta vida, no erraron solo en eso, sino también porque dijeron que es conocido de tal modo que nada de Él se ignora. Es más, afirmaban conocer a Dios tan perfectamente como Él se conoce a sí mismo, y en esto principalmente son argüidos y reprendidos por los Santos, como puede verse en Teodoreto (lib. 4 *Haeret. fabul.*, sobre Eunomio y Aecio), en Basilio (libro primero *Contra Eunomio* y epístola 168), y en Crisóstomo en sus homilías *Sobre la naturaleza incomprensible de Dios*. Además, el Concilio Letranense, cuando dijo que Dios es incomprensible, no actuaba contra los Anomeos, sino que enseñaba la fe y profesión sobre Dios como algo absolutamente

verdadero. Y del mismo modo hablan muchos otros Padres, y a veces añaden que es incomprensible incluso para los ángeles. Finalmente, ser incomprensible solo de ese modo [no ser conocido en esta vida] nada o poco recomienda la excelencia de Dios: pues de ese modo también los ángeles son incomprensibles para nosotros, y nuestras almas y muchas otras cosas. Pero los Padres quieren atribuir a Dios algo singular mediante ese atributo fundado en la excelencia divina.

5. Segunda opinión. — Añaden, pues, otros que Dios es llamado incomprensible porque por las fuerzas de la propia naturaleza no puede ser conocido por ninguna criatura tal como es, o ser visto claramente; pero no porque no pueda ser comprendido por fuerzas sobrenaturales. Pues los Padres, cuando llaman a Dios incomprensible, hablan siempre en orden a los viadores [los que están en esta vida], o a lo sumo en orden a los intelectos naturales según sí mismos, pero no tratan sobre los bienaventurados.

Esta declaración y limitación puede entenderse de dos modos. Primero, respecto a la potencia o ley ordinaria: de tal manera que pudiera decirse sin error que los bienaventurados, de hecho, comprenden a Dios. Segundo, respecto a la potencia absoluta. Considero que el primer sentido es totalmente falso y erróneo. Primero porque, como veremos más adelante, se dice que Dios es incomprensible de un modo muy distinto a como se dice que es invisible; pues es invisible de modo natural, aunque pueda ser visto por la gracia; pero es incomprensible de un modo más estricto, a saber, porque por ley ordinaria no puede ser comprendido ni siquiera por esa gracia, y así habla claramente Crisóstomo arriba y otros que citaré en el capítulo siguiente.

Segundo, porque el Concilio de Basilea, ses. 22, contra un tal Agustín de Roma, enseña que ni siquiera el alma de Cristo comprende a Dios; aun siendo cierto que esa santísima alma tiene el conocimiento más perfecto de Dios que puede tenerse según la potencia ordinaria de

hoc modo esse visibilem, teste Epiphanio haeresi 70. Aliqui etiam posuerunt Verbum divinum esse visibile, imo corporeis oculis visum esse a Patribus veteris Testamenti in substantia sua. Sed isti non credebant Verbum esse verum Deum, sed Ariana haeresi laborabant, ut intelligi potest ex Athanasio in disputatione cum Ario in Concilio Nicaeno, et Augustino [libro] 3 *contra Maximinum*, capite vigesimo sexto, et secundo *De Trinitate*, capite octavo. Tandem (quod mirabilius est) tractans idem Augustinus 22 *De Civitate*, capite vigesimo nono, quaestionem hanc: an Deus videri possit, imo an videndus sit oculis corporeis, rem in utramque partem ita disputat ut in affirmantem propendere videatur, vel saltem eam requaest. 19, art. 3, ad 2. Et in hujus partis confirmationem affert Augustinus duo testimonia Job, quae in argum. 4 ibidem adducit D. Thomas: *In carne mea videbo Deum* (c. 19), et: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te* (c. 42).

3. Verumtamen advertendum est duobus modis posse cogitari Deum esse visibilem oculo corporali. Uno modo tanquam objectum ex se proportionatum corporali visui et visioni, ita ut, licet fortasse in illo genere excellentioris ordinis sit quam reliqua objecta visibilia, nihilominus ex se veram naturam sensibilem habeat (sicut lux corporis gloriosi absolute sensibilis est de se et visibilis oculo corporeo, licet sit excellentioris ordinis et fortasse naturaliter videri non possit). Alio modo dici potest Deus videri posse oculo corporeo, non quia ex se sit ullo modo objectum proportionatum seu commensuratum corporali oculo, sed quia, licet ipse Deus purus spiritus sit, potest elevare oculum ut spiritualiter videat; ac proinde ut videat ipsum Deum, vel imprimendo ipsi oculo corporeo visionem spiritualem, vel faciendo talem tamque perfectam corporalem seu

materialem visionem, ut rem pure spiritualem repraesentet.
Potestque hoc suaderi, quia non apparet in hoc aperta implicatio contradictionis. Item, quia potest Deus elevare oculum corporeum ut videat angelum, ergo ut videat Deum; quia si ex ratione spiritus non repugnat, non est unde repugnet. Antecedens probatur: quia potest elevare intellectum hominis ut videat Deum, ergo et visum corporeum ut videat angelum; quia plus distat Deus ab intellectu hominis quam angelus a visu corporis. Uterque ex modis ponendi Deum visibilem visu corporeo falsus est, sed non in eodem gradu certitudinis.
4. Prima conclusio. — Primo ergo de fide certum est Deum non esse visibilem sensibili et corporali modo. Et hoc ad minimum allata Scripturae testimonia probant, et praecipue fundatur in alio principio fidei, quod Deus non est corporeus (quod supra probatum est), quia idem est esse hoc modo visibilem quod esse corporeum. Et hoc significare videtur Deuteronomii 4, cum Moyses ad populum dixit: *Vocem verborum ejus audistis et formam penitus non vidistis*. Formam utique sensibilem aut visibilem; et hac ratione dicit inferius: *nec similitudinem aliquam vidisse*, ne fortasse putarent Deum esse similis formae. Sic dixit Paulus ad Hebraeos 11 de Moyse: *Invisibilem tanquam videns sustinuit*, ut ibi Divus Thomas exponit. Et eodem modo interpretatur illud ad Colossenses 1: *Qui est imago Dei invisibilis*. Addidit enim id Paulus ne Christus existimaretur imago rei materialis aut corporalis rei quae visu corporeo cerni possit. Ac denique in eodem sensu exponit D. Thomas praedicatum "invisibile" attributum Deo a Paulo 1 ad Timoth. 6, quia non dixit Paulus: *Soli invisibili*, sed *Soli Deo*, quia angeli etiam invisibiles hoc modo sunt. Haec denique est communis fides sanctorum Patrum, ut patet ex supra citatis contra haereticos et ex aliis quos capite sequenti referemus; et videri potest

Dios. Y aunque aquel Concilio no haga fe cierta [no sea ecuménico en todas sus partes], muestra sin embargo mucho del sentir común de la Iglesia. Tercero, hay un argumento similar: que los Padres dan por sentado que los ángeles, incluso viendo a Dios, no lo comprenden; pero si Dios fuera comprensible por la gracia según la potencia ordinaria, no habría fundamento para negar esto de los ángeles bienaventurados, y mucho menos para enseñarlo como algo cierto. El mismo argumento se toma del consenso común de los escolásticos, quienes suponen como cierto que los bienaventurados de hecho no comprenden a Dios, punto en el que todos coinciden sin controversia, lo cual es signo de un dogma certísimo: así Santo Tomás, 1 p., q. 12, art. 7 y 3 p., q. 10, art. 1; [Alejandro de] Hales, 1 parte, q. 7, m. 1; Damasceno, Ricardo, Durando, Gabriel [Biel], Almaino y Paludano, en el [libro] 3, d. 14; Ockham, en el 1, q. 15; Escoto, d. 39, cuestión 1. Donde dijo Escoto (en el 4, dist. 49, q. 3, art. 1) que es de fe que Dios no es comprendido por los bienaventurados; y del mismo modo hablan muchos otros, especialmente entre los más recientes, aunque difieran en el modo de explicarlo y en la razón que dan, lo cual no importa. Pero ciertamente, si Dios no es comprendido por los bienaventurados, por ley ordinaria no puede ser comprendido.

6. Explicación verdadera. — Primera razón. — De otro modo, pues, puede entenderse esa limitación en orden a la potencia absoluta: de modo que se diga que Dios es incomprensible porque, según la ley y potencia ordinaria, no puede ser comprendido, aunque por potencia absoluta no sea repugnante que Dios mismo haga que sea comprendido por algún intelecto creado. Y en este sentido, el asunto no parece tan cierto.
Yo, en cambio, estimo que es dogma de fe que conviene a Dios un cierto modo de incomprensibilidad respecto a todo intelecto creado, por más elevado que esté por la gracia para conocer a Dios, y respecto a todo acto de entender creado, por perfecto que sea. No afirmo que

Irenaeus lib. 4, c. 37; Eusebius Caesariensis lib. 3 *De praepar. Evangelica*, cap. 3, ubi dicit: *Deum esse substantiam penitus invisibilem, cui similem nec videre nec cogitare quidquam possumus*. Sic etiam Athanasius *ad Liberium* Deum vocat *invisibilem et intactilem*, eo quod Deus sit Spiritus. Et Olympiodorus, 42 cap. Job, Deum vocat *anaspectabilem*, quia quantitatis et molis est expers. Ex quibus etiam constat ratio hujus veritatis, quae in sequenti assertione amplius declarabitur.

5. Secunda conclusio. — Secundo certum est nullo modo posse videri Deum per oculum corporeum, atque ita Deum esse invisibilem corporeo visu per absolutam etiam ejus potentiam. Hoc plane sentit D. Thomas dicta q. 12, artic. 3, et 3 *contra Gentes*, c. 54; et alii scholastici in 4, dist. 49, ubi praesertim Paludanus q. 4, Scotus q. 3. Et idem sensit Augustinus epist. 111 et 112, ubi unum habet pro comperto, scilicet Deum videri a beatis oculo mentis, et inclinat etiam in hoc, quod non videatur oculo corporis, numquam tamen id docet ut omnino certum. Nam in fine Epist. 112 de quodam Episcopo sentiente oppositum, solum dicit oportere de ea re inquirere. In Epistola autem 147 [ad Paulinam] constanter probat Deum non esse videndum oculis corporeis. Ambrosius autem serm. 8 in Psalm. 118 aperte dicit hoc esse impossibile.

Estque jam recepta haec sententia, ut licet non possimus dicere esse dogma fidei, proxime ad illud accedat. Ratio communis est quia non potest potentia aliqua ferri extra objectum suum. Deus autem est extra objectum corporalis visus: ergo. Minor tam certa est quam est certum Deum non esse corporeum; Major commune axioma, quasi per se notum, quia potentia sumit speciem ex objecto adaequato suo, unde non potest extra illud ferri. De quo

esta censura mía sea de fe, pues dejo el juicio sobre esto a otros; pero explico el modo en que entiendo el dogma de fe. Y juzgo que el sentido es bastante cierto.

Primero, porque así parecen haberlo sentido todos los escolásticos; pues si no hubieran entendido de este modo que Dios es incomprensible, no habrían puesto tanto consenso y diligencia en defender y explicar que Dios no es comprendido por los bienaventurados. Pues si esto no fuera repugnante para la criatura, ¿de dónde constaría que no les ha sido concedido a los bienaventurados? Y este argumento urge máximamente en el alma de Cristo, a quien Dios concedió los dones de la gracia y de la gloria de la manera más colmada.

7. **Segunda razón.** — Segundo, puede tomarse un argumento no ligero del hecho de que los Padres demuestran la divinidad del Espíritu Santo porque comprende la naturaleza divina. Este argumento no sería eficaz si Dios pudiera ser comprendido por una persona de naturaleza ajena. Así argumenta Atanasio al final de su disputa con Arrio en el Concilio de Nicea. Y por la fuerza de este mismo argumento los Padres coligen que el Espíritu Santo es Dios a partir de aquel texto de 1 Corintios 2: *El Espíritu todo lo escudriña, incluso las profundidades de Dios*. Y de aquel: *Lo que es de Dios, nadie lo conoce sino el Espíritu de Dios, que está en Él*. Pues aquel *escudriñar* y *conocer* es "comprender", como anotó Basilio en el libro 5 contra Eunomio. E Idacio más claramente en el libro *Contra Varimundo el Arriano*, y Santo Tomás sobre Pablo: y añade aquel texto de Sabiduría 7, donde se dice del Espíritu Santo: *Que todo lo prevé*. Pues quien comprende a Dios, todo lo prevé.

Responderá tal vez alguien que el Espíritu Santo comprende a Dios por una virtud connatural a sí mismo, y que de ahí se colige rectamente su divinidad, y que esto no es comunicable a la criatura; pero que de ahí no se sigue que no sea comunicable por la gracia. Pero esto debilita el argumento de los Padres. Primero, porque Pablo no dice que el Espíritu escudriñe por virtud natural

principio dixi multa in 1 tomo, 3 parte, disput. 37, sectione ultima.
Potestque in hunc modum confirmari ratio, quia dupliciter potest intelligi visus corporeus elevari ad videndum Deum. Primo, recipiendo in se visionem spiritualem; et hoc repugnat tum ex parte visus, quia non habet capacitatem ad spiritualem formam, tum ex parte visionis, quae suam determinatam naturam et essentiam habet secundum quam respicit intellectum ut adaequatum subjectum, et consequenter non potest aliud informare. Alius modus est quod visio corporalis elevetur ad repraesentandum Deum ipsum prout in se est: et hoc plane corporalis formae limites excedit. Quod est clarius in opinione eorum qui dicunt actum videndi esse formalem similitudinem, quia inter formam corpoream et spiritum non potest talis similitudo mente concipi, quia forma corporea non est sine extensione et delineamentis, et ideo non potest illi similis forma respondere in re spirituali. Verumtamen, etiam si supponamus visionem non esse hujusmodi similitudinem sed intentionalem, adhuc intelligi non potest quomodo visio corporalis repraesentare possit hoc modo rem omnino spiritualem, cum sit illi omnino improportionata: tum quia qualitas corporea non potest nisi corporeo modo repraesentari, tum etiam quia debet repraesentari potentiae corporali, quae de se est limitata ad objectum corporale.

6. Evasio. — Diluitur. — Dicunt vero aliqui hanc rationem optime probare de visu corporeo et potentia sensitiva quae de facto habent pro objecto adaequato corpora seu corporum accidentia; non tamen probare quin possit Deus facere sensum aut visum corporeum qui objectum universalius habeat, ideoque possit ad immaterialia videnda ac subinde ad Deum ipsum intuendum elevari.

o por una gracia que le haya sido dada, sino que habla simplemente; de donde los herejes podrían responder que el Espíritu Santo tiene esa gracia especial por ser la más excelente criatura, como decían en muchas otras cosas sobre el Verbo. Por tanto, para que el argumento sea eficaz, conviene que se tome de la misma razón de comprensión considerada simplemente, tal como Pablo habla y los Padres argumentan. Además, porque de ese modo y con ese añadido, también de la simple visión de Dios podría colegirse que alguien es Dios (si ve a Dios por virtud natural); pero los santos no hablan así, sino que ponen un énfasis especial en la "comprensión".

8. Tercera razón. — Tercero, esto es muy conforme a la razón, porque ningún intelecto creado, por mucho que sea elevado sobrenaturalmente para entender, puede recibir una virtud de entender que no sea simplemente finita, ni puede ver o entender sino por una intelección creada (como diremos más adelante), la cual será por consiguiente de una perfección y representación simplemente finita: por tanto, es imposible que comprenda una realidad inteligible simplemente infinita, como es Dios.

La consecuencia es clara, porque la comprensión requiere una cierta adecuación entre la capacidad del que entiende, la intelección y lo inteligible, adecuación que es imposible que intervenga entre lo finito y lo infinito. Pues dice Agustín en el citado libro 12 de *La Ciudad de Dios*, cap. 18, que "lo que es comprendido, es delimitado por el que comprende"; y es imposible que lo infinito sea totalmente delimitado por lo finito. No obstante, esta razón (entendida la aserción en este sentido) presenta no poca dificultad; y toda ella nace de la visión clara de Dios: por qué no es "comprensión" de Dios, o al menos por qué no puede serlo. Por lo cual, tras explicar esa visión y su objeto, esta dificultad se tratará más cómodamente. Y de ahí también se explicará si y cómo es propio de Dios este atributo, de modo que ser incomprensible convenga solo a Dios por razón de su infinitud, como ahora suponemos.

Verumtamen disputatio Sanctorum Patrum fuit de sensibus et oculis humanis, vel qui esse possint in corpore humano vero et naturali quoad substantiam ejus, quantumvis per gloriam vel supernaturalia dona perfecto. Fingere autem nunc quaestionem de novo ordine sensuum possibilium inutile est et praeter humanam cognitionem. Existimo autem chimericum esse cogitare potentiam sensitivam et corpoream, et de se universalem et capacem objectorum spiritualium ut talia sunt, id est, prout in se sunt. Quia hoc est confundere intellectum cum sensu; imo est praecludere omnem viam ad distinguendum intellectum a sensu, et probandum intellectum in se esse spiritualem facultatem. Nam si excogitari potest virtus cognoscitiva habens pro objecto res spirituales seu aliquid universale comprehendens illas, quomodo convinci poterit qui dixerit talem potentiam esse intellectum nostrum? Rationes ergo factae probant materialem et corpoream facultatem natura sua esse limitatam ad corporale objectum, ac proinde extra illud elevari non posse ad rem spiritualem intuendam prout in se est, et maxime ad Deum, qui purissimus spiritus est.

7. **Exponuntur duo testimonia Job.** — Quoties ergo Scriptura significat Deum esse visum ab hominibus oculis corporeis, non loquitur de visione divinae substantiae in se ipsa, sed in aliquo corpore repraesentante ipsam, ut docent Patres supra citati, praesertim Epiphanius, Augustinus et Ambrosius. Item Gregorius 18 *Moral.*, cap. 36; et Hieronymus Epist. 18 ad Damasum, et in c. 64 Isaiae, et bene Augustinus 10 *De Civitate*, c. 13. Interdum vero est sermo de visione imaginaria, vel intellectuali proportionata juxta loci exigentiam.

In priori ergo loco Job supra citato, sermo est de visione Dei intellectuali quam homines habebunt post resurrectionem in corporibus suis, ut

CAPÍTULO VI

SI DIOS ES INVISIBLE, ESPECIALMENTE A LOS OJOS CORPORALES.

1. Que Dios es invisible es un dogma de fe. — Que el verdadero Dios es invisible lo predica frecuentemente la divina Escritura: por lo tanto, debe establecerse esto como dogma de fe y explicar después su verdadero sentido. Se dice, pues, de Dios en 1 Timoteo 1: *Al Rey de los siglos, inmortal e invisible*; y en el capítulo sexto se dice: *Rey de reyes y Señor de los señores, que habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver*; y en Romanos 1, incluso aquellas cosas que de Dios pueden conocerse naturalmente por sus efectos, son llamadas "invisibles"; y en 1 Corintios 2 se dice: *Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni subió al corazón del hombre lo que Dios preparó para los que le aman*. Y finalmente en Juan 1 y 14 se dice: *A Dios nadie le vio jamás*.

Supuesta esta verdad, para exponer su sentido verdadero y cierto, debe advertirse primero que la palabra "ver" se atribuye no solo a la vista corporal sino también al intelecto, en un modo de hablar tan usual que ya ambas significaciones parecen propias, como trata extensamente Agustín al principio de la epístola 112. Puede, pues, llamarse a Dios invisible ya sea en orden al sentido de la vista, o bien en orden al intelecto, y debe hablarse de ambas significaciones. Aquí despacharemos brevemente la primera, que es fácil, y después trataremos de la otra.

2. Los infieles cultores de ídolos creyeron que Dios era visible a los ojos corporales, como refiere Atanasio (*Oración contra los ídolos*) y Cipriano (libro *Sobre la vanidad de los ídolos*). Asimismo, los herejes que hicieron a Dios corpóreo afirmaron consecuentemente que era visible de este modo, según atestigua Epifanio en la heresía 70. Algunos también sostuvieron que el Verbo

D. Thomas in dicto art. 3, ad 1 exponit. Unde (ut etiam Augustinus notat) non dicit Job: "Videbo Deum per carnem meam", sed "*in* carne mea". Potest autem instari, quia statim addit Job: *Quem oculi mei conspecturi sunt*. Dicendum vero est hoc etiam referri ad oculos mentis, licet probabile sit ibi etiam significare voluisse spem et fidem quam habebat in Christum, cujus conspectum etiam corporeum secundum humanitatem sperabat. Alium vero locum exponit D. Thomas de oculo cordis; non autem exponit quomodo Job de praesenti dicat: *Oculus meus videt te*, et distinguat visionem illam a cognitione per auditum. Existimo tamen illam visionem significare quamdam cognitionem aliquo modo evidentem per sapientiam infusam, distinguique ab alia cognitione quae est per meram fidem. Nam quae credimus simpliciter, per merum auditum recipimus; postquam autem spiritualia degustare et experimento cognoscere incipimus, tunc quodammodo per eadem videmus. Ita fere Gregorius l. 35 *Moral.*, c. 2.

8. Ad argumentum. — Ad rationes autem quae in contrarium fiebant, respondetur contradictionem esse quod potentia vitalis extra objectum adaequatum feratur, et quod forma informet potentiam ad quam non habet habitudinem nec proportionem. Ad argumentum vero proportionale respondetur non esse eamdem rationem: quia licet in perfectione entis plus distet intellectus hominis a Deo quam visus corporalis ab angelo, quia illa distantia est infinita, haec finita: nihilominus in proportione objecti et potentiae plus distare angelos a visu quam Deum ab intellectu, quia angelus extra totam latitudinem objecti visus constituitur, Deus autem non est extra objectum adaequatum intellectus, ut in sequentibus capitibus magis explicabitur.

divino era visible, es más, que fue visto con los ojos corporales por los Padres del Antiguo Testamento en su propia sustancia. Pero estos no creían que el Verbo fuera verdadero Dios, sino que padecían la herejía arriana, como puede entenderse por Atanasio en la disputa con Arrio en el Concilio de Nicea, y por Agustín en el libro 3 *Contra Maximino*, capítulo 26, y en el segundo *Sobre la Trinidad*, capítulo octavo. Finalmente (lo cual es más admirable), tratando el mismo Agustín en el libro 22 de *La Ciudad de Dios*, capítulo 29, esta cuestión de si Dios puede ser visto, o mejor, si ha de ser visto con los ojos corporales, disputa el asunto en ambas partes de tal modo que parece inclinarse a la afirmativa, o al menos la deje indecisa.. Y en confirmación de esta parte aduce Agustín dos testimonios de Job, los cuales también aduce Santo Tomás en el argumento 4 del mismo lugar: *En mi carne veré a Dios* (cap. 19), y *De oídas te había oído, pero ahora mi ojo te ve* (cap. 42).

3. No obstante, debe advertirse que puede pensarse de dos modos que Dios sea visible al ojo corporal. De un modo, como un objeto por sí mismo proporcionado a la vista y visión corporal, de suerte que, aunque tal vez en ese género sea de un orden más excelente que los demás objetos visibles, tenga sin embargo por sí mismo una verdadera naturaleza sensible (así como la luz del cuerpo glorioso es absolutamente sensible de suyo y visible al ojo corpóreo, aunque sea de un orden más excelente y tal vez no pueda verse de forma natural). De otro modo, puede decirse que Dios puede ser visto por el ojo corpóreo no porque sea de suyo un objeto proporcionado o conmensurado al ojo corporal, sino porque, siendo Dios puro espíritu, puede elevar el ojo para que vea espiritualmente; y por tanto vea a Dios mismo, ya sea imprimiendo en el ojo corpóreo una visión espiritual, o produciendo una visión corporal o material tan perfecta que represente la realidad puramente espiritual.

Y esto puede defenderse alegando que no aparece aquí una abierta contradicción. También porque si Dios

CAPUT VII

AN DEUS SIT INVISIBILIS IN SE ET IN SUBSTANTIA SUA RESPECTU OMNIS INTELLECTUS CREATI.

1. Haereticorum error. — Ex divinis testimoniis supra citatis intulerunt quidam haeretici a nulla creatura, quantumcumque perfecta per gratiam vel elevata per gloriam, posse videri Deum prout in se est, quia alias non esset Deus simpliciter invisibilis ab alio; ita enim hoc attributum intelligebant, nam constat Deum videre se ipsum, sicut supra de incomprehensibilitate dicebamus.
Unde consequenter aiebant beatos, tam homines quam angelos, solum videre quamdam eminentem lucem ex divina substantia resultantem, et ideo dici videre Deum non in se, sed eo modo quo sol in splendore videtur. Hunc errorem sine nomine auctoris refert Gregorius, lib. 18 *Moral.*, c. 38. Ita vero sensisse Armenos refert Armacanus libro decimo quarto *De quaestionibus Armenorum*, capite 4, et Guido Carmelita, Prateolus et alii. Tribuitur etiam Petro Abailardo et socio ejus Arnaldo a Castro, verb. *Beatitudo*, haeres. 1, et Prateolo in suo *Elencho* sub nominibus horum haereticorum. Quamvis Bernardus, cujus tempore illi orti sunt, impugnans eorum errores ab Epistol. 187 usque ad 198, nullam mentionem hujus erroris fecerit, ait tamen multos alios habuisse praeter eos quos ipse refert. Denique in hoc errore fuit Almericus, ut refert Prateolus et Turrecremata lib. 4 *De Eccles.*, cap. 35. Fundamenta hujus erroris, praesertim quae sumuntur ex dictis sanctorum, habent nonnihil difficultatis, afferemusque illa commodius post confirmatam veritatem.

2. Prima assertio. — Dicendum ergo est primo: objectum proximum et immediatum visionis beatae esse Deum ipsum per essentiam et

puede elevar el ojo corpóreo para que vea a un ángel, luego puede hacerlo para que vea a Dios; pues si por la razón de ser espíritu no hay repugnancia, no hay motivo para que la haya. El antecedente se prueba: porque si puede elevar el intelecto humano para ver a Dios, luego puede elevar la vista corporal para ver a un ángel; pues más dista Dios del intelecto humano que un ángel de la vista del cuerpo. Ambos modos de afirmar que Dios es visible a la vista corpórea son falsos, pero no en el mismo grado de certeza.

4. Primera conclusión. — Primero, pues, es cierto por la fe que Dios no es visible de modo sensible y corporal. Esto lo prueban, al menos, los testimonios citados de la Escritura y se funda principalmente en otro principio de fe: que Dios no es corpóreo (como se probó arriba), pues ser visible de este modo es lo mismo que ser corpóreo. Y esto parece significar el Deuteronomio 4, cuando Moisés dijo al pueblo: *Oísteis la voz de sus palabras y no visteis forma alguna*. "Forma", se entiende, sensible o visible; y por esta razón dice más abajo: *ni haber visto semejanza alguna*, no fuera que pensaran que Dios tiene una forma semejante. Así lo dijo Pablo en Hebreos 11 sobre Moisés: *Se mantuvo firme como viendo al Invisible*, según expone allí Santo Tomás. Y del mismo modo se interpreta aquello de Colosenses 1: *El cual es imagen del Dios invisible*. Pues Pablo añadió esto para que no se pensara que Cristo es imagen de una realidad material o corpórea que pueda percibirse con la vista del cuerpo. Y finalmente, en el mismo sentido expone Santo Tomás el predicado "invisible" atribuido a Dios por Pablo en 1 Timoteo 6, pues Pablo no dijo: *Al único invisible*, sino *Al único Dios*, porque también los ángeles son invisibles de este modo. Esta es, en fin, la fe común de los santos Padres, como consta por lo citado contra los herejes y por otros que referiremos en el capítulo siguiente; y puede verse en Ireneo (lib. 4, c. 37); Eusebio de Cesarea (lib. 3 *De la preparación evangélica*, cap. 3), donde dice: *Dios es una sustancia enteramente invisible, a la cual nada*

substantiam suam absque ulla creatura seu imagine creata, quae deserviat tanquam medium cognitum seu objectum proximum in quo reluceat Deus.

Conclusio est de fide et probatur primo ex Scriptura sacra: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Matth. 5). Haec ergo visio promittitur nobis tanquam verum et principale praemium, ut saepe Augustinus Epist. 147, cap. 4 et sequentibus, et 22 *De Civitat.*, cap. 23. Et sumitur ex eodem lib. 1 *De Trinitate*, cap. 8 et sequentibus, et Concion. 2 in Ps. 21. Praeterea Joannes 14, ait Christus: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego manifestabo ei me ipsum*; quod ita exposuit Augustinus tractat. 73 in Joanne et Gregorius 18 *Moral.*, cap. 37. Qualis autem futura sit illa visio, declaratur Matthaeus 18, ubi de angelis dicitur: *Semper vident faciem Patris*; additurque cap. 22, homines beatos futuros esse quales angelis, ut recte Augustinus Epist. 147. Et ideo Paulus 1 ad Corinthios 13 ait: *Tunc autem facie ad faciem*. Et Apoc. 22: *Videbunt faciem ejus*.

3. Haec autem et similia testimonia videntur reddi incerta ex quadam ambiguitate seu equivocatione Scripturarum, in quibus saepe dicitur videri Deus et interdum etiam facie ad faciem, licet non in se, sed in aliqua imagine vel corpore assumpto videatur. Sic enim Jacob dixit se Deum vidisse facie ad faciem, cum tamen non solum substantiam Dei non vidisset, verum nec substantiam angeli in se, sed in corpore assumpto. Ergo praedicta testimonia non possunt facere certam fidem quod Deus immediate in sua substantia videndus sit.

4. Objectioni occurritur. — Respondeo non esse similem rationem, et merito Ecclesiam semper intellexisse priora testimonia in dicto sensu.

Primo, quia verba scripturae in proprietate hoc significant, et si

semejante podemos ver ni pensar. Así también Atanasio (*ad Liberium*) llama a Dios *invisible e intangible*, por el hecho de ser Dios Espíritu. Y Olimpiodoro (cap. 42 de Job) llama a Dios *inaspectable*, porque carece de cantidad y masa. De lo cual consta también la razón de esta verdad, que se declarará más ampliamente en la siguiente aserción.

5. Segunda conclusión. — Segundo, es cierto que de ningún modo puede verse a Dios por el ojo corpóreo, y así Dios es invisible a la vista corpórea incluso por su potencia absoluta. Esto lo siente claramente Santo Tomás (q. 12, art. 3, y 3 *Contra Gentes*, c. 54); y otros escolásticos en el libro 4, dist. 49, especialmente Paludano (q. 4) y Escoto (q. 3). Y lo mismo sintió Agustín en las epístolas 111 y 112 [ahora numeradas como 147 y 148], donde da una cosa por sentada: que Dios es visto por los bienaventurados con el ojo de la mente; y se inclina también a que no sea visto con el ojo del cuerpo, aunque nunca lo enseña como algo del todo cierto. Pues al final de la Epístola 148, sobre cierto Obispo que sentía lo opuesto, solo dice que conviene investigar sobre ello. Sin embargo, en la Epístola 147 [ad Paulinam] prueba constantemente que Dios no ha de ser visto con los ojos corporales. Ambrosio, por su parte, en el sermón 8 sobre el Salmo 118, dice abiertamente que esto es imposible.

Esta sentencia está ya tan aceptada que, aunque no podamos decir que es dogma de fe, se aproxima mucho a ello. La razón común es que ninguna potencia puede dirigirse fuera de su objeto. Pero Dios está fuera del objeto de la vista corporal: luego. La Menor es tan cierta como es cierto que Dios no es corpóreo; la Mayor es un axioma común, casi evidente por sí mismo, pues la potencia recibe su especie de su objeto adecuado, por lo que no puede dirigirse fuera de él. Sobre este principio hablé mucho en el tomo 1, parte 3, disp. 37, sección última.

alicubi aliter intelliguntur, est per metaphoram; quae metaphora in aliis locis est necessaria, quia non possunt aliter sine inconvenienti intelligi. In prioribus vero testimoniis sine ullo incommodo retineri potest proprietas verborum.

Secundo, hoc constat ex aliis locis Scripturae sacrae: 1 Joannis 3, explicatur illa visio, quod sit futura de Deo ut in se est: *Similes*, inquit, *ei erimus et videbimus eum sicuti est*, quod non videtur clarius dici potuisse. Et ita illo testimonio ad hoc probandum utitur Evarista Papa, Epist. 1, et Concilium Francoforti in Epist. ad Episcopos Hispanos. In posterioribus autem testimoniis non ita est, quin potius illis non obstantibus simpliciter dicitur Joannes 1: *Deum nemo vidit unquam*; et Moysi dictum est Exodi 33: *Non videbit me homo et vivet*.

5. Praeterea ex circumstantiis locorum id colligi potest. Nam Paulus 1 ad Corinthios 13 opponit hanc visionem visioni aenigmaticae et per speculum et cognitioni ex parte; omnis autem visio Dei per creaturam est aenigmatica et ex parte: ergo cum dicit *facie ad faciem*, intelligit proprie de visione ipsius naturae divinae in se, quod clarius explicuit dicens: *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum*.

Praeterea, cum angelis tribuitur videre faciem, non potest intelligi de visione sensibili nec de imaginaria, sed de intellectuali et propria. Praeterea, cum dicitur Joannes 1: *Deum nemo vidit unquam*, sermo est sine dubio de visione propria, quia impropria multis communicata fuerat: ergo cum subditur: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse narravit*, sensus est Christum hominem vidisse Deum in illa visione quam nullus alius viderat, et ideo tanquam oculatum testem potuisse narrare quae erant in sinu Dei: ergo anima Christi fuit capax illius visionis, ergo et caeteri beati, nam: *Ubi ipse est, illic et caeteri ministri ejus erunt*, tanquam *heredes Dei, coheredes autem Christi* (ad

Y la razón puede confirmarse de este modo: porque la elevación de la vista corpórea para ver a Dios podría entenderse de dos maneras. Primero, recibiendo en sí una visión espiritual; y esto es repugnante, tanto por parte de la vista (que no tiene capacidad para una forma espiritual), como por parte de la visión (que tiene su naturaleza y esencia determinada, según la cual se ordena al intelecto como sujeto adecuado y, por consiguiente, no puede informar a otro). El otro modo es que la visión corporal sea elevada para representar a Dios mismo tal como es: y esto excede claramente los límites de la forma corporal. Lo cual es más claro en la opinión de aquellos que dicen que el acto de ver es una semejanza formal, pues entre la forma corpórea y el espíritu no puede concebirse tal semejanza, ya que la forma corpórea no se da sin extensión y contornos, y por tanto no puede corresponderle una forma semejante en la realidad espiritual. Pero incluso si suponemos que la visión no es una semejanza de este tipo sino intencional, sigue sin poder entenderse cómo la visión corporal podría representar de este modo una realidad totalmente espiritual, siendo esta del todo desproporcionada a ella: tanto porque una cualidad corpórea solo puede representarse de modo corpóreo, como porque debe representarse a una potencia corporal, la cual de suyo está limitada al objeto corporal.

6. Escapatoria. — Se desvanece. — Dicen algunos que esta razón prueba perfectamente respecto a la vista corpórea y la potencia sensitiva que de hecho tienen por objeto adecuado los cuerpos o sus accidentes; pero que no prueba que Dios no pueda crear un sentido o vista corpórea que tenga un objeto más universal y que, por tanto, pueda ser elevada a ver lo inmaterial y, por consiguiente, a intuir a Dios mismo.

Sin embargo, la disputa de los Santos Padres fue sobre los sentidos y ojos humanos, o los que puedan darse en un cuerpo humano verdadero y natural en cuanto a su sustancia, por más que esté perfeccionado por la gloria o

Romanos 8). Addi etiam potest illud ad Hebraeos 12: *Pacem sectamini cum omnibus et sanctificationem, sine qua nemo videbit Deum*. Quod necesse est intelligi de visione propria secundum divinitatem, et non de aenigmatica cognitione, nec de sola visione Christi secundum humanitatem (quod pro aliis etiam testimoniis notandum est), quia visio humanitatis et aenigmatica cognitio sine sanctificatione haberi potest. Imo etiam reprobi in die judicii Christi humanitatem videbunt, ut colligitur ex Matthaeo 24. De quo videri potest late Augustinus 14 *De Trinitate*, capite ulteriori; et Fulgentius ad Ferrandum, resp. 3.

6. Secundo definita est haec veritas a Benedicto XII, in Extravag. *Benedictus Deus*, quam refert Castro supra, ejusque meminerunt Major in 4, quest. ult. suppl.; Gabriel dist. 49, quest. 2, art. 3, dub. 3: *Videbunt* (inquit) *divinam essentiam immediate, se bene clare et aperte illis ostendentem*; et infra vocat hanc visionem facialem et intuitivam. Et in Concilio Florentino, in lit. unionis, dicitur: *Beatas animas clare intueri Deum trinum et unum sicuti est*.

Ex quibus verbis potest etiam ratio confici, quia Trinitas personarum non potest clare atque in se evidenter videri per aliquem effectum nec per aliquam similitudinem creatam objectivam, ut infra tract. 3 *De Trinitate*, l. 1 in fine dicemus. Sed beata visio attingit Trinitatem clare et evidenter prout in se est; ergo necesse est ut immediate terminetur ad ipsam divinitatem et personas in ea subsistentes, absque ullo medio. Unde recte Nazianzenus, orat. 20 *De Basilio*, inquit: *Contemplari beatam Trinitatem eo quo est modo*; et optime Epiphanius haeres. 70, cujus aliqua verba statim referam. Videri etiam potest: Dionysius c. 4 *De Coelesti Hierarch.*; Ignatius epist. ad Romanos; Martialis epist. ad Tolossanos; Clemens Alexandrinus lib. 5 *Stromatum*, non longe a

dones sobrenaturales. Fingir ahora una cuestión sobre un nuevo orden de sentidos posibles es inútil y ajeno al conocimiento humano. Estimo que es quimérico pensar en una potencia sensitiva y corpórea que sea de suyo universal y capaz de objetos espirituales en cuanto tales, es decir, tal como son en sí. Porque esto es confundir el intelecto con el sentido; es más, es cerrar todo camino para distinguir el intelecto del sentido y para probar que el intelecto es en sí una facultad espiritual. Pues si se puede inventar una virtud cognoscitiva que tenga por objeto realidades espirituales o algo universal que las comprenda, ¿cómo se podrá convencer a quien diga que tal potencia es nuestro intelecto? Por tanto, las razones expuestas prueban que una facultad material y corpórea está por su naturaleza limitada al objeto corporal y, por consiguiente, no puede ser elevada fuera de él para intuir una realidad espiritual tal como es en sí, y menos aún a Dios, que es espíritu purísimo.

7. Se exponen los dos testimonios de Job. — Siempre que la Escritura indica que Dios fue visto por hombres con ojos corporales, no habla de la visión de la sustancia divina en sí misma, sino en algún cuerpo que la representaba, como enseñan los Padres citados, especialmente Epifanio, Agustín y Ambrosio. Así también Gregorio (18 *Morales*, cap. 36); y Jerónimo (Epist. 18 a Dámaso y sobre el cap. 64 de Isaías); y con razón Agustín (10 *De Civitate*, c. 13). A veces, en cambio, se trata de una visión imaginaria o intelectual proporcionada a la exigencia del lugar.

En el primer pasaje de Job citado arriba, se trata de la visión intelectual de Dios que los hombres tendrán tras la resurrección en sus cuerpos, como expone Santo Tomás en el citado art. 3, ad 1. Por lo cual (como también nota Agustín), Job no dice: "Veré a Dios *por* mi carne", sino "*en* mi carne". Podría insistirse, pues Job añade inmediatamente: *A quien mis ojos han de contemplar*. Pero debe decirse que esto también se refiere a los ojos de la mente, aunque es probable que allí

principio; sed copiosius Augustini Epist. 147 y 148, et 4 *Gen. ad literam*, a cap. 23, et lib. 12, cap. 34, ubi ait videri ipsam Dei substantiam et Verbum aeternum; item lib. 22 *De Civit.*, cap. 29 et 30. Alia retuli in materia de Incarnatione, disput. 26, sect. 1.

Possitne ratione naturali ostendi visionem Dei esse possibilem?

7. Tertio, ut ratione ostendatur haec veritas, inquiri potest an possit ratione naturali ostendi hanc visionem esse possibilem. Scotus in 4, dist. 49, quest. 8, existimat demonstrari hac ratione: Visio intuitiva est perfectio simpliciter potentiae cognoscitivae; sed talis perfectio est possibilis in potentia inferiori, qualis est visus corporalis, ergo etiam est possibilis in potentia superiori ut est intellectus. Nam perfectio simpliciter possibilis potentiae inferiori multo magis debet esse possibilis potentiae superiori, ergo maxime Dei, quia est perfectissimum objectum intelligibile.

Haec vero ratio, licet supposita non repugnantia manu ducat intellectum et sit aliqua suasio, absolute tamen non probat.

Primo, quia non est necesse ut omnis perfectio quae convenit inferiori naturae, conveniat superiori extra Deum: nam esse incorruptibile est perfectio simpliciter, vel illam indicat, quae convenit quibusdam substantiis minus perfectis quam sint aliae quibus illa proprietas non inest.

Item, claritas est perfectio simpliciter cognitionis et convenit naturali scientiae, non autem fidei, cum tamen fides sit simpliciter perfectior. Potest igitur aliquid in genere entis esse perfectius simpliciter, quod secundum aliquam conditionem sit inferius et incapax alicujus perfectionis quae invenitur in inferiori ut sic. Ergo ex vi illius rationis non sequitur, si visus corporeus est capax intuitivae

también quisiera significar la esperanza y fe que tenía en Cristo, cuya contemplación incluso corpórea según la humanidad esperaba. El otro pasaje lo expone Santo Tomás referido al ojo del corazón; pero no explica cómo Job dice en presente: *Mi ojo te ve*, y distingue esa visión del conocimiento por el oído. Estimo, no obstante, que esa visión significa un cierto conocimiento de algún modo evidente por la sabiduría infusa, y que se distingue del otro conocimiento que es por la mera fe. Pues lo que creemos simplemente, lo recibimos por el mero oído; pero después de que empezamos a gustar las cosas espirituales y a conocerlas por experiencia, entonces en cierto modo las "vemos" por las mismas. Así lo indica Gregorio en el lib. 35 de los *Morales*, cap. 2.

8. Al argumento. — A las razones que se ponían en contrario, se responde que hay contradicción en que una potencia vital se dirija fuera de su objeto adecuado, y en que una forma informe a una potencia con la cual no tiene relación ni proporción. Al argumento de proporción se responde que no es la misma razón: pues aunque en la perfección del ente diste más el intelecto del hombre respecto a Dios que respecto a la vista corporal que respecto al ángel, porque aquella distancia es infinita y esta es finita; sin embargo, en la proporción de objeto y potencia, los ángeles distan más de la vista que Dios del intelecto, porque el ángel se constituye fuera de toda la amplitud del objeto de la vista, mientras que Dios no está fuera del objeto adecuado del intelecto, como se explicará más adelante.

CAPÍTULO VII

SI DIOS ES INVISIBLE EN SÍ Y EN SU SUSTANCIA RESPECTO A TODO INTELECTO CREADO.

visionis, etiam intellectum esse capacem ejus.
Et ratio universalis reddi potest, quia licet illud praedicatum abstracte sumptum (verbi gratia, esse visionem intuitivam) sit perfectio simpliciter, tamen contractum ad talem visionem, scilicet corporalem, habetur imperfectissimo modo; contractum vero ad visionem intellectualem requirit eminentiorem perfectionem et ideo fieri potest ut visus corporeus, qui in suo genere est perfectus, sit capax illius perfectionis sic limitate, et tamen quod intellectus, praesertim humanus, qui est imperfectus in genere intellectuali, non sit capax illius perfectionis elevatae ad intellectualem ordinem. Denique cognitio abstractiva intellectus est perfectior simpliciter quam visio oculi; ergo etiam si intellectus tantum esset capax hujusmodi cognitionis, posset esse perfectior potentia quam visio.

8. Secundo praecipue deficit illa ratio in ultima illatione; nam licet concedamus intellectum esse capacem visionis intuitivae, non sequitur esse capacem visionis intuitivae Dei, quia hoc objectum est elevatissimum et potest superare vires intellectus. Potest ergo illa visio intuitiva esse aut angeli, aut ipsiusmet animae, si a corpore non impediatur. Et confirmatur, quia eadem ratione posset concludi intellectum nostrum per vires suas naturales esse capacem visionis intuitivae Dei, quia potentia inferior per vires naturales est capax visionis intuitivae, ergo et superior. Constat autem angelum naturaliter posse intueri suam substantiam, non vero divinam. Immo et visus corporeus, quamvis naturaliter possit intueri aliqua objecta visibilia, fortasse aliquod est ita excellens ut naturaliter non possit illud intueri.

9. Ratio Divi Thomae. — Alia ratione utitur D. Thomas 1 p., quaest. 12, art. 1, et 1. 2., quaest. 3,

1. El error de los herejes. — A partir de los testimonios divinos citados arriba, ciertos herejes infirieron que ninguna criatura, por muy perfecta que sea por la gracia o elevada por la gloria, puede ver a Dios tal como es en sí, porque de lo contrario Dios no sería simplemente invisible para otro; pues así entendían ellos este atributo, ya que consta que Dios se ve a sí mismo (como decíamos arriba sobre la incomprensibilidad).
En consecuencia, decían que los bienaventurados, tanto hombres como ángeles, solo ven una cierta luz eminente que resulta de la sustancia divina, y que por eso se dice que "ven a Dios", no en sí mismo, sino del modo en que se ve el sol en su resplandor. Gregorio refiere este error sin dar el nombre del autor en el lib. 18 de los *Morales*, c. 38. Armacano refiere que los armenios pensaban así en el libro 14 *Sobre las cuestiones de los armenios*, capítulo 4, al igual que Guido el Carmelita, Prateolo y otros. Se atribuye también a Pedro Abelardo y a su socio Arnaldo, en el vocablo *Beatitudo*, heresia 1, y a Prateolo en su *Elencho*. Aunque Bernardo, en cuya época surgieron ellos, al impugnar sus errores desde la Epístola 187 a la 198 no menciona este error, dice sin embargo que tuvieron muchos otros además de los que él refiere. Finalmente, Almerico estuvo en este error, según refieren Prateolo y Torquemada. Los fundamentos de este error, especialmente los que se toman de dichos de los santos, presentan alguna dificultad, y los expondremos más convenientemente después de confirmar la verdad.

2. Primera aserción. — Debe decirse primero: el objeto próximo e inmediato de la visión beatífica es Dios mismo por su esencia y sustancia, sin ninguna criatura o imagen creada que sirva como medio conocido u objeto próximo en el cual se refleje Dios.
Esta conclusión es de fe y se prueba primero por la Sagrada Escritura: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios* (Mt 5). Esta visión se nos promete como el premio verdadero y principal, como dice a menudo Agustín en la Epístola 147 y en *La Ciudad*

art. 8, et quaest. 92, art. 1, quae fundatur in naturali appetitu quem habet homo ad suam beatitudinem: unde concludit beatitudinem esse possibilem, quia appetitus naturalis non est frustra. Addit vero hunc appetitum non posse satiari nisi hac visione Dei, quia homo, viso effectu, cupit cognoscere causam et non quiescit agnoscendo illam esse, nisi etiam cognoscat quid sit: appetit ergo homo naturaliter scire non solum an sit Deus, sed quid sit; non potest autem cognoscere quid sit nisi per hanc visionem; ergo sine hac visione nec beatificari nec satiari potest, ergo si beatitudo hominis est possibilis, haec visio est possibilis.

10. Explanatio discursus. — Sed hic discursus D. Thomae est valde difficilis, quia, ut latius dicemus in Prima Secundae et constat etiam ex probatione D. Thomae, ipse non loquitur de appetitu innato seu pondere naturae, sed de appetitu et desiderio elicito. Hic autem appetitus non tantum est de re possibili, sed interdum etiam ad impossibilia fertur; ergo ex hoc appetitu non potest concludi possibilitas hujus visionis. Nam si homini proponatur unio hypostatica ut quoddam bonum excellens, etiam poterit illam appetere naturali appetitu, unde non potest concludi naturali ratione illam visionem esse possibilem.
Dicunt aliqui illum appetitum beatitudinis esse naturalem non solum ut distinguitur contra supernaturalem, sed etiam ut distinguitur contra liberum, quia est necessarius saltem quoad specificationem, quia nemo potest odisse visionem Dei vel non desiderare illam, si aliquem actum circa illam exercere velit et non versetur in magno errore. Ex appetitu autem naturali hoc modo recte infertur esse possibile quod appetitur, quia naturalis appetitus non est frustra. Atque in hunc modum dixit Augustinus l. 4 contra Julianum, caput 3: *Neque omnes homines*

de Dios. Se toma también de su obra *Sobre la Trinidad* y de sus comentarios a los Salmos. Además, en Juan 14, Cristo dice: *El que me ama será amado por mi Padre, y yo me manifestaré a él mismo*; lo cual expuso así Agustín y Gregorio. Qué clase de visión será esa se declara en Mateo 18, donde se dice de los ángeles: *Siempre ven el rostro del Padre*; y se añade que los hombres bienaventurados serán como ángeles. Por eso Pablo dice en 1 Corintios 13: *Entonces [veremos] cara a cara*. Y el Apocalipsis: *Verán su rostro*.

3. Sin embargo, estos testimonios y otros similares parecen volverse inciertos por una cierta ambigüedad de las Escrituras, donde a menudo se dice que se ve a Dios e incluso "cara a cara", aunque no se le vea en sí mismo, sino en alguna imagen o cuerpo asumido. Así Jacob dijo haber visto a Dios cara a cara, cuando sin embargo no solo no había visto la sustancia de Dios, sino ni siquiera la sustancia del ángel en sí, sino en un cuerpo asumido. Por tanto, los testimonios citados podrían no dar fe cierta de que Dios ha de ser visto inmediatamente en su sustancia.

4. Respuesta a la objeción. — Respondo que no es el mismo caso, y con razón la Iglesia siempre ha entendido los primeros testimonios en el sentido dicho.
Primero, porque las palabras de la Escritura significan esto en su sentido propio, y si en algún lugar se entienden de otro modo, es por metáfora; metáfora que en otros lugares es necesaria porque no podrían entenderse de otro modo sin inconveniente. En los primeros testimonios, en cambio, puede mantenerse el sentido propio sin inconveniente alguno.
Segundo, esto consta por otros lugares de la Escritura: en 1 Juan 3 se explica que esa visión será de Dios tal como es: *Seremos semejantes a Él y le veremos tal como es*, lo cual parece que no podría haberse dicho más claramente. Ese testimonio es usado por el Papa Evaristo y el Concilio de Fráncfort. En los testimonios posteriores no ocurre lo

naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus.

11. Non admittitur. — Sed licet probabilis sit haec persuasio et consentanea humanae conditioni, nihilominus non est convincens ratio. Nam multa sunt bona quae sine errore cognita non possunt odio haberi et naturaliter possunt desiderari, non tamen efficaciter, et ideo ex illo appetitu probari non potest esse possibilia, ut de unione hypostatica paulo ante dicebam; et idem est de subtilitate, agilitate et claritate corporis gloriosi. Unde eo ipso quod bonum propositum est superioris ordinis, licet non appareat malum, si possibile sit, tamen quia secundum rationem naturalem videri potest repugnare, ideo desiderium illius naturaliter non est efficax, sed per modum simplicis complacentiae. Ex qua non bene infertur bonum illud esse possibile. Nec est inconveniens quod talis affectus possit esse frustra quoad consecutionem effectus, quia non est per se datus a natura, sed ex generali affectu boni interdum nascitur.
Accedit quod non potest naturaliter constare hominem esse capacem talis beatitudinis quae satiet omnem voluntatem et desideria ejus, quia licet ratione naturali constet hominem esse capacem alicujus beatitudinis, non tamen perfectae, sed "hominis" (ut Aristoteles dixit), id est, modo imperfectae naturae accommodato, sicut probari non potest hominem esse capacem beatitudinis quae reddat illum immortalem aut impeccabilem et similia, quas perfectiones potest homo naturali desiderio appetere simplici seu inefficaci affectu.

12. Conclusio Cajetani. — Quapropter existimo (quod etiam Cajetano fas est) ex solis principiis naturae illam rationem non esse efficacem, neque hactenus rationem aliquam inventam esse quae hoc sufficienter convincat. Quapropter, suppositis his quae de illa visione

mismo, sino que a pesar de ellos se dice simplemente en Juan 1: *A Dios nadie le vio jamás*; y a Moisés se le dijo: *No me verá el hombre y vivirá*.

5. Además, esto puede colegirse por las circunstancias de los pasajes. Pues Pablo en 1 Corintios 13 opone esta visión a la visión enigmática, por espejo y al conocimiento parcial; pero toda visión de Dios a través de una criatura es enigmática y parcial: por tanto, al decir *cara a cara*, entiende propiamente la visión de la misma naturaleza divina en sí, lo cual explicó más claro diciendo: *Entonces conoceré como soy conocido*.
Además, cuando se atribuye a los ángeles el ver el rostro, no puede entenderse como visión sensible ni imaginaria, sino intelectual y propia. Además, cuando se dice en Juan 1 que nadie vio a Dios jamás, se trata sin duda de la visión propia, pues la impropia había sido comunicada a muchos: por tanto, al añadir: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, Él lo ha contado*, el sentido es que Cristo hombre vio a Dios en esa visión que ningún otro había tenido, y por eso pudo contar como testigo ocular lo que había en el seno de Dios: por tanto, el alma de Cristo fue capaz de esa visión, y por consiguiente los demás bienaventurados, pues: *Donde yo esté, allí estarán también mis servidores*, como *herederos de Dios y coherederos con Cristo*. Puede añadirse Hebreos 12: *Buscad la paz y la santificación, sin la cual nadie verá a Dios*. Esto debe entenderse de la visión propia según la divinidad y no del conocimiento enigmático, ni de la sola visión de Cristo según la humanidad, porque el conocimiento enigmático y la visión de la humanidad pueden tenerse sin santificación (incluso los réprobos verán la humanidad de Cristo en el Juicio).
6. Segundo, esta verdad fue definida por Benedicto XII en la bula *Benedictus Deus*. Dice: *Verán la esencia divina inmediatamente, mostrándoseles clara y abiertamente*; y más abajo llama a esta visión facial e intuitiva. Y en el Concilio de Florencia se dice: *Que las almas*

fides docet, existimo dicendum esse non posse ratione naturali probari illam visionem esse possibilem. Quia, ut infra ostendemus, illa visio est actus quoad substantiam supernaturalis; non potest autem ratione naturali cognosci hujusmodi esse possibiles. Praeterea intellectus ad illam visionem non concurrit virtute naturali, sed supernaturali et instrumentali; non potest autem ratione naturali probari aliquam potentiam posse elevari ad agendum ultra suam virtutem. Item sunt aliquae difficultates in illa visione quas infra videbimus, propter quas non potest solum lumen natura se satis cognoscere possibilitatem ejus.

Potest tamen homo naturali discursu difficultates et argumenta quae contra hanc veritatem fiunt sufficienter dissolvere, praesertim adjutus lumine fidei, ut ex sequentibus constabit. Unde ex argumentorum solutione poterit colligi aliqua ratio congrua, quamvis non omnino convincat. Ut, quod Deus non omnino est extra latitudinem objecti intellectus et quod intellectus noster habet capacitatem quamdam universalem. Item suppositis principiis fidei, recte probatur non posse mentem nostram quiescere neque esse contentam alia Dei cognitione donec videat quid sit, juxta illud Psalm. 16: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*.

Addi etiam hic potest ratio, partim ad hominem contra dictos haereticos, partim ex principiis fidei desumpta, quam Gregorius supra indicat: *Quia claritas* (inquit) *Dei non est aliud a substantia Dei*; quam possumus in hunc modum urgere: Quia si videndo claritatem illam non videmus substantiam Dei et naturam ejus, est ergo illa claritas res distincta a substantia Dei; ergo erit aliqua substantia creata, quia est miraculum perpetuum sine fundamento et sine fructu. Cur enim non erit illud accidens in aliqua substantia? Si autem claritas illa est substantia creata vel affectio substantiae creatae, erit homo beatus videndo angelum,

bienaventuradas intuyen claramente a Dios trino y uno tal como es.

De estas palabras puede extraerse una razón: la Trinidad de personas no puede verse clara y evidentemente en sí misma a través de ningún efecto ni semejanza creada, sino que la visión beatífica alcanza a la Trinidad tal como es; por tanto, es necesario que termine inmediatamente en la divinidad misma sin medio alguno. Así lo afirmaron Nazianzeno, Epifanio, Dionisio, Ignacio, Clemente Alejandrino y, más copiosamente, Agustín (especialmente en *La Ciudad de Dios* y sus cartas).

¿Puede mostrarse por razón natural que la visión de Dios es posible?

7. Tercero, para mostrar esta verdad por la razón, se puede preguntar si se puede demostrar por razón natural que esta visión es posible. Escoto piensa que se demuestra así: La visión intuitiva es una perfección simple de la potencia cognoscitiva; pero tal perfección es posible en una potencia inferior, como es la vista corporal; luego también es posible en una potencia superior como el intelecto. Pues una perfección posible para lo inferior, con mucha más razón debe serlo para lo superior, y máximo tratándose de Dios, que es el objeto inteligible más perfecto.

Esta razón, aunque ayuda al intelecto una vez supuesta la no repugnancia, no prueba de forma absoluta.

Primero, porque no es necesario que toda perfección que conviene a la naturaleza inferior convenga a la superior fuera de Dios (por ejemplo, la incorruptibilidad es una perfección que tienen sustancias menos perfectas que otras que no la tienen).

Además, la claridad es una perfección del conocimiento y conviene a la ciencia natural, pero no a la fe, siendo la fe más perfecta.

Por tanto, algo puede ser más perfecto en el género del ser y, sin embargo, por alguna condición ser incapaz de una perfección que se halla en lo inferior.

vel se ipsum illa claritate creata affectum. At fides docet non posse hominem esse beatum nisi in Deo ipso; ergo videndo ipsam claritatem increatam Dei est beatus: illa autem est ipsamet natura Dei.

OBJECTIONES EX SCRIPTURA

13. Contra veritatem hanc ex Scriptura tria tantum objiciuntur.
Unum est quod Deus saepe dicitur invisibilis.
Alterum est quia angeli sancti dicuntur desiderare conspicere Deum (1 Petri 1); non desideratur autem nisi quod non habetur.
Tertium est illud Joannis 1: *Deum nemo vidit unquam*; et addit: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Quasi dicat: nemo nisi Unigenitus; ergo neque angeli, ut expresse docet Ambrosius lib. 1 *De Spiritu Sancto*, cap. 1, et Cyrillus l. 1 in Joannem, cap. 22, et Chrysostomus homil. 14 in Joannem.
14. Ad objectiones. — Hae vero facilem habent responsionem.

Ad 1, jam dictum est multa posse intelligi de invisibili visu corporeo. Aliquando etiam accipitur "invisibile" pro "incomprehensibili", ut statim dicemus. Saepe etiam est sermo de hominibus in hac mortali vita degentibus, juxta illud Exod. 33: *Non videbit me homo et vivet*. Ut notant Cyprianus lib. *De cardinalibus Christi operibus* in principio, et Augustinus Epist. 147, cap. 7 (et infra latius tractabitur); capite etiam sequenti aliam expositionem trademus et unaquaeque est accommodanda juxta locorum exigentiam.

Ad 2, respondet Gregorius 18 *Moral.*, cap. 39, desiderium illud angelorum non esse de re non habita, sed positum esse ad explicandum quanto affectu et voluntate, sine ullo fastidio, videant Deum. Nam quod illud non possit esse desiderium [de re carente], recte probat Gregorius, quia affligeret

Se puede dar una razón universal: aunque el predicado "visión intuitiva" tomado en abstracto sea una perfección simple, cuando se contrae a la visión corporal se tiene de modo imperfectísimo, mientras que contraído a la visión intelectual requiere una perfección mucho más eminente y por tanto puede ser que la vista corporal, que es perfecta en su género, sea capaz de aquella perfección de modo limitado y que, sin embargo, el intelecto (especialmente el humano, que es imperfecto en el género intelectual) no sea capaz de esa perfección elevada al orden intelectual. Al fin y al cabo, el conocimiento abstractivo del intelecto es simplemente más perfecto que la visión del ojo; por tanto, aunque el intelecto solo fuera capaz de este tipo de conocimiento, podría ser una potencia más perfecta que la visión.

8. En segundo lugar, esa razón falla principalmente en la última deducción; pues aunque concedamos que el intelecto es capaz de visión intuitiva, no se sigue que sea capaz de la visión intuitiva de Dios, porque este objeto es elevadísimo y puede superar las fuerzas del intelecto. Esa visión intuitiva podría ser, pues, o de un ángel o del propio alma (si no se lo impide el cuerpo). Y se confirma porque, por la misma razón, podría concluirse que nuestro intelecto es capaz de la visión intuitiva de Dios por sus fuerzas naturales: si la potencia inferior es capaz de visión intuitiva por fuerzas naturales, también la superior. Sin embargo, consta que el ángel puede intuir naturalmente su propia sustancia, pero no la divina. Es más, incluso la vista corporal, aunque naturalmente pueda intuir algunos objetos visibles, quizá haya alguno tan excelente que naturalmente no pueda intuirlo.

9. La razón de Santo Tomás. — Santo Tomás emplea otra razón que se funda en el deseo natural que tiene el hombre de su bienaventuranza. Concluye que la bienaventuranza es posible porque el apetito natural no es en vano. Añade que este deseo no puede saciarse sino con la visión de Dios, pues el hombre, visto el efecto,

angelos, unde non possent esse beati. Idem fere Isidorus lib. 1 *Sententiarum*, c. 22, et Beda lib. *Variarum quaestionum*, qu. 9. Et declaratur: nam si angeli tenentur desiderio videndi Deum, vel desiderant quod habere non possunt (vel nunquam sunt habituri) et sic miseri sunt, vel desiderant quod aliquando habebunt, et sic jam supponitur non esse illis impossibile videre Deum y contra fidem et rationem negatur eos jam videre.

Unde ad 3, qui intelligunt angelos in illa exclusiva comprehendi, necesse est dicant sermonem esse de comprehensiva notitia, ut mox dicemus. Sensus autem litteralis est tantum ibi esse sermonem de hominibus; immo est probabile solum de viatoribus esse sermonem. Nam particula *Nemo* in rigore non plus requirit. Item ad narrandam veritatem visam non erat necessaria comprehensio. Item verisimile est ibi Joannem excipere Unigenitum etiam ut hominem, quia ut sic nobis locutus est; unde capite sexto de illo ait: *Hic vidit Patrem*, et tamen nec ipse ut homo comprehendit Deum. Tandem ad intentionem Joannis satis erat excludere omnes homines qui Christum praecesserant ostenderet illum singulari ratione potuisse esse auctorem veritatis; unde tandem Augustinus ita exponit epist. 147, c. 4 et alii multi, quos in eo loco referunt Toletus et Maldonatus.

OBJECTIONES EX PATRIBUS

15. Secundo, praecipue objiciuntur varia Patrum testimonia. Ex Graecis loquitur obscure Athanasius, *Orat. in illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*: negat enim Cherubin aut Seraphin intueri divinam majestatem. Sed obscurior est Chrysostomus multis in locis, hom. 14 in Joann.: *Id quod est Deus non modo prophetae non viderunt, sed neque angeli, neque archangeli*; et infra: *Solum vident Filius et Spiritus Sanctus. Quod si omnis creatura creata*

desea conocer la causa y no descansa sabiendo que existe, si no conoce también *qué es*. El hombre desea, pues, por naturaleza saber no solo si Dios existe, sino qué es; y no puede conocer qué es sino por esta visión. Por tanto, sin ella no puede ser feliz ni saciarse; luego, si la felicidad es posible, esta visión es posible.

10. Explicación del discurso. — Pero este razonamiento de Santo Tomás es muy difícil porque, como diremos más largamente y consta por sus propias pruebas, él no habla del apetito innato (la inclinación de la naturaleza), sino del apetito y deseo elícito (voluntario). Y este deseo no solo se refiere a lo posible, sino que a veces se dirige a lo imposible; por tanto, de este deseo no puede concluirse la posibilidad de dicha visión. Si al hombre se le propusiera la unión hipostática como un bien excelente, también podría desearla con deseo natural, y de ahí no se concluiría por razón natural que tal unión sea posible.

Dicen algunos que ese deseo de bienaventuranza es natural no solo frente a lo sobrenatural, sino frente a lo libre, porque es necesario: nadie puede odiar la visión de Dios si quiere ejercer algún acto sobre ella. De un deseo natural así se infiere rectamente que lo deseado es posible. Como dijo Agustín: *No desearíamos todos ser inmortales y felices por instinto natural si no pudiéramos serlo.*

11. No se admite. — Pero aunque esta persuasión sea probable y acorde a la condición humana, no es una razón convincente. Hay muchos bienes que, conocidos sin error, no pueden ser odiados y se desean naturalmente, pero no de forma eficaz; por ello no prueban posibilidad, como ocurre con la unión hipostática o con las dotes del cuerpo glorioso (agilidad, claridad, etc.). Cuando el bien propuesto es de un orden superior, aunque no parezca malo, si por razón natural parece haber una contradicción o repugnancia, el deseo no es eficaz sino de simple complacencia. De esto no se infiere que el bien sea posible. No es inconveniente que tal afecto sea "en vano" respecto a conseguir el efecto,

pues no es dado por la naturaleza como tal, sino que nace del afecto general hacia el bien.

Además, no consta naturalmente que el hombre sea capaz de una felicidad que sacie toda su voluntad, pues aunque la razón natural diga que el hombre es capaz de *alguna* felicidad, no tiene por qué ser la perfecta, sino una "felicidad humana" acomodada a su naturaleza imperfecta. No se puede probar que el hombre sea capaz de inmortalidad o impecabilidad, aunque las desee.

12. Conclusión de Cayetano. — Por tanto, estimo (como también Cayetano) que por los solos principios de la naturaleza esa razón no es eficaz, ni se ha encontrado hasta ahora ninguna que convenza suficientemente. Por ello, supuesta la fe, digo que no se puede probar por razón natural que esa visión sea posible. Esa visión es un acto esencialmente sobrenatural y la razón no puede conocer la posibilidad de tales actos. Además, el intelecto no concurre a ella por virtud natural, sino sobrenatural e instrumental; y no se puede probar por razón natural que una potencia pueda ser elevada a obrar más allá de su fuerza.

Sin embargo, el hombre puede, mediante el discurso natural, disolver los argumentos en contra, especialmente ayudado por la fe. De ahí se saca una razón de congruencia: que Dios no está fuera del ámbito del intelecto y que este tiene una capacidad universal. Además, contra los herejes mencionados, Gregorio indica que la claridad de Dios no es algo distinto de su sustancia. Si la claridad que ven los bienaventurados fuera algo creado, serían felices viendo una criatura. Pero la fe enseña que solo en Dios hay felicidad; por tanto, ven su claridad increada, que es su misma naturaleza.

OBJECIONES DE LA ESCRITURA

13. Contra esta verdad se objetan tres cosas de la Escritura:

- **Una:** que a Dios se le llama a menudo "invisible".

est, quanam ratione increatum videre poterit?
Et auget difficultatem quod ibidem subdit angelos vidisse Deum in assumpta creatura, ex quo factus est homo; nam antea non videbant. Vide etiam homil. 13, et in homiliis *De incomprehensibili Dei natura*. In eadem sententia est Theodoretus, in dialogo *Immutabilis*; ubi de angelis exponit illa verba Joann. 6: *Patrem non vidit quisquam, nisi is qui est a Deo*; et illa Joannis 1: *Deum nemo vidit unquam*. Ac tandem concludit non aliter angelos videre Deum quam videbant prophetae. Qui tamen non viderunt divinam naturam, sed quamdam repraesentationem quae eorum facultati conveniebat: sic ergo angeli (ut sentit) non vident divinam substantiam, sed quamdam gloriam quae eorum viribus respondeat sitque eis accommodata. Atque sic fere loquuntur Theophylactus et Euthymius in Joann. 1; Gregorius Nyssenus lib. *De Beatitudinibus* circa illud: *Quoniam ipsi Deum videbunt*; Cyrillus Jerosolymitanus catechesi 6 et alii, cum disputant contra Anomoeos.

16. Ex Latinis vero Hieronymus Isa. 6: *Nunc* (inquit) *videmus per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem, quando de hominibus in angelos profecerimus, licet faciem Dei juxta naturae suae proprietatem nulla videat creatura, et tunc cernatur mente, quando invisibilis creditur.* Similia habet epist. 15, to. 9. Cyprianus l. *De idolorum vanitate*, ubi sic de Deo loquitur: *Nec videri potest, visu clarior est; nec comprehendi, tactu purior est; neque aestimari, sensu major est; ideo sic tunc digne aestimamus, cum inaestimabilem dicimus.* His addi possunt Ambrosius et alii supra citati.

17. Responsio. — Ad haec prima responsio esse potest, illos loqui de visione per oculos corporis. Quod quidem recte dicitur de Cypriano, non vero de aliis, praesertim de Chrysostomo. Tum quia loquitur de

- **Dos:** que los ángeles desean contemplar a Dios (1 Pe 1), y solo se desea lo que no se tiene.
- **Tres:** Juan 1 dice que "a Dios nadie le vio jamás", y que solo el Unigénito lo ha contado. Esto excluiría a los ángeles, como enseñan Ambrosio, Cirilo y Crisóstomo.

14. Respuesta a las objeciones. — Tienen fácil respuesta.

- **A la 1:** Ya se dijo que se refiere a la vista corporal o a la incomprensibilidad. A menudo se refiere a los hombres en esta vida mortal ("no me verá el hombre y vivirá").
- **A la 2:** Gregorio responde que el deseo de los ángeles no es por algo que les falte, sino para expresar el afecto y la voluntad sin hastío con que ven a Dios. Si fuera deseo de algo carente, los ángeles estarían afligidos y no serían felices. Si desean lo que no tienen, o no lo tendrán nunca (y son miserables) o lo tendrán después (y ya se admite que es posible verlo).
- **A la 3:** Los que incluyen a los ángeles en esa exclusión deben referirse al conocimiento comprensivo (que agota el objeto). Pero el sentido literal es que se refiere a los hombres, probablemente a los caminantes de esta vida. Para narrar la verdad no hace falta comprenderla totalmente. ..Finalmente, para la intención de Juan, bastaba con excluir a todos los hombres que habían precedido a Cristo, para mostrar que Él, por una razón singular, pudo ser el autor de la verdad; de donde, finalmente, Agustín lo expone así en la epístola 147, cap. 4, y muchos otros que citan en ese lugar [el cardenal] Toledo y Maldonado."

OBJECIONES DE LOS PADRES

15. *En segundo lugar, se objetan* varios testimonios de los Padres. Entre los griegos, Atanasio habla oscuramente al negar que los Querubines o Serafines contemplen la

angelis, quos etiam incorporeos vocat, quia non fundat suam sententiam in speciali corporis impedimento, sed in communi ratione creaturae. Denique ipsemet rejicit hanc expositionem in hom. 4 *De incomprehensibili Dei natura*, et explicat se loqui de intellectuali visione.

Alia expositio esse potest, ut hi sancti loquantur de naturae creatae viribus, juxta ea quae cap. seq. dicenda sunt, et fortasse aliqui locuti sunt in hoc sensu. Sed non potest omnibus accommodari, quia loquuntur de facto, prout nunc angeli vident Deum, quibuscumque viribus videant. Et ideo D. Thomas 1 part., q. 12, art. 1, dicit hos sanctos loqui de visione comprehensiva; et sine dubio Augustinus ita exposuit similia fere verba; Ambrosius epistola 147, ubi in fine cap. 1 subjungit haec verba: *Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporeis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit.* Et hac occasione subdit statim cap. 8: *Aliud est enim videre, aliud totum videndo comprehendere*, etc. Sic etiam dixit lib. 4 *Gen. ad liter.*, cap. 8: *Licet haberemus corda mundissima, etiam si essemus angelis aequales, non esset nobis nota divina substantia sicut ipsa sibi.* Eadem ergo expositio ad alios Patres applicanda est.

18. At vero Chrysostomus obscurius et difficilius loquitur. Propter quod aliqui moderni nullam volunt admittere expositionem, sed omnino laborant ut convincant Chrysostomum in errore contrario fuisse. Imo idem sentiunt de omnibus Patribus allegatis. Non est tamen verisimile tam apertum errorem et scripturis manifeste contrarium communi consensu tantorum Patrum receptum fuisse; fuisset enim intolerabilis lapsus, nec in eis inveniuntur verba quae dictam piam expositionem non admittant.

Et in Chrysostomo etiam magnum fundamentum habet, quia saepe adjungit aliqua verba quae hoc

significant, ut v. g. hom. 4 *De incompreh. Dei nat.* dicit: *Non posse creaturam exquisita ratione Deum cognoscere, cognitione expressa et integra.* Et homil. 4 in Joan., cum dixisset neminem videre Patrem nisi Filium, addit: *Qui certa ratione visumque et comprehensionem habet.* Quare, cum inquit angelos coepisse videre Deum in assumpta natura, similiter exponendus est: quia eam naturam comprehendere possunt, non vero divinam. Estque considerandum disputare Chrysostomum contra Anomoeos, esseque morem Patrum, cum impugnant haereticos, ita loqui ut videantur in contrarium omnino extremum declinare.

OBJECTIO EX RATIONE

19. Tertio objici solent variae rationes ab inconvenientibus.

- **Scilicet quia sequitur** Deum, cum simplicissimus sit, comprehendi a videntibus ipsum. Quae ratio maxime videtur movisse Anomoeos. Sed ejus solutio pendet ex multis dicendis de visione beatifica, et ideo pro nunc illam differemus.
- **Objicitur praeterea** visionem illam, cum sit actus vitalis, debere elici naturali virtute potentiae vitalis.
- **Nunc solum una ratio objicitur:** quia Deus clare visus non continetur sub objecto intellectus humani, ergo non potest elevari ad videndum ipsum. Antecedens probatur:
    - **Primo**, ex improportione, quia Deus est infinitus, intellectus vero finitus.
    - **Secundo**, quia alias naturaliter posset intellectus

divina majestad. Pero más oscuro es Crisóstomo en muchos lugares: *"Lo que es Dios no solo no lo vieron los profetas, sino tampoco los ángeles ni los arcángeles... Solo lo ven el Hijo y el Espíritu Santo. Si toda criatura es creada, ¿por qué razón podrá ver lo increado?"*.

Aumenta la dificultad cuando añade que los ángeles empezaron a ver a Dios en la criatura asumida (la humanidad de Cristo), pues antes no lo veían. En la misma línea están Teodoreto, Teofilacto, Eusebio, Gregorio Niceno y Cirilo de Jerusalén cuando disputan contra los Anomeos.

16. Entre los latinos, Jerónimo dice que no vemos la faz de Dios según la propiedad de su naturaleza. Cipriano afirma que Dios no puede ser visto (es más claro que la vista), ni comprendido, ni estimado, por ser mayor que cualquier sentido. A estos pueden añadirse Ambrosio y otros.

17. Respuesta. — La primera respuesta es que estos autores hablan de la visión con los ojos del cuerpo. Esto vale para Cipriano, pero no para Crisóstomo, que habla de ángeles incorpóreos y de visión intelectual.

Otra exposición es que estos santos hablan de las fuerzas de la naturaleza creada (que Dios es invisible para la naturaleza por sí sola). Pero la mejor solución, dada por Santo Tomás, es que estos santos hablan de la **visión comprensiva** (agotar el conocimiento del objeto). Agustín y Ambrosio explican que una cosa es "ver" y otra "comprender el todo al verlo". Ninguna criatura conoce la esencia divina como ella se conoce a sí misma.

18. Crisóstomo es el más difícil. Algunos modernos creen que estaba en un error. Sin embargo, no es verosímil que tantos Padres cayeran en un error tan contrario a la Escritura. El propio Crisóstomo añade a veces precisiones como: *"No puede la criatura conocer a Dios con una razón exquisita, con un conocimiento íntegro"*. Al decir que los

attingere illud objectum.

20. Dissolvitur. — Respondetur Deum, absolute loquendo, contineri sub objecto adaequato intellectus, quod est *ens in quantum est*. Cum vero additur "Deus clare visus", ex parte Dei nihil additur quod non sit comprehensum sub ratione entis, sed cum objecto ipso involvitur actus noster. Ad primam vero probationem respondetur: inter finitam potentiam et infinitum objectum non esse proportionem in latitudine perfectionis (commensurabilitatem). Potest tamen esse proportio in ratione objecti et potentiae, quatenus intellectiva potentia est universalissima et capacissima totius latitudinis entis.

Ad summum colligitur non posse intellectum elevari ad *comprehendendam* infinitatem Dei, secus vero ad *videndam*; quia ad hoc sufficit quod finite videat, per lumen et actum spiritualem. Unde ad secundam probationem negatur sequela: fieri potest ut intra latitudinem objecti sit aliquod ita excellens, ut ad illud non possit potentia attingere naturalibus viribus, sicut noster visus corporeus non potest clare intueri solem.

CAPUT VIII

AN DEUS SIT INVISIBILIS PER NATURALES VIRES CUJUSCUMQUE CREATURAE ET CONSEQUENTER NONNISI SUPERNATURALITER VIDEATUR.

1.Error aliquorum. — Cum dictum sit Deum non esse omnino invisibilem creaturae intellectuali, oportet exponere an aliquo saltem modo illi invisibilis sit et non tantum incomprehensibilis, et consequenter explicare oportet quomodo videri possit, vel quomodo non possit. In puncto ergo proposito fuit haeresis

ángeles empezaron a ver a Dios en la humanidad de Cristo, se refiere a que pueden *comprender* esa naturaleza, pero no la divina. Además, hay que entender que luchaban contra los Anomeos (que decían comprender a Dios perfectamente) y a veces radicalizaban su lenguaje hacia el extremo opuesto para combatirlos.

OBJECIÓN DE RAZÓN

19. Se objetan varias razones:

- Si Dios es visto, al ser simple, sería comprendido (agotado) por quien lo ve.
- La visión, como acto vital, debe brotar de la virtud natural de la potencia.
- Dios no está contenido bajo el objeto del intelecto humano (que es finito).

20. *Solución.* — Dios está contenido bajo el objeto adecuado del intelecto, que es el ente (el ser). "Dios claramente visto" no añade nada a Dios que no sea "ser", pero involucra nuestro acto. Sobre la desproporción: no hay proporción de igualdad (conmensurabilidad) entre lo finito y lo infinito, pero hay proporción de sujeto y objeto, pues el intelecto es universal y capaz de toda la amplitud del ser.

El intelecto no puede ser elevado a *comprender* la infinitud de Dios, pero sí a *verla*, pues basta con que la vea de modo finito mediante la luz de la gloria. Al igual que el ojo humano tiene al sol por objeto pero no puede mirarlo fijamente por su excelencia, el intelecto requiere una elevación para ver a Dios con claridad.

CAPÍTULO VIII

SI DIOS ES INVISIBLE PARA LAS FUERZAS NATURALES DE CUALQUIER CRIATURA Y,

Begardorum asserentium quamlibet naturam intellectualem per se ipsam posse fieri beatam, neque indigere lumine gloriae ad videndum Deum, qui error refertur et damnatur in Concilio Viennensi sub Clemente: et habetur in Clementina *Ad nostrum*, de haeret. Et ante hos haereticos fuerunt alii dicti Anomoei, quorum auctor fuit Eunomius seu Aetius, qui dixerunt posse hominem in hac vita comprehendere Deum; et aliqui dicunt fuisse locutos de cognitione per vires naturae. Sed id nec colligi potest ex Chrysostomo in homiliis *De incomprehensibili Dei natura*, quas contra illos scripsit, nec ex Theodoreto aut aliis illum errorem referentibus. Immo Hieronymus, Matthaei 11, in id: *Nemo novit Filium nisi Pater*, indicat Eunomium fuisse locutum de cognitione per revelationem.

2. **Fundamentum erroris.** — Fundamentum hujus erroris non refertur a dictis auctoribus; videtur autem esse potuisse quia, si intellectus creatus non posset videre Deum per suas naturales vires, nullo modo posset ad illum actum elevari, quia potentia praesertim vitalis non potest elevari ultra suam sphaeram. Sed hoc fundamentum partim solutum est in capite praecedenti; partim tractandum est in iis quae dicemus de principiis visionis beatae. Adverto hic etiam quod, licet non inveniatur hic error inter errores Pelagii numeratus, tamen si consequenter locutus est, non potuit non in eo versari, cum dixerit omnia media ad hunc finem consequendum viribus naturae perfici posse, et vitam aeternam (quae non est aliud quam illa visio Dei) sine gratia Dei posse comparari. Unde, ut Augustinus refert lib. *De peccatorum meritis et remissione*, cap. 30, parvulis non baptizatis promittebat vitam aeternam, utique tanquam sibi naturaliter possibilem vel etiam debitam. Tamen quia ille distinguebat vitam aeternam a regno caelorum, ut ibidem ait Augustinus,

POR CONSIGUIENTE, SOLO SE VE SOBRENATURALMENTE.

1. El error de algunos. Habiendo dicho que Dios no es totalmente invisible para la criatura intelectual, conviene exponer si al menos le es invisible de algún modo (y no solo incomprensible) y, por consiguiente, explicar cómo puede ser visto o cómo no. Sobre este punto, existió la *herejía de los begardos,* quienes afirmaban que cualquier naturaleza intelectual puede alcanzar la bienaventuranza por sí misma y que no necesita de la "luz de la gloria" (*lumen gloriae*) para ver a Dios; este error es citado y condenado en el Concilio de Vienne bajo el papa Clemente. Antes de estos, estuvieron los llamados *anomeos,* cuyo autor fue Eunomio (o Acecio), quienes dijeron que el hombre puede comprender a Dios en esta vida; algunos dicen que hablaban de un conocimiento por las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, esto no se deduce de Crisóstomo en sus homilías *Sobre la naturaleza incomprensible de Dios* escritas contra ellos, ni de Teodoreto ni de otros que refieren dicho error. Al contrario, Jerónimo, sobre Mateo 11 (*"Nadie conoce al Hijo sino el Padre"*), indica que Eunomio hablaba de un conocimiento por revelación.

2. El fundamento del error. Los autores citados no mencionan el fundamento de este error; parece, sin embargo, que pudo ser este: si el intelecto creado no pudiera ver a Dios por sus fuerzas naturales, de ningún modo podría ser elevado a ese acto, pues una potencia (especialmente una vital) no puede ser elevada más allá de su esfera. Pero este fundamento fue resuelto en parte en el capítulo anterior y se tratará en parte al hablar de los principios de la visión de la bienaventuranza. Advierto aquí también que, aunque este error no se encuentre numerado entre los de Pelagio, si este fue coherente, no pudo sino caer en él, ya que afirmó que todos los medios para alcanzar este fin pueden perfeccionarse por las fuerzas de la naturaleza y que la vida eterna (que no es

et non declaravit quid per vitam aeternam intelligeret et quomodo illam a regno Dei distingueret, ideo certo dicere non possumus quid de visione Dei clara senserit.

3. **Sententia Durandi. — Sententia Scoti. — Rejicitur opinio Scoti.** — Secundo solet hic referri sententia Durandi in 4, distinct. 49, quaest. 2, num. 24, ubi ait intellectum de se aptum esse ad videndum Deum clare, remotis impedimentis: et sine ulla supernaturali virtute superaddita videre illum, per hoc solum quod Deus sit illi praesens. Verumtamen quia expresse dicit illud non fieri secundum naturae ordinem sed gratiae, et nunquam dicit Deum fieri praesentem per actum naturalem: ideo illa sententia non pertinet ad hunc locum, sed infra tractanda est disputando de necessitate luminis gloriae et de modo quo noster intellectus ad illam visionem concurrit. Solet etiam hic referri sententia Scoti 2, dist. 3, quaest. 9, ubi docet posse angelum per virtutem naturalem quidditative cognoscere essentiam Dei prout in se est, per speciem sibi inditam repraesentantem Deum abstractive sicuti est, quam speciem dicit esse naturalem angelo. Quam opinionem sequitur Gabriel ibi, quaest. 2; differt tamen in modo loquendi: negat enim illam cognitionem posse naturaliter haberi nisi oriatur ab intuitiva, ut latius tractat quaest. 1, prolog. 1, art. 2. Tamen quia Scotus fatetur expresse visionem intuitivam Dei esse supernaturalem, et illam de qua loquitur esse tantum abstractivam, ideo illa etiam opinio ad hunc locum non spectat, sed tractabitur in fine lib. 2 *De Trinitate*. Displicet autem illa opinio Scoti in duobus. Primo, quia in visione clara essentiae divinae prout in se est, distinguit visionem intuitivam ab abstractiva. Secundo, quia gratis nullaque reddita ratione concedit posse angelos habere speciem naturalem qua Deum, sicuti est, abstractive cognoscant, et negat posse habere speciem quae sit visionis

otra cosa que la visión de Dios) puede obtenerse sin la gracia de Dios. Por ello, como refiere Agustín en el libro *Sobre los méritos y remisión de los pecados*, prometía la vida eterna a los niños no bautizados como algo naturalmente posible para ellos o incluso debido. Sin embargo, como él distinguía la vida eterna del reino de los cielos y no aclaró qué entendía por vida eterna ni cómo la distinguía del reino de Dios, no podemos decir con certeza qué opinaba sobre la visión clara de Dios.

3. Sentencia de Durando y de Escoto (Rechazo a Escoto). En segundo lugar, suele citarse aquí la sentencia de *Durando,* quien afirma que el intelecto es apto por sí mismo para ver a Dios claramente una vez eliminados los impedimentos, y que lo ve por el solo hecho de que Dios se le haga presente, sin necesidad de ninguna virtud sobrenatural añadida. No obstante, como dice expresamente que esto no sucede según el orden de la naturaleza sino el de la gracia, y nunca dice que Dios se haga presente por un acto natural, su sentencia no pertenece a este lugar, sino que se tratará más adelante al discutir la necesidad del *lumen gloriae*. También se cita la sentencia de *Escoto,* quien enseña que un ángel puede, por virtud natural, conocer la esencia de Dios de modo "quiditativo" (lo que es) mediante una especie representativa abstractiva. Gabriel [Biel] sigue esta opinión, aunque matiza que tal conocimiento no puede tenerse naturalmente a menos que se origine de uno intuitivo. Sin embargo, dado que Escoto confiesa expresamente que la *visión intuitiva* de Dios es sobrenatural y que la que él describe es solo abstractiva, su opinión tampoco pertenece a este debate.

Me disgusta la opinión de Escoto en dos puntos:

1. Porque en la visión clara de la esencia divina distingue la visión intuitiva de la abstractiva.
2. Porque concede gratuitamente que los ángeles tienen una "especie natural" para conocer a Dios abstractivamente, pero niega que puedan tenerla

intuitivae principium. Quia non minus est possibilis haec quam illa, ut infra ostendam, et videtur admittere ipse Scotus in 4, dist. 49, quaest. 11. Quod si utraque est possibilis, cur magis dicitur una naturalis angelo quam alia, cum utriusque sit capax capacitate passiva et neutram habere possit nisi a solo Deo? Immo ut infra videbimus, impossibilis est species quae repraesentet Deum prout in se est, non repraesentando illum intuitive.

4. **Tertia sententia.** — Tertio referri hic potest opinio dicens illam visionem esse quidem supernaturalem quoad consecutionem seu effectionem, tamen esse naturalem in ratione beatitudinis, quia est finis naturalis hominis ad quem naturae pondere fertur. Quae duo mihi videntur repugnantia, sed de hoc disputandum est in Prima Secundae. Nunc ego suppono non dari in nobis appetitum innatum ad visionem claram Dei, ideoque non posse hoc titulo dici naturalem. Denique posset aliquis opinari illam visionem esse supernaturalem quoad modum, non tamen quoad substantiam suam: quia cum sit actus elicitus a naturali potentia, necessario esse debet in substantia naturalis, sicut sunt alii actus supernaturales per quos illa visio comparatur. Hujus opinionis auctorem non invenio; tamen qui negant actum caritatis esse supernaturalem quoad substantiam, possent consequenter hoc modo opinari.

5. **Assertio.** — Dicendum primo illam visionem esse supernaturalem cuilibet intellectui creato. Ita censeo esse certum de fide. Probatur ex sacris litteris, ad Romanos 6: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam aeternam*. Ubi nomine vitae aeternae significatur beatitudo, quae in visione Dei praecipue consistit, ut constat ex usu et communi sensu omnium. De hac autem vita aeterna statim subdit:

para la visión intuitiva. Si ambas fueran posibles, ¿por qué decir que una es natural y la otra no? Además, como veremos, es imposible una especie que represente a Dios tal como es en sí mismo sin representarlo de manera intuitiva.

4. Tercera sentencia. En tercer lugar, puede referirse la opinión que dice que dicha visión es sobrenatural en cuanto a su consecución o ejecución, pero natural en cuanto a razón de bienaventuranza, porque es el fin natural del hombre hacia el cual tiende por el peso de su naturaleza. Estas dos cosas me parecen repugnantes (contradictorias), pero se discutirá en la *Prima Secundae*. Por ahora, supongo que *no existe en nosotros un apetito innato hacia la visión clara de Dios*, y por tanto no puede llamarse natural por ese título. Finalmente, alguien podría opinar que la visión es sobrenatural en el modo, pero no en su sustancia: porque al ser un acto emitido por una potencia natural, debe ser natural en su sustancia. No encuentro autor para esta opinión, pero quienes niegan que el acto de caridad sea sobrenatural en su sustancia podrían opinar así.

5. Aserción (Conclusión). Debe decirse, en primer lugar, que *dicha visión es sobrenatural para cualquier intelecto creado.* Considero que esto es *cierto por fe.* Se prueba por las Sagradas Escrituras (Romanos 6): *"Tenéis por fruto vuestra santificación, y como fin, la vida eterna"*. Aquí, bajo el nombre de vida eterna, se significa la bienaventuranza que consiste principalmente en la visión de Dios. Sobre esta vida eterna añade inmediatamente: *"El estipendio del pecado es la muerte, mas la gracia de Dios es la vida eterna"*. Todos los intérpretes notan aquí el cambio de lenguaje: aunque el hombre "gana" con sus obras tanto la pena como el premio, Pablo llama a la pena "estipendio" (paga), porque se debe por rigor de justicia; pero a la vida eterna la llama "Gracia" porque es un don sobrenatural que, aunque se deba a los méritos, lo es por razón de la gracia, como explica ampliamente Agustín en la Epístola

194 a Sixto, y en el libro *Sobre la gracia y el libre albedrío*, cap. 8, y en el *Enquiridión*, cap. 107; Crisóstomo en la Homilía 12 sobre la Epístola a los Romanos y todos los expositores. Y con esto concuerda aquello del Salmo 83: *Gracia y gloria dará el Señor*, porque ciertamente son dones sobrenaturales y del mismo orden. Es más, el principal fundamento de la necesidad de la gracia, hablando por sí misma, es el carácter sobrenatural de dicha visión. Porque, dado que ella es sobrenatural, por eso es necesaria la gracia y las obras de esta para obtenerla. Y por ello, esta visión se promete especialmente en la Sagrada Escritura como premio propio de las obras sobrenaturales, como en Juan 14: *Al que me ama, yo me manifestaré a él*, según comenta allí Agustín en el tratado 70. Finalmente, concuerda lo de Mateo 11: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre lo conoce nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quisiere revelar*. Pues aunque este pasaje pueda exponerse referido al conocimiento de la fe que tenemos en esta vida, Cristo el Señor habla absolutamente del conocimiento del Padre y del Hijo, y además de ello se extrae un argumento evidente: pues si la fe en Dios es un acto sobrenatural, mucho más lo es la visión. Sobre ella también se entiende rectamente aquello de Isaías 64 y 1 Corintios 2: *Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni subió al corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman*, como notan allí Jerónimo y otros, y Ambrosio en la 2ª preparación para la Misa.

6. Estos testimonios parecen probar suficientemente lo referente a los hombres, pero respecto a los ángeles no parecen tan expresos. No obstante, todos los teólogos los entienden de ese modo y, por tanto, afirman con la misma certeza la conclusión establecida respecto a todo intelecto creado. Y Agustín en el libro 12 de *La Ciudad de Dios*, cap. 9, enseña abiertamente que lo que se dice en la Sagrada Escritura sobre la caridad, la gracia y la gloria, por ser dones sobrenaturales de Dios, no es menos cierto de los ángeles que de los hombres. Además,

Stipendium peccati mors, gratia Dei vita aeterna. Ubi omnes interpretes notant diversitatem locutionis; nam licet homo suis operibus mercatur et poenam et praemium, tamen Paulus poenam vocat stipendium, quia ex toto rigore justitiae debetur; vitam autem aeternam, quae est praemium meritorum, vocat gratiam.
quia est supernaturale donum, quod quamvis debeatur meritis, illud est ratione gratiae, ut late Augustinus Epist. 194, ad Sixtum, et libro *De Gratia et libero arbitr.*, cap. 8, et in *Enchirid.* cap. 107; Chrysostomus in Hom. 12, ad Roman. et omnes expositores. Et huic consonat illud Psalm. 83: *Gratiam et gloriam dabit Dominus*, quia nimirum sunt dona supernaturalia et ejusdem ordinis. Immo praecipuum fundamentum necessitatis gratiae per se loquendo est supernaturalitas illius visionis. Quia enim illa supernaturalis est, ideo necessaria est gratia et opera illius ad illam obtinendam. Et ideo haec visio specialiter promittitur in Scriptura sacra tanquam proprium praemium supernaturalium operum, ut Joannis 14: *Qui diligit me, manifestabo ei meipsum*, ut ibi Augustinus tract. 70. Denique facit illud Matthaei 11: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare*. Nam licet hic locus possit exponi de cognitione fidei, quam habemus in hac vita, tamen et Christus Dominus absolute loquitur de cognitione Patris et Filii, et praeterea inde sumitur argumentum apertum: nam si fides Dei est supernaturalis actus, multo magis visio. De illa etiam recte intelligitur illud Isaiae 64 et 1 ad Cor. 2: *Oculus non vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut notat ibi Hieronymus et alii, et Ambrosius in 2. praeparat. ad Missam.

6. Quae testimonia videntur sufficienter de hominibus probare, de angelis vero non videntur expressa. Nihilominus omnes theologi ita illa

aquellas palabras: *La gracia de Dios es la vida eterna* y *gracia y gloria dará el Señor*, son absolutas y no se dicen solo respecto a los hombres. Por lo cual, el mismo Agustín en el libro 11 de *La Ciudad de Dios*, c. 9, dice: *La luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, ilumina también a todo ángel, para que sea luz no en sí mismo, sino en Dios*. Y en el libro 10, cap. 2, dice que incluso algunos antiguos filósofos comprendieron que los ángeles se hacen bienaventurados por la participación de la luz divina; y arriba, en el cap. 7, dijimos según la sentencia de algunos Padres que Dios es llamado a veces "invisible" en la Sagrada Escritura porque no puede ser visto por las fuerzas de la naturaleza creada. Así lo enseña el divino Agustín en la citada Epístola 147, cap. 9; y en este sentido dicen los Padres que Dios es invisible por naturaleza, pero visible por su voluntad y dignidad, según aquello de Mateo 11: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre*.... Así lo nota Damasceno, Epifanio y Ambrosio: *Cuya naturaleza es no ser visto; su voluntad, ser visto*. Así, finalmente, se dice en 1 Timoteo 6: *Que habita en una luz inaccesible*, a saber, por las fuerzas naturales creadas, como se añade inmediatamente: *A quien ninguno de los hombres vio, ni puede ver*, por naturaleza; pues no se excluye que pueda por la gracia, como notó allí santo Tomás. La razón de esta verdad es que en la criatura no hay principio suficiente para dicha visión debido a la eminencia de Dios. Sin embargo, la explicación de esta razón depende de lo que se dirá en el capítulo siguiente.

7. Segunda aserción. — Digo lo segundo: Aquella visión beatífica es sobrenatural en cuanto a su sustancia para toda naturaleza intelectual creada. Supongo, primero, que dicha visión es creada, porque mediante la visión increada ningún intelecto creado puede ver formalmente. Supongo también que hablamos de naturalezas ya creadas. Esta aserción la tocó en sus propios términos Cayetano, explicando que conocer los secretos de la sabiduría divina es un acto sobrenatural en cuanto a la

intelligunt, et ideo cum eadem certitudine affirmant conclusionem positam respectu omnis intellectus creati. Et Augustinus 12 *De Civitate*, cap. 9, aperte docet quae in Scriptura sacra dicuntur de caritate, gratia et gloria, quod sint supernaturalia dona Dei, non minus de angelis vera esse quam de hominibus. Praeterea verba illa: *Gratia Dei, vita aeterna* et *gratiam et gloriam dabit Dominus*, absoluta sunt et non tantum dicuntur respectu hominum. Unde idem Augustinus lib. 11 *De Civit.*, c. 9: *Lumen* (inquit) *verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, illuminat etiam omnem angelum, ut sit lux non in se ipso, sed in Deo*. Et lib. 10, cap. 2, dicit etiam quosdam antiquos philosophos intellexisse angelos fieri beatos participatione divini luminis; et supra cap. 7 diximus ex sententia quorumdam Patrum Deum interdum vocari invisibilem in Scriptura sacra, quia per vires naturae creatae videri non potest. Sic docet divus Augustinus in dicta Epist. 147, cap. 9; et hoc sensu dicunt Patres Deum esse invisibilem natura, visibilem voluntate et dignitate sua, juxta illud: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare*. Matthaei 11, ut notat Damascenus lib. 1, cap. 4; Epiphanius haeres. 70; et Ambrosius lib. 1 in Lucam, cap. de Apparitione angeli: *Cujus natura* (inquit) *est non videri, voluntatis videri*. Sic denique dicitur 1 ad Timoth. 6: *Qui lucem habitat inaccessibilem*: utique per naturales vires creatas, sicut statim subditur: *Quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest*, per naturam; non enim excluditur quin per gratiam possit, ut ibi divus Thomas notavit. Ratio hujus veritatis est quia in creatura non est principium sufficiens ad illam visionem propter eminentiam Dei. Verumtamen explicatio hujus rationis ex dicendis capite sequenti pendet.

7. **Secunda assertio.** — Dico secundo: Visio illa beatifica supernaturalis est quoad substantiam suam omni naturae intellectuali creatae. Suppono autem primo visionem illam creatam esse, quia per visionem increatam nullus intellectus creatus potest formaliter videre, ut de intellectu etiam animae Christi ostendi 1 tom., 3 part., disput. 23, et in 12, quaest. 3, generatim ostenditur de formali beatitudine. Suppono etiam sermonem esse de naturis jam creatis; nam de possibilibus dicemus capite sequenti. Assertionem ergo positam attigit in propriis terminis Cajetanus 2. 2., quaest. 171, art. 2, explicans solutionem ad 3. D. Thomae, quae difficilis est, ejus tamen difficultas contra hanc conclusionem non procedit: nam ibi docet cognoscere occulta divinae sapientiae esse actum supernaturalem quoad substantiam; ergo a fortiori id doceret de visione beatifica, qua manifestatur id quod est in Deo occultissimum, scilicet substantia ejus et voluntas. Unde Sotus in 4, dist. 49, quaest. 2, art. 4, ita sentit de visione beata, quamvis de actibus theologicis vix contrarium sentiat. Atque idem sumitur ex divo Thoma 1. 2., quaest. 5, art. 5, ad tertium, ubi dicit hanc operationem differre specie ab omni operatione imperfecta quam homo suis viribus facere potest.

8. **Quid sit actus naturalis vel supernaturalis quoad substantiam.** — Ut autem ratione hoc probemus, oportet prius supponere quid sit actum esse naturalem vel supernaturalem quoad substantiam. Nam si quis contendat omnem actum qui in genere scientiae vel intellectionis convenit cum actibus naturalibus, etiam intellectionis vel etiam dici sic naturalem ex eo solum quod potest quacumque ratione elici ab intellectu et in eo recipi, sive intellectus sit sufficiens virtus naturalis sive non ad illum faciendum, qui hoc modo usus fuerit hac voce, revocabit totam rem ad quaestionem de modo loquendi et

sustancia; por tanto, con mayor razón lo enseñaría de la visión beatífica, en la cual se manifiesta lo que es más oculto en Dios: su sustancia y su voluntad. Soto siente lo mismo, y lo mismo se extrae de santo Tomás, donde dice que esta operación difiere en especie de toda operación imperfecta que el hombre puede realizar por sus propias fuerzas.

8. Qué significa que un acto sea natural o sobrenatural en su sustancia. — Para probar esto con la razón, conviene primero suponer qué es ser sobrenatural en cuanto a la sustancia. Pues si alguien pretendiera que todo acto que coincide en el género de "conocimiento" con los actos naturales debe llamarse natural solo porque puede ser recibido en el intelecto, hablaría de forma impropísima. La sustancia de un acto no debe pesarse por su género (conocimiento), sino por su razón específica, pues la diferencia específica contrae al género y lo atrae a su propio orden. Al igual que un hábito infuso es simplemente sobrenatural aunque coincida en el género de "hábito" con los naturales. Por la misma razón, no basta que un acto se reciba en una potencia natural para que el acto sea natural en su sustancia, pues puede recibirse según la "capacidad obediencial", como la gracia. Por tanto, llamamos acto sobrenatural en su sustancia a aquel cuya entidad, según su razón específica, es tal que no puede realizarse por la potencia natural de la criatura con el concurso general de Dios.

9. Supuesto esto, se prueba fácilmente que la visión beatífica es sobrenatural en su sustancia, porque la entidad de ese acto es tal que no puede ser realizada por ningún intelecto creado operando por sus fuerzas naturales; pues si pudiera hacerse, alguien vería a Dios naturalmente. Si la entidad no es en sí sobrenatural, ¿de dónde le viene serlo? Si dices que del "modo" sobrenatural, entonces el intelecto podría realizar tal entidad sin ese modo y vería a Dios naturalmente.

impropriissime loquetur, quia nulla res habet rationem suam ex generica tantum ratione, sed ex specifica et propria: ergo substantia actus non est pensanda ex genere intellectionis, quod abstrahere potest a naturali et supernaturali specie, sed ex ratione specifica, nam differentia specifica contrahit genus et trahit illud ad suum ordinem. Sicut habitus per se infusus est simpliciter supernaturalis, quamvis conveniat in genere habitus cum naturalibus. Atque eadem ratione non satis est ut actus dicatur naturalis quoad substantiam quod recipiatur in potentia quae secundum suam entitatem est naturalis, quia potest recipi secundum capacitatem obedientialem, ut gratia et alii habitus per se infusi. Ac denique propter eamdem causam non est satis quod fiat ab ipsa potentia; tum quia hinc solum sumi potest ratio communis intellectionis, tum maxime quia fieri potest ut potentia non concurrat vi naturali, sed ut elevata et ut instrumentum divinae potentiae, ut infra videbimus. Ergo ille actus dicitur a nobis supernaturalis in substantia cujus entitas talis est secundum suam specificam et specialem rationem, ut fieri non possit per naturalem potentiam creaturae cum generali concursu Dei sibi debito. Quod sumitur ex Cajetano 1 par., qu. 12, art. 5, circa solutionem ad 3; sentit enim illam formam esse in sua entitate supernaturalem quae nulli substantiae debetur ex principiis naturae, neque habet modum afficiendi connaturalem alicui substantiae creatae. Unde cum actus vitalis necessario manare debeat a potentia vitali, ille est supernaturalis quoad substantiam qui ex naturali virtute creatae substantiae vel facultatis ejus oriri non potest. Unde etiam consequens erit ut excellentiori modo illam afficiat quam ejus naturae debeatur.

9. Hoc ergo supposito, facile probatur visionem beatificam esse supernaturalem in substantia, quia

10. Alguien podría decir que la luz de la fe y la de la gloria son una misma cosa en sustancia y entidad, y que solo difieren en el modo de claridad u oscuridad. Y que, del mismo modo, el acto de fe de esta vida podría pasar a ser visión por la adición de la claridad como un modo accidental.

11. Pero esta forma de hablar supone primero algo falso: que el acto de fe es natural en su sustancia. Según la sana doctrina, los actos de las virtudes teologales son sobrenaturales en su sustancia; de otro modo no se explicaría cómo la gracia es necesaria para cada uno de ellos. Además, es absurdísimo decir que la fe y la visión son "modos accidentales", pues no hay mayor diversidad entre los actos del intelecto: uno se apoya en la autoridad del que habla y el otro en la evidencia de la cosa misma; uno representa a Dios tal como 7es (conocimiento intuitivo) y el otro no. Por tanto, debe decirse que el acto de ver a Dios, por la fuerza de su diferencia específica y esencial, es la "visión de Dios"; y así como la criatura no puede ver a Dios por naturaleza, tampoco puede realizar ese acto según su especie esencial. Es sobrenatural, y esto significa ser sobrenatural en cuanto a la sustancia. No surge contra esto ninguna dificultad de importancia; pues diré más adelante cómo un acto así de sobrenatural puede ser realizado por el intelecto.

CAPÍTULO IX

SI LA VISIÓN DE DIOS ES SOBRENATURAL PARA TODO INTELECTO O NATURALEZA INTELECTUAL CREABLE.

1. Razón para dudar. — Esta cuestión es necesaria para dar una razón sólida de la verdad establecida en el capítulo anterior: y por eso la situamos en este lugar, aunque en otras ocasiones suela tratarse sobre la luz de la gloria bajo este título: *Si puede ser connatural a alguna*

entitas illius actus talis est ut a nullo intellectu creato operante per vires suae naturae fieri possit: quia si posset fieri, per illam entitatem videret quis Deum naturaliter. Item si entitas non est in se supernaturalis, unde habet quod sit supernaturalis? Dices habere ex modo supernaturali habito. Sed contra: ergo posset intellectus elicere talem entitatem sine illo modo; ergo per illam videret Deum naturaliter, quia ille actus esset intellectio; ergo vel esset ejusdem speciei cum visione Dei, et sic constitueret videntem, vel esset alterius speciei et sic non esset eadem entitas secundum substantiam. Denique interrogo quis sit ille modus qui additur illi entitati ut faciat videre Deum, qui nullo modo explicari potest nisi sit differentia specifica actus; et hanc differentiam dicimus dare actui substantiam ejus.

10. Posset autem aliquis dicere unum et idem in substantia et entitate esse lumen fidei et gloriae, quod tamen differt in modo claritatis vel obscuritatis, qui modi sunt accidentales illi entitati. Atque pari modo eundem actum secundum substantiam, qui in via est obscurus et fidei, posse transire in visionem per adjectionem claritatis, quae sit accidentalis modus illius actus. Quod si huic dicendi modo quis addat actum fidei in via esse naturalem quoad substantiam, intelligi poterit hoc modo: entitatem visionis esse naturalem et non constitui in esse visionis per specificam differentiam et essentialem, sed per accidentalem modum superadditum.

11.Haec vero dicendi ratio imprimis supponit unum falsum, scilicet actum fidei esse naturalem in substantia; immo inde potest retorqueri argumentum, quia juxta sanam doctrinam actus theologicarum virtutum, qui sunt via ad illam visionem consequendam, sunt supernaturales quoad substantiam; alias explicari non potest quomodo sit gratia necessaria

criatura, y lo mismo puede tratarse sobre la gracia, la caridad y todas las virtudes por sí mismas infusas. Sin embargo, resulta bastante conveniente tratarlo sobre los actos; pues los hábitos existen por causa de ellos y a ellos se proporcionan; y en realidad toda esta cuestión depende de la visión beatífica; pues, en el género de fin, es como la raíz primera de todo el orden de la gracia y de todos los dones sobrenaturales. La razón para dudar es que dicha visión es de una perfección limitada: por tanto, nada impide que pueda existir una criatura para la cual tal visión sea connatural o que tenga la virtud suficiente para realizarla. Y el mismo argumento puede hacerse sobre la luz de la gloria; pues ella es finita y, como diremos, es principio connatural de esta visión; ¿qué impide entonces que se cree un intelecto de tanta perfección como es la luz de la gloria misma, y que se cree alguna sustancia espiritual para la cual sea connatural tal intelecto? Por consiguiente, para esa criatura la visión de Dios podría ser natural.

2. Aserción de Santo Tomás. — Razón a posteriori. — Debe decirse, no obstante, que la visión beatífica es simple y absolutamente sobrenatural respecto a todo intelecto creable. Esta es la sentencia de Santo Tomás (1 p., q. 12, art. 3), a quien siguen casi todos los teólogos. Y se toma de San Agustín (lib. 12 *De Civit.*, cap. 1), donde, tratando de la criatura intelectual, dice que puede llegar a ser bienaventurada por la visión de Dios no porque es criatura (pues muchas criaturas no son capaces de esa bienaventuranza), sino porque es racional: *"Pero por el hecho de ser criatura* (dice) *no puede esto por sí misma, porque ha sido creada de la nada, sino por Aquel por quien fue creada"*. Por tanto, según Agustín, la impotencia de la criatura para ver a Dios por sus propias fuerzas nace precisamente de esto: de que la criatura ha sido hecha de la nada; razón que procede en toda naturaleza creable.Además, existe un argumento *a posteriori* que para mí es muy probable: que de hecho no es connatural tal visión a ninguna criatura intelectual: por tanto, es

simpliciter ad singulos actus tales; ergo multo magis visio. Deinde absurdissimum est dicere fidem et visionem esse accidentales modos actus intelligendi, quia nulla major diversitas inter actus intellectus inveniri potest, cum unus nitatur auctoritate dicentis, alius evidentia ipsius rei; unus repraesentet Deum sicuti est, et sit quidditativa et intuitiva cognitio illius, alius vero minime, sed solum obscura quaedam credulitas ex obedientia et affectione voluntatis. Ac praeterea si illae essent differentiae accidentales, oporteret unam speciem substantialem actus illis subesse; haec autem est inexplicabilis, ut latius in materia de gratia tractandum est. Dicendum ergo est actum illum videndi Deum ex vi suae differentiae specificae et essentialis esse visionem Dei; ergo sicut non potest creatura per vires naturae videre Deum, ita neque elicere illum actum secundum speciem essentialem ejus; ergo secundum illam est supernaturalis, et hoc est esse supernaturale quoad substantiam. Neque contra hoc occurrit difficultas alicujus momenti; quomodo enim actus sic supernaturalis possit elici ab intellectu, dicam infra.

CAPUT IX.

UTRUM VISIO DEI SIT SUPERNATURALIS OMNI INTELLECTUI SEU NATURAE INTELLECTUALI CREABILI.

1. Ratio dubitandi. — Haec quaestio necessaria est ad reddendam solidam rationem veritatis stabilitae capitulo praecedenti: et ideo hoc loco illam ponimus, licet alias tractari soleat de lumine gloriae sub hoc titulo: *An possit esse connaturale alicui creaturae*, et eadem tractari potest de gratia et caritate et de omnibus virtutibus per se infusis. Satis vero convenienter tractatur de actibus; nam propter illos sunt habitus, eisque proportionantur; et revera omnis illa quaestio pendet

señal de que esto está fuera de la amplitud de aquellas perfecciones que pueden ser connaturales a la criatura. Por lo cual rectamente dice Escoto (en 2, dist. 6, q. 9) que es razonable atribuir a los ángeles toda perfección natural de entender; pues si alguna criatura natural puede esto por sus fuerzas, ¿qué razón puede darse de por qué entre los ángeles no haya ninguno que pueda hacerlo? Principalmente porque parecen estar en el primer grado y orden de las sustancias creadas posibles, pues están en el grado intelectual en el que está Dios mismo. Y se confirma porque, como dijo Santo Tomás (1 p., q. 50, art. 4), pertenece a la perfección del universo el que conste de todos los grados y órdenes de las cosas; si, por el contrario, fuera posible una criatura que tuviera tal fuerza de entender que por sus fuerzas pudiera intuir a Dios, estaría constituida en un grado y orden de cosas más alto que las criaturas intelectuales que existen ahora, del mismo modo que el orden de la gracia es distinto de todo el orden de la naturaleza; por tanto, habría pertenecido al complemento del universo el que en él existiera tal grado u orden de criaturas: por lo cual, al no ser esto muy probable, es señal de que no es posible; pues no tratamos de cualquier mayor nobleza específica, sino de un nuevo grado y orden de cosas.

3. Hay dificultad en dar la razón a priori. — Se rechaza la razón de los Nominales. — Pero en verdad, dar la razón *a priori* de esta verdad es difícil; y puesto que Escoto, Durando y otros impugnan las razones de Santo Tomás, examinemos primero las que ellos mismos aportan. Los Nominales no dan otra razón sino que esa visión solo puede ser realizada por Dios mediante la creación. Pero, en primer lugar, asumen esto sin prueba. Además, en rigor es falso, porque esa visión no solo puede ser realizada por Dios, sino también por la luz de la gloria y, a su modo, por el intelecto, como se dirá después; ni se hace por creación, sino que se extrae de la potencia obediencial de la cual depende en su hacerse. Finalmente, infieren mal, porque no toda forma que solo puede ser

ex visione beata; nam in genere finis est quasi prima radix totius ordinis gratiae, omniumque supernaturalium donorum.
Ratio ergo dubitandi est, quia illa visio est limitatae perfectionis: ergo nihil repugnat ut possit creatura fieri cui talis visio sit connaturalis seu qui habeat virtutem sufficientem ad efficiendam illam. Atque idem argumentum fieri potest de lumine gloriae; illud enim finitum est et, ut dicemus, est connaturale principium hujus visionis; quid ergo repugnat quod fiat aliquis intellectus tantae perfectionis quantae est ipsum lumen gloriae, et quod fiat aliqua spiritualis substantia cui sit connaturalis talis intellectus? Ergo illi creaturae poterit esse naturalis visio Dei.

2. Assertio D. Thomae. — Ratio a posteriori. — Dicendum nihilominus est visionem beatam esse simpliciter et absolute supernaturalem respectu omnis intellectus creabilis. Haec est sententia D. Thomae 1 part., quaest. 12, art. 3, quem fere omnes theologi sequuntur. Et sumitur ex D. Augustino lib. 12 *De Civit.*, cap. 1, ubi agens de creatura intellectuali dicit posse fieri beatam visione Dei non quia creatura est (multae enim creaturae non sunt illius beatitudinis capaces), sed quia rationalis est: *Quia vero creatura* (inquit) *est, hoc non ex se potest, quia ex nihilo creata est, sed ex illo a quo creata est.* Ergo secundum Augustinum impotentia creaturae, ut suis viribus videat Deum, ex hoc praecise oritur, quod creatura est ex nihilo facta: quae ratio procedit in omni natura creabili.
Deinde a posteriori est apud me valde probabile argumentum, quod de facto non est connaturalis illa visio alicui creaturae intellectuali: ergo signum est hoc esse extra latitudinem earum perfectionum quae possunt esse connaturales creaturae. Unde recte Scotus in 2, dist. 6, quaest. 9, dicit rationabile esse tribuere angelis omnem naturalem perfectionem intelligendi; nam si creatura aliqua

hecha por Dios mediante creación es sobrenatural, como es evidente en el alma racional y en la ciencia infusa de los ángeles, la cual, aunque verdaderamente no se haga por creación, se dice que es con-creada. ¿Por qué, entonces, esta visión no puede también ser con-creada? ¿Y no puede ser esto debido a alguna criatura posible, como esa ciencia es debida al ángel, o como a la materia así dispuesta le es debida la creación o infusión del alma? Por lo cual [Juan] Mayor (4, dist. 49, q. 1), al final, viendo la insuficiencia de la razón, duda no solo de la naturaleza creable sino también de los ángeles creados, sobre si pueden ver a Dios por fuerza natural; pero duda injustamente de esta última parte: pues tiene un fundamento más firme que la razón humana, a saber, la revelación divina. Por lo cual, aunque tuvo ocasión de dudar de la última duda, respecto a la primera, mejor habría inferido de la certeza de esta que la primera tampoco debe ponerse en duda.

4. Razón de Escoto. — Esta razón no se admite. — En segundo lugar, Escoto (en 4, dist. 49, q. 11), aunque discute sobre el intelecto humano, significando lo mismo de todo intelecto posible, dice que no puede tener un acto de esta visión connatural a sí mismo porque, para realizar tal visión, es necesario tener a Dios presente en razón de objeto, o alguna otra cosa en la que Dios se contenga eminentemente; pero Dios no puede contenerse eminentemente en ninguna otra cosa; ni tampoco está suficientemente presente, porque aunque por íntima presencia esté en cualquier intelecto, sin embargo no está presente en razón de objeto a menos que se manifieste voluntariamente. Esta razón parece en parte asumir algo falso y en parte pedir principio.
Pues sobre aquella disyuntiva que asume en la mayor, pregunto si se funda en la razón común de la visión intuitiva en cuanto tal, o en la razón especial de la visión de Dios.
De la primera forma es falsa; pues un ángel ve intuitivamente a otro aunque no lo tenga por sí mismo

naturalis hoc potest viribus suis, quae ratio reddi potest cur inter angelos nullus sit qui hoc possit? Praecipue quia videntur esse in primo gradu et ordine substantiarum creatarum possibilium, sunt enim in gradu intellectuali in quo est Deus ipse. Et confirmatur quia, ut dixit D. Thomas 1 par., quaest. 50, art. 4, ad perfectionem universi pertinet ut constet omnium rerum gradibus et ordinibus; si autem esset possibilis creatura quae tantam vim haberet intelligendi ut suis viribus posset intueri Deum, esset in altiori gradu et ordine rerum constituta quam sint creaturae intellectuales quae nunc sunt, sicut ordo gratiae est alius a toto naturae ordine; ergo pertinuisset ad universi complementum quod in illo esset talis gradus vel ordo creaturarum: cum igitur hoc non sit valde probabile, signum est non esse possibilem; non enim agimus de quacumque majori nobilitate specifica, sed de novo gradu et ordine rerum.

3. In reddenda ratione a priori est difficultas. — Ratio Nominalium rejicitur. — At vero rationem a priori hujus veritatis reddere difficile est; et quoniam Scotus, Durandus et alii D. Thomae rationes impugnant, examinemus prius quas ipsi afferunt. Nominales non reddunt aliam nisi quia illa visio a solo Deo fieri potest per creationem. Sed imprimis hoc sine probatione assumunt. Deinde in rigore falsum est, quia illa visio non a solo Deo fieri potest, sed etiam a lumine gloriae et suo modo ab intellectu, ut infra dicetur; nec fit per creationem, sed educitur de potentia obedientialia a qua in fieri pendet. Tandem male inferunt, quia non omnis forma quae a solo Deo per creationem fieri potest supernaturalis est, ut patet de anima rationali et de scientia infusa angelorum, quae licet vere non fiat per creationem, concreari dicitur. Cur ergo haec visio non potest etiam concreari? Nec potest hoc esse debitum creaturae alicui possibili, sicut illa scientia est

presente objetivamente, ni por algo más eminente que él, sino solo por una cierta especie inteligible que tiene fuerza para representarlo. Si, por el contrario, se dice lo segundo, no se da razón de ello; pues esto es lo que buscamos: ¿qué hay de especial en esa visión para que no pueda realizarse por alguna especie inteligible que sea connatural a algún intelecto creado? Dificultad que urge máximamente contra Escoto, quien admite que el ángel puede conocer quiditativamente a Dios por una especie que dice ser natural, aunque solo pueda ser infundida por Dios. Después pregunto qué significa que Dios esté presente objetivamente al intelecto, o qué añade esta presencia objetiva más allá de la esencia y la presencia íntima y la no distancia de las entidades. O bien se habla de una presencia como actual y vital, y esta se hace por la visión misma, porque tener una cosa en presencia no es otra cosa que verla (del modo en que se dice que Dios está en todas las cosas por presencia): decir, pues, en este sentido que Dios no puede ser visto porque no puede estar presente, es pedir principio. O por presencia se entiende tal aproximación o conjunción del objeto con la potencia que baste para verlo. Y en este sentido, sin prueba alguna, asume Escoto que Dios no puede estar así presente objetivamente al intelecto creado en el acto primero, o que el acto primero sea connatural a tal intelecto; pues esta conjunción se hace suficientemente por la especie inteligible, como muestra la dificultad planteada.

5. Razón de Durando. — Esta razón no prueba. — En tercer lugar, Durando (en 4, dist. 49, q. 2), tratando también del intelecto humano, hace un discurso casi similar, en otra ocasión ciertamente, pero si es legítimo, tiene lugar aquí. Porque el intelecto humano, dice, no puede conocer a Dios sino a partir de las cosas sensibles; sin embargo, puede extenderse la razón a todo intelecto creado, en cuanto que ningún intelecto creado puede conocer a Dios de modo connatural sino a través de alguna esencia y naturaleza de orden inferior al mismo

debita angelo, vel sicut materiae sic dispositae est debita creatio seu infusio animae? Unde Major 4, dist. 49, quaest. 1, in fine, videns rationis insufficientiam, dubitat non solum de natura creabili sed etiam de angelis creatis, an possint per naturalem vim Deum videre; sed immerito de hac posteriori parte dubitat: habet enim firmius fundamentum quam sit humana ratio, scilicet divinam revelationem. Unde licet occasionem habuerit dubitandi de posteriore seu postrema dubitatione, circa priorem melius ex hujus certitudine intulisset priorem etiam non esse in dubium revocandam.

4. Ratio Scoti. — Haec ratio non admittitur. — Secundo Scotus in 4, dist. 49, quaest. 11, licet disputet de intellectu humano, tamen idem significans de omni intellectu possibili, dicit non posse habere actum hujus visionis sibi connaturalem, quia ad eliciendam hujusmodi visionem necessarium est habere Deum praesentem in ratione objecti, vel aliud in quo Deus eminenter contineatur; sed Deus in nulla alia re potest eminenter contineri; nec etiam est sufficienter praesens, quia licet per illapsum sit intime in quolibet intellectu, tamen non est praesens in ratione objecti nisi voluntarie se manifestet. Haec vero ratio partim assumere falsum videtur, partim petere principium.
Nam circa illam disjunctivam quam in majori assumit, interrogo an fundetur in communi ratione visionis intuitivae ut sic, vel in speciali ratione visionis Dei? Priori modo est falsa; nam unus angelus videt intuitive alium, quamvis non habeat illum per se objective praesentem, nec per aliquid eminentius illo, sed solum per speciem quamdam intelligibilem quae vim habet illum repraesentandi. Si vero dicatur secundum, hujus rei rationem non reddi; hoc enim inquirimus: quid sit speciale in illa visione ut fieri non possit per speciem aliquam intelligibilem quae sit connaturalis alicui intellectui creato?

Dios. A través de tal medio no puede verse a Dios tal como es en sí: por tanto, este impedimento de conocer a Dios a través de tal medio no puede ser removido naturalmente y por eso ninguna criatura puede ver a Dios naturalmente; sino que solo Dios (dice) puede hacerse inmediatamente presente al intelecto.
Esta razón, a menos que se le añada algo de la razón de Santo Tomás que se tratará en breve, nada prueba. Pues aunque sea verdad que Dios no puede ser visto tal como es en sí a través de un medio conocido de orden inferior, porque ninguno representa adecuadamente las perfecciones de Dios, sin embargo, que la criatura no pueda conocer a Dios naturalmente sino a través de tal medio conocido, no es evidente sino solo en nosotros por el estado de esta vida; y sin embargo se asume sin prueba en dicha razón. Pregunto, pues (de forma casi igual a como procedí con la razón de Escoto): el hecho de que la criatura no pueda conocer a Dios sino a través de un medio conocido, ¿nace de la razón general del conocimiento o visión creada? Y esto es abiertamente falso, porque un ángel intuye abiertamente a otro sin medio conocido, a través de la especie inteligible que se llama medio no conocido. ¿O nace de la propia razón de tal objeto, a saber, de Dios? Y de esto buscamos la razón, la cual Durando no da.

6. Otros dan la razón basándose en que ninguna criatura puede ser impecable por su propia naturaleza, como es sentencia común de los teólogos y conforme a los Santos Padres, según se enseña en la materia de los ángeles y de la gracia: pero si existiera una criatura que viera a Dios connaturalmente, sería impecable por su propia naturaleza. Esta razón es probable, aunque p ..que por la sola razón. Es más, cuando se emplea la razón para probar dicho principio, se recurre a aquello de lo que estamos tratando ahora, porque en verdad es el único fundamento de esa verdad; y además, podría entenderse una visión de Dios connatural a alguna criatura mediante una especie connatural a ella; y sin embargo, que tal especie y visión

Quae difficultas maxime urget contra Scotum, qui admittit posse angelum quidditative cognoscere Deum per speciem quam dicit esse naturalem, licet a solo Deo infundi possit. Deinde inquiro quid sit Deum esse praesentem objective intellectui, aut quid addat haec praesentia objectiva ultra essentiam et illapsum intimum et indistantiam entitatum? Aut enim est sermo de praesentia quasi actuali et vitali, et haec fit per ipsam visionem, quia nihil aliud est habere rem in praesentia quam videre illam, quomodo dicitur Deus esse in omnibus rebus per praesentiam: dicere ergo in hoc sensu Deum non posse videri quia non potest esse praesens, est petere principium. Aut per praesentiam intelligitur talis approximatio seu conjunctio objecti cum potentia quae sufficiat ad videndum illud. Et in hoc sensu sine ulla probatione assumit Scotus Deum non esse posse sic objective praesentem intellectui creato in actu primo, seu actum primum tali intellectui connaturalem; nam haec conjunctio sufficienter fit per speciem intelligibilem, ut ostendit tacta difficultas.

5. Ratio Durandi. — Non probat haec ratio. — Tertio Durandus in 4, dist. 49, quaest. 2, agens etiam de intellectu humano, similem fere habet discursum, alia quidem occasione, sed si legitimus est, hic locum habet. Quia intellectus humanus, inquit, non potest cognoscere Deum nisi ex rebus sensatis; tamen potest extendi ratio ad omnem intellectum creatum, quatenus nullus intellectus creatus potest connaturali modo cognoscere Deum nisi per aliquam essentiam et naturam inferioris ordinis ab ipso Deo. Per hujusmodi autem medium non potest videri Deus prout in se est: ergo hoc impedimentum cognoscendi Deum per hujusmodi medium non potest naturaliter amoveri, et ideo nulla creatura potest naturaliter videre Deum; sed solus

no se dieran necesariamente desde el principio de la creación, sino según la disposición del autor de la naturaleza, y entonces esa criatura podría pecar en aquel tiempo en que no se le diera la visión de Dios.

7. **Razón de Santo Tomás.** — Finalmente, Santo Tomás aduce varias razones para confirmar esto en el libro 3 de *Contra Gentes*, cap. 52, de las cuales eligió una en la 1ª parte, q. 12, art. 4 y q. 5, artículo quinto, que puede formularse así: El modo de ser de Dios es de un orden y razón más elevados que todo ser o modo de ser de cualquier criatura posible; por tanto, la inteligibilidad de Dios es de otra razón y orden que todo modo de conocer connatural a cualquier criatura posible; por consiguiente, por ninguna puede ser visto mediante las fuerzas de su naturaleza. El primer antecedente se prueba porque Dios, en su ser, es acto purísimo y simplicísimo; mientras que toda criatura tiene alguna composición y como una suerte de materialidad, si se la compara con la pureza divina. La primera consecuencia se prueba porque el modo de conocer se acomoda al modo de ser, y del mismo modo la cognoscibilidad o inteligibilidad de Dios es proporcionada a su perfección en el género del ente; por tanto, cuanto más elevado modo de ser tiene una cosa en su ser, tanto más inteligible es de un modo más elevado; y, por el contrario, lo que tiene un modo de ser inferior, es cognoscitivo o intelectivo de un modo menos perfecto; por tanto, del diverso modo de ser del objeto inteligible y de la naturaleza del que entiende, se deduce rectamente su improporción, de modo que uno no puede ser conocido naturalmente por el otro de forma perfecta y tal como es en sí mismo. Razón que Santo Tomás confirma por inducción y mediante un discurso realizado sobre todas las naturalezas cognoscentes y sus objetos, como puede verse claramente en los lugares citados.

8. Se confirma más ampliamente. — Puede confirmarse además a partir de principios tomados de la doctrina sobre el alma. Uno es que todo conocimiento se realiza

Deus (inquit) potest se facere immediate praesentem intellectui.
Haec vero ratio, nisi aliquid ei additur ex ratione D. Thomae jamjam tractanda, nihil probat. Nam licet verum sit Deum non posse videri prout in se est per medium cognitum inferioris ordinis, quia nullum est adaequate repraesentans perfectiones Dei, tamen quod creatura non possit naturaliter cognoscere Deum nisi per hujusmodi medium cognitum, hoc non est evidens nisi in nobis tantum pro hujus vitae statu; et tamen sine probatione assumitur in dicta ratione. Interrogo enim (eodem fere modo quo processi circa rationem Scoti): quod creatura non possit cognoscere Deum nisi per medium cognitum, an oriatur ex generali ratione cognitionis seu visionis creatae? Et hoc est aperte falsum, quia unus angelus aperte intuetur alium sine medio cognito, per speciem intelligibilem quae vocatur medium incognitum. Vel oriatur ex propria ratione talis objecti, scilicet Dei? Et hujus rationem quaerimus, quam Durandus non reddit.

6. Alii rationem reddunt ex eo quod nulla creatura fieri potest impeccabilis per naturam suam, ut est communis sententia theologorum et consentanea sanctis Patribus, ut traditur in materia de angelis et de gratia: at si esset creatura connaturaliter Deum videns, esset impeccabilis natura sua. Haec ratio probabilis est, tamen procedit magis ex creditis...
quam ex sola ratione. Immo cum ratione agitur ad probandum illud principium, recurritur ad id de quo modo agimus, quia re vera est unicum fundamentum illius veritatis, et praeterea intelligi posset visio Dei connaturalis alicui creaturae per speciem sibi connaturalem; et tamen quod talis species et visio non necessario darentur a principio creationis, sed juxta dispositionem auctoris naturae, et tunc posset

por alguna abstracción, o de algún modo inmaterial o intencional; y por eso, incluso entre los sentidos, aquel es más perfecto que tiene un modo de operar menos material. Otro es que el intelecto, para ser cognoscitivo de todas las cosas, requiere en su ser la abstracción de todo órgano material y corpóreo: luego, sin duda, la virtud de conocer y su modo están acomodados al modo de ser o a la pureza e inmaterialidad del ser mismo. Otro principio es que el objeto que ha de ser conocido debe ser abstraído de algún modo de la materia, y por eso las cosas materiales se llaman inteligibles en potencia, mientras que las cosas inmateriales son inteligibles en acto; por tanto, también la inteligibilidad de Dios nace de su actualidad y pureza; por consiguiente, si el modo de existir del objeto conocido o cognoscible es diverso del modo de ser de la naturaleza cognoscente, tal objeto será improporcionado a tal potencia para que pueda ser visto naturalmente en sí y tal como es en sí, sin otro medio. Se confirma esta misma inferencia porque, para que el objeto sea conocido, debe unirse al que conoce, ya sea por sí mismo o por algún otro acto; pero lo que se recibe en otro, está en él al modo de quien lo recibe, o de un modo a él proporcionado; por tanto, el conocimiento siempre se realiza al modo del que conoce; por consiguiente, si tal modo es de un orden inferior, no podrá alcanzar perfectamente la realidad de un orden superior.

9. Esta razón de Santo Tomás es impugnada por Escoto. — Escoto y otros impugnan esta razón con muchos argumentos, como refieren y defienden ampliamente Cayetano en el lugar citado; Capreolo en 4, dist. 49, q. 4; Ferrari en 3 *Contra Gentes*, cap. 53; y Soto, dist. 49, q. 2, art. 2. La suma de todos se reduce a tres. El primero es que se seguiría que un ángel inferior no podría ver a uno superior tal como es en sí, porque el superior tiene un modo de ser más perfecto. El segundo es que se seguiría que ni siquiera la luz de la gloria podría tener virtud connatural para realizar la visión de Dios, porque no es

creatura illa peccare illo tempore quo non daretur ei visio Dei.

7. **Divi Thomae ratio.** — Tandem D. Thomas ad hoc confirmandum varias rationes adducit 3, *contra Gentes*, cap. 52, ex quibus unam elegit 1 part., quaest. 12, art. 4 et quaest. 5, articulo quinto, quae sic formari potest: Modus essendi Dei est altioris ordinis et rationis ab omni esse seu modo essendi omnis creaturae possibilis; ergo intelligibilitas Dei est alterius rationis et ordinis ab omni modo cognoscendi connaturali cuicumque creaturae possibili; ergo a nulla videri potest per vires suae naturae. Primum antecedens probatur, quia Deus in suo esse est actus purissimus et simplicissimus; omnis autem creatura habet aliquam compositionem et veluti materialitatem, si cum divina puritate comparetur. Prima vero consequentia probatur, quia modus cognoscendi est accommodatus modo essendi, et similiter cognoscibilitas seu intelligibilitas Dei est proportionata perfectioni ejus in genere entis; ergo quo res habet in suo esse altiorem modum essendi, eo est intelligibilius altiori modo; et e contrario quod habet inferiorem modum essendi, est cognoscitiva seu intellectiva minus perfecto modo; ergo ex modo essendi diverso objecti intelligibilis et naturae intelligentis, recte colligitur eorum improportio, ut unum ab altero naturaliter cognosci non possit perfecte et prout in se est. Quam rationem confirmat D. Thomas inductione et discursu facto in omnibus naturis cognoscentibus et objectis earum, ut clare videri potest citatis locis.

8. **Amplius confirmatur.** — Confirmari praeterea potest ex principiis sumptis ex doctrina de anima. Unum est omnem cognitionem fieri per aliquam abstractionem, seu aliquo modo immateriali seu intentionali; et ideo etiam inter sensus ille est perfectior qui habet modum operandi minus

acto puro como Dios. El tercero es que la perfección o excelencia del objeto cognoscible no puede ser la razón por la cual no pueda ser conocido perfectamente por la potencia bajo cuyo objeto se comprende; como si la luz del sol se comprende bajo el objeto de la vista, la sola eminencia y perfección de esa luz no puede ser la razón por la que no pueda ser vista por la vista: porque, al seguirse de la razón de luz la razón de visible, más bien, hablando por sí mismo, cuanto más perfecta sea la luz, tanto más visible será. Por tanto, si a veces no puede ser vista, no es por sí misma por parte del objeto, sino por accidente, porque interviene algún impedimento, como por ejemplo, que la presencia de tal luz corrompa el órgano del sentido. Pero en el caso presente, Dios se comprende bajo el objeto del intelecto creado; por tanto, del hecho de que sea sumamente inteligible por razón de su perfectísimo modo de ser, no puede deducirse por sí mismo que no pueda ser entendido perfectamente por tal potencia; por tanto, debe reducirse a algún impedimento por accidente. Pero esto no es porque el alma sea en sí capaz de tal lesión, ni el objeto es agente de ella: luego toda la razón de este impedimento es que esta potencia no puede conocer ese objeto sino a través de un medio conocido de orden inferior.

10. Se aprueba la razón de Santo Tomás. — No obstante, considero que la razón de Santo Tomás es excelente, tanto como puede aducirse para la capacidad de la materia, la cual debe explicarse primero en las criaturas hechas, y después se entenderá fácilmente que procede del mismo modo en las criaturas posibles. Pues el que ahora el ángel no pueda contemplar a Dios por su virtud natural tal como es en sí mismo, no puede nacer de otra parte sino de la imperfección del ángel y la perfección de Dios; pues de ambos extremos comparados entre sí nace la improporción, sin que uno solo baste sin el otro. Lo cual es evidente comparando al ángel con la misma imperfección frente a un objeto menos perfecto, como es otro ángel, o comparando a Dios con un

materialem. Alterum est intellectum, ut sit omnium cognoscitivus, requirere abstractionem in suo esse ab omni organo materiali et corporeo: ergo sine dubio virtus cognoscendi et modus ejus est accommodatus modo essendi seu puritati et immaterialitati ipsius esse. Aliud principium est objectum cognoscendum debere abstrahi aliquo modo a materia, et ideo res materiales dicuntur intelligibiles in potentia, res autem immateriales intelligibiles actu; ergo etiam intelligibilitas Dei oritur ex actualitate et puritate ejus; ergo si modus existendi objecti cogniti seu cognoscibilis est diversus a modo essendi naturae cognoscentis, erit tale objectum tali potentiae improportionatum, ut in se et prout in se est, sine alio medio naturaliter videri possit. Confirmatur haec eadem illatio, quia ut objectum cognoscatur, debet uniri cognoscenti, aut per se ipsum, aut per aliquem alium actum; quod autem in alio recipiatur, est in illo ad modum ejus, seu modo illi proportionato; ergo cognitio semper fit ad modum cognoscentis; ergo si talis modus sit inferioris ordinis, non poterit perfecte attingere rem ordinis superioris.

9. **Haec ratio divi Thomae impugnatur a Scoto.** — Hanc rationem multis impugnant argumentis Scotus et alii, ut late referunt ac defendunt Cajetanus loco citato; Capreolus in 4, dist. 49, quaest. 4; Ferrarius 3, *contra Gentes* cap. 53; Sotus, dist. 49, quaest. 2, art. 2. Summa omnium ad tria revocatur. Primum est, quia sequitur angelum inferiorem non posse videre superiorem prout in se est, quia superior habet perfectiorem modum essendi. Secundum est, quia sequitur nec lumen gloriae posse habere vim connaturalem ad efficiendam visionem Dei, quia non est actus purus sicut Deus. Tertium est, quia perfectio seu excellentia objecti cognoscibilis non potest esse ratio ob

intelecto perfecto, como es el divino por esencia o por participación del orden divino: pues entre estos no se halla improporción; nace, pues, la imposibilidad de la imperfección de uno comparada con la perfección del otro. No basta para esta improporción cualquier diversidad esencial de las cosas, como es evidente por sí mismo en los ángeles: nace, por tanto, del modo de ser más elevado de Dios, en el cual supera a la naturaleza angélica: y este modo no puede ser otro que la suma pureza y actualidad de Dios comparada con la potencialidad del ángel: pues de ahí nace que todo lo que el ángel entiende, lo conciba al modo en que él mismo es. Como Santo Tomás toma del libro *De causis*, razón 8, donde se dice que la inteligencia entiende todas las cosas al modo de su propia sustancia, porque esta es el objeto más proporcionado a su intelecto, hacia el cual se dirige de modo primero y por sí mismo; de donde resulta que recibe las especies inteligibles de otras cosas según su propio modo y de manera proporcionada a sí mismo. Y esto puede confirmarse por el modo de entender del hombre; pues entiende todas las cosas al modo de las cosas materiales, porque recibe las especies a través del cuerpo.

11. De donde puede tomarse una confirmación; porque si es verdad que Dios de ningún modo puede ser visto por una especie creada, sino solo por su propia esencia finita al modo de especie, se entiende fácilmente que tal cuasi-especie y cuasi-acto primero no puede ser connatural a ninguna criatura intelectual, porque es un acto de otro orden y mucho más elevado que, al no estar ordenado por sí mismo a actuar en alguna potencia, no puede ser debido a ningún intelecto creado, como rectamente dice Santo Tomás en la q. 8 *De veritate*, art. 3. Y aunque tal vez, por potencia absoluta, no sea contradictorio que se dé una especie creada de Dios, como diré más adelante, sin embargo, para la fuerza de esta razón parece bastar que tal visión, por su naturaleza, no pida otra especie fuera de la esencia misma, para que

quam perfecte non possit cognosci a potentia sub cujus objecto comprehenditur; ut si lux solis comprehenditur sub objecto visus, sola eminentia et perfectio ejus lucis non potest esse ratio ob quam non possit videri a visu: quia cum ex ratione lucis sequatur ratio visibilis, potius per se loquendo, quo fuerit lux perfectior, eo erit visibilior. Unde, si interdum videri non potest, id non est per se ex parte objecti, sed per accidens, quia intervenit aliquod impedimentum, ut verbi gratia, quod praesentia talis lucis corrumpat organum sensus. At vero in praesenti Deus comprehenditur sub objecto intellectus creati; ergo ex eo quod sit summe intelligibilis, ratione perfectissimi modi essendi non potest per se colligi quod non possit perfecte intelligi a tali potentia; ergo reduci debet ad aliquod impedimentum per accidens. Hoc autem non est quia anima in se est capax talis laesionis, neque objectum est effectivum ejus: ergo tota ratio hujus impedimenti est quia haec potentia non potest cognoscere illud objectum nisi per medium cognitum inferioris ordinis.

10. **D. Thomae approbatur ratio.** — Nihilominus censeo rationem D. Thomae optimam esse, quantum pro capacitate materiae adduci potest, quae imprimis explicanda est in creaturis factis, et deinde facile intelligetur eodem modo procedere in creaturis possibilibus. Quod enim nunc angelus non possit intueri Deum virtute naturali prout in se est, non potest aliunde oriri quam ex imperfectione angeli et perfectione Dei; nam ex utroque capite inter se collato oritur improportio, nec alterum sine altero sufficere. Quod patet comparando angelum cum eadem imperfectione ad objectum minus perfectum, quale est alius angelus, vel comparando Deum ad intellectum perfectum, qualis est divinus per essentiam vel per participationem divini ordinis: nam inter haec non invenitur

entendamos que aquella visión no puede ser connatural a aquel intelecto al cual no le es debida la esencia divina al modo de especie. Además, si admitiéramos que se da tal especie que pudiera representar a Dios tal como es en sí, ella debería ser proporcionada a la perfección, inmaterialidad y sutileza del objeto representado; y por eso es contradictorio que el acto al que se ordena tal especie sea al mismo tiempo proporcionado a tal objeto y conmensurado a tal sujeto, de modo que le sea connatural.

12. A las objeciones de Escoto. A la primera. — Y a partir de esto es fácil responder a las objeciones. A la primera, se niega la consecuencia; pues los ángeles, aunque difieran en especie esencial, tienen un modo de ser, de composición y de inmaterialidad del mismo orden; pues en todos ellos hay alguna composición, ya sea de ser y esencia, de naturaleza y supuesto, de género y diferencia, o de sujeto y accidente. Y por eso, aunque cada ángel conozca al otro según su propio modo y por especies acomodadas a sí mismo, puede verlo clara e intuitivamente tal como es en sí. Así como, aunque en el orden de las cosas materiales haya diferencia de mayor o menor perfección, no obstante, porque todas coinciden en el mismo modo de ser, todas caen por igual bajo el conocimiento del intelecto humano en lo que respecta al modo de conocer. Por lo cual, dado que esta imperfección que hay ahora en la naturaleza angélica debe estar necesariamente en toda naturaleza intelectiva creable, es tan imposible que esta visión sea connatural a cualquier sustancia creable como a la naturaleza angélica creada: es necesario, pues, que toda criatura sea de algún modo compuesta y potencial y tenga otras imperfecciones, cuya razón no se toma en las naturalezas angélicas por ser tales, sino precisamente por ser creadas y proceder de la nada.

13. A la segunda. — A la segunda objeción sobre la luz [de la gloria] se han de decir muchas cosas en el capítulo

improportio; oritur ergo impossibilitas ex imperfectione unius comparata ad perfectionem alterius. Non sufficit autem ad hanc improportionem quaecumque essentialis diversitas rerum, ut per se notum est in angelis: ergo oritur ex altiori modo essendi Dei, in quo superat angelicam naturam: hic autem modus non potest esse alius nisi summa puritas et actualitas Dei comparata ad potentialitatem angeli: nam inde oritur ut quicquid angelus intelligit, concipiat ad modum quo ipse est. Sicut divus Thomas sumit ex libro *De causis*, ratione 8, ubi dicitur quod intelligentia intelligit omnia ad modum suae substantiae, quia illa est objectum proportionatissimum intellectui ejus, in quod primo et per se feratur; unde fit ut aliarum rerum species intelligibiles recipiat juxta modum suum et sibi proportionatum. Atque hoc confirmari potest ex modo intelligendi hominis; nam omnia intelligit ad modum rerum materialium, quia per corpus species recipit.

11. Unde potest sumi confirmatio; quia si verum est Deum nullo modo posse videri per speciem creatam, sed solum per suam essentiam finitam per modum speciei, facile intelligitur talem quasi speciem et quasi actum primum non posse esse connaturalem alicui creaturae intellectuali, quia est actus alterius ordinis longeque elevatior, qui cum ex se non ordinetur ad actuandam aliquam potentiam, non potest esse debitus alicui intellectui creato, ut recte D. Thomas quaest. 8 *De veritate*, art. 3. Et quamvis fortasse de potentia absoluta non repugnet dari speciem creatam Dei, ut infra dicam, tamen ad vim hujus rationis satis esse videtur quod talis visio ex natura sua non postulet aliam speciem praeter ipsam essentiam, ut intelligamus illam visionem non posse esse connaturalem illi intellectui cui non est debita essentia divina per modum speciei. Praeterea,

12; ahora se niega brevemente la consecuencia y la similitud. Y en primer lugar puede notarse esta diferencia: que la luz de la gloria, aunque es el principio próximo de la visión, no es sin embargo el principio íntegro también por parte de la potencia cognoscente; pues necesita del concurso del intelecto y del influjo del alma vital, que ahora es instrumental;.por lo cual, en dicha acción Dios es el agente principal, como diré en el capítulo siguiente. Pero si existiera algún intelecto creado del mismo orden que la luz de la gloria, o bien sería una sustancia creada, o una facultad que emanara naturalmente de ella, por lo cual en su orden sería principio suficiente y total, y la sustancia misma sería el principio principal próximo de tal visión; y por eso es más contradictorio que se dé tal luz como connatural a la criatura, que como infundida desde arriba. Además, si la luz fuera connatural a la sustancia creada, estaría máximamente proporcionada a ella, y la tendría por objeto más propio y casi primario, es decir, aquello hacia lo cual tendería primero por sí misma, porque esto es connatural a cualquier intelecto respecto de su propia sustancia, como consta por lo dicho y por inducción. En cambio, la luz sobreañadida a la naturaleza, que no está conmensurada a la imperfección del sujeto y de la naturaleza en la que se recibe, sino al objeto y al intelecto divino del cual es participación singular, es de un orden superior y, por tanto, tiene por objeto propio y máximamente proporcionado a la misma esencia de Dios en sí misma. Y por ello es necesario que tal luz esté más allá de lo debido a la naturaleza creada y no esté conmensurada a ella, sino a la naturaleza increada a la cual se ordena.

14. Objeción. — Respuesta de algunos. — Impugnación. — Respuesta a la objeción. — Dirás: Hágase la naturaleza misma sustancial sobrenatural, para que al mismo tiempo la luz pueda ser conmensurada a aquel objeto y sea connatural a ambos a su modo en su orden. Responden algunos que no puede haber una

si admittamus dari talem speciem quae possit repraesentare Deum prout in se est, illa deberet esse proportionata perfectioni, immaterialitati ac subtilitati objecti repraesentati; et ideo repugnat actum, ad quem ordinatur talis species, simul esse proportionatum tali objecto et commensuratum tali subjecto, ut sit connaturalis illi.

12. **Ad objectiones Scoti. Ad primam.** — Atque ex his facile est respondere ad objectiones. Ad primam negatur sequela; nam angeli licet differant in specie essentiali, tamen habent modum essendi et compositionis et immaterialitatis ejusdem ordinis; nam in omnibus illis est aliqua compositio sive ex esse et essentia, sive ex natura et supposito, sive ex genere et differentia, sive ex subjecto et accidenti. Et ideo quamvis unusquisque angelus cognoscat alium juxta modum suum et per species sibi accommodatas, tamen potest illum clare et intuitive videre prout in se est. Sicut quamvis in ordine rerum materialium sit differentia majoris vel minoris perfectionis, nihilominus quia omnes conveniunt in eodem modo essendi, aeque omnes cadunt sub cognitionem intellectus humani, quantum spectat ad modum cognoscendi. Unde quia haec imperfectio quae nunc est in natura angelica necessario esse debet in omni natura intellectiva creabili, ideo tam impossibile est hanc visionem esse connaturalem cuicumque substantiae creabili, quam naturae angelicae creatae: necesse est enim ut omnis creatura sit aliquo modo composita et potentialis et habeat alias imperfectiones, quarum ratio non sumitur in naturis angelicis ex eo quod tales sunt, sed ex eo praecise quod creatae et ex nihilo sunt.

13. **Ad secundam.** — Ad secundam objectionem de lumine multa dicenda sunt capite 12, nunc breviter negatur consequentia et

sustancia sobrenatural, porque no se refiere a un sujeto para el cual pueda ser sobrenatural como el accidente. Pero al contrario: porque puede ser sobrenatural por la relación contraria, a saber, porque para ella son connaturales accidentes que para otras sustancias son sobrenaturales; o puede decirse sobrenatural porque por su sustancia participa del modo de obrar de Dios, tan propio de Él, que alcanza a Dios mismo tal como es en sí. Pero nada de esto explica cómo puede entenderse una sustancia sobrenatural. Pues por lo que se asume en la primera réplica, más bien se destruye la razón de accidente sobrenatural por su especie; ya que, si es natural para alguna sustancia creada, por eso mismo no es sobrenatural. Pues si basta con que no pueda ser connatural a muchas sustancias inferiores, todos los accidentes propios de las sustancias superiores serán sobrenaturales, porque no pueden ser connaturales a las sustancias inferiores. Lo que se dice en segundo lugar no aclara por qué esa sustancia se llamaría sobrenatural, o respecto a qué, pues la sola comparación con otras sustancias en mayor perfección no es suficiente, como consta. Y además, lo que allí se asume es imposible, como hemos mostrado.

15. Por lo tanto, para que hubiera una sustancia creada sobrenatural, debería ser una sustancia que fuera acto puro, porque sin esta perfección no podría unirse connaturalmente con Dios, tal como es en sí, en razón de objeto cognoscible. Así pues, del mismo modo que es contradictorio que una sustancia sea creada y no tenga esas imperfecciones de potencialidad y composición (de las cuales dijimos que nace el que no pueda una misma luz ser conmensurada a tal sustancia como sujeto y a Dios, tal como es en sí, como objeto), así es contradictorio que se dé una sustancia sobrenatural de ese modo. Porque sería natural para esa sustancia tener una luz conmensurada a sí misma y que la considerara como objeto más propio, y por consiguiente no podría al mismo tiempo considerar a Dios mismo según sí mismo.

similitudo. Et imprimis notari potest haec differentia, quod lumen gloriae licet sit proximum principium visionis, non tamen integrum etiam ex parte potentiae cognoscentis; indiget enim concursu intellectus et influxu animae vitalis, qui nunc est instrumentalis; unde in illa actione Deus est principale operans, ut capite sequenti dicam. At vero si esset aliquis intellectus creatus ejusdem ordinis cum lumine gloriae, vel esset substantia creata, vel facultas ab illa naturaliter manans, unde in ordine suo esset sufficiens et totale principium, et ipsa substantia esset principium principale proximum talis visionis; et ideo magis repugnat dari tale lumen connaturale creaturae, quam desuper infusum. Deinde si lumen esset connaturale substantiae creatae, illi esset maxime proportionatum, eamque haberet pro objecto maxime proprio et quasi primario, id est, in quod per se primo tenderet, quia hoc est connaturale cuilibet intellectui respectu suae substantiae, ut ex dictis et inductione constat. At vero lumen superadditum naturae, quod non est commensuratum imperfectioni subjecti et naturae in qua recipitur, sed objecto et divino intellectui cujus est singularis participatio, altioris ordinis est et ideo habet pro objecto proprio et maxime proportionato ipsam essentiam Dei secundum se. Et propterea necesse est ut tale lumen sit ultra debitum naturae creatae et non sit illi commensuratum, sed naturae increatae ad quam ordinatur.

14. **Objectio. — Responsum aliquorum. — Impugnant. — Respondetur objectioni.** — Dices: Fiat natura ipsa substantialis supernaturalis, ut simul possit lumen esse commensuratum illi objecto et utrique suo modo connaturale in suo ordine. Respondent aliqui non posse esse substantiam supernaturalem, quia non respicit subjectum cui supernaturalis esse possit sicut accidens. Sed contra, quia potest esse supernaturalis ex contraria

De donde también puede extraerse la diferencia por la función propia del accidente y de la sustancia; pues la sustancia inferior no puede participar por sí misma de lo que es propio de la superior: y tener la esencia divina como objeto visible más propio y connatural es propio de Dios, en cuanto su sustancia es su intelecto, y por eso no puede convenir a la sustancia creada por la fuerza de su virtud natural. En cambio, los accidentes están instituidos para perfeccionar las sustancias y suplir sus defectos, y por eso, mediante accidentes sobreañadidos, la sustancia inferior puede participar de algún modo de lo que es propio de la superior. Sobre todo porque en cada cosa el primer fundamento y como medida de todas las propiedades connaturales es la propia sustancia y, por tanto, se incurre en una contradicción en los mismos términos cuando se habla de "sustancia sobrenatural". En cambio, los accidentes se añaden a la sustancia; y cuando vienen de fuera, no es necesario que se conmensuren totalmente a la imperfección de aquella en la que se reciben, sino que pueden ser participaciones de una naturaleza superior y tener su perfección del objeto o de otra parte: no es, por tanto, una razón similar.

16. A la tercera. — A la tercera responde primero Santo Tomás (q. 8 *De verit.*, art. 3, ad 5): que la improporción y excelencia del objeto es causa suficiente para que no pueda ser alcanzado perfectamente por una potencia más débil. Después concedemos a Durando que en cualquier cosa creada posible interviene aquel impedimento de que no puede alcanzar a Dios sino por un medio conocido: sin embargo, la raíz de este impedimento debe tomarse de que toda criatura conoce naturalmente según el modo de su propia sustancia.

CAPÍTULO X

habitudine, scilicet quia illi sunt connaturalia accidentia quae aliis substantiis sunt supernaturalia; vel potest dici supernaturalis quia per suam substantiam participat modum operandi Dei, ita proprium illi ut attingat Deum ipsum prout in se est. Sed nihil horum explicat quomodo possit intelligi substantia supernaturalis. Nam ex eo quod assumitur in priori replica, potius destruitur ratio accidentis supernaturalis ex sua specie; nam si alicui creatae substantiae est naturale, eo ipso supernaturale non est. Nam si sufficit quod multis inferioribus substantiis non possit esse connaturale, omnia accidentia propria superiorum substantiarum erunt supernaturalia, quia inferioribus substantiis non possunt esse connaturalia. Quod vero secundo loco dicitur, non declarat cur illa substantia supernaturalis diceretur, vel respectu cujus, quia sola comparatio cum aliis substantiis in majori perfectione non satis est, ut constat. Et praeterea id quod ibi sumitur impossibile est, ut ostendius.

15. Unde ut esset substantia creata supernaturalis, deberet esse substantia quae esset purus actus, quia sine hac perfectione non posset connaturaliter uniri Deo, prout in se est, in ratione objecti cognoscibilis. Sicut ergo repugnat substantiam esse creatam et non habere eas imperfectiones potentialitatis et compositionis, ex quibus oriri diximus ut non possit idem lumen esse commensuratum tali substantiae ut subjecto et Deo, ut in se est, ut objecto: ita repugnat dari substantiam illo modo supernaturalem. Quia naturale esset illi substantiae habere lumen commensuratum sibi et ipsam respiciens ut objectum maxime proprium, et consequenter non posset simul respicere Deum ipsum secundum se. Unde etiam reddi potest differentia ex proprio munere accidentis et substantiae; nam substantia inferior non potest per

SI LA VISIÓN DE DIOS ES REALIZADA PRÓXIMAMENTE POR EL INTELECTO DEL QUE LO VE.

1. Puesto que se ha dicho que aquella visión es de tal modo sobrenatural que no puede realizarse por las fuerzas naturales del intelecto creado, es necesario exponer cómo y por qué principios se realiza en él y por él, investigación que sigue perfectamente a la anterior. Hasta ahora hemos tratado las cuestiones de si existe y qué es esa visión, y así hemos aclarado dónde reside la sustancia y esencia de dicha visión; consecuentemente hablamos del objeto primario y como formal de ella, que es la esencia divina tal como es en sí; del material hablaremos más adelante al tratar del efecto formal de esa visión; sigue, pues, que expliquemos las causas de esta visión. Y ciertamente, sobre la material, formal y final nada tenemos que decir: pues la material es el intelecto en el que se recibe la visión (si requiere alguna disposición, lo veremos luego). La formal es la misma diferencia específica o quiddidad de tal visión, y a esta se reduce también el objeto en cuanto ofrece la especie. La final no es otra que Dios mismo; es más, esa visión es el fin de todas las demás acciones buenas y su recompensa, como se enseña en la materia de la bienaventuranza. Solo queda, pues, declarar la causa eficiente. Suponemos que Dios es el autor principal de esa visión, como causa primera y universal en el orden de la gracia. Por tanto, solo debemos hablar de la causa próxima y, primero, del intelecto mismo, y después de los dones sobrenaturales o principios que lo ayudan o elevan a realizar un acto tan perfecto.

2. Primera sentencia. — Fundamento. — En la cuestión propuesta, la primera sentencia niega simplemente que el intelecto produzca la visión, sino que solo Dios la infunde: y que el intelecto ve a través de ella porque la recibe y es informado por ella. Así Escoto (en 3, dist. 14, q. 1, art. 2 y en 4, dist. 49, q. 14). Él considera consecuentemente probable que en el intelecto no se infunda por Dios nada sobrenatural previo a la visión,

ipsam participare id quod est proprium superioris: habere autem essentiam divinam pro objecto visibili maxime proprio et connaturali est proprium Dei, quatenus substantia ejus est intellectus ejus, et ideo non potest convenire substantiae creatae ex vi suae naturalis virtutis. At vero accidentia sunt instituta ad perficiendas substantias et supplendum defectus earum, et ideo per accidentia superaddita participare potest inferior substantia aliquo modo id quod est proprium superioris. Eo vel maxime quod in unaquaque re primum fundamentum et quasi mensura omnium proprietatum connaturalium est propria substantia, et ideo in ipsis terminis involvitur repugnantia cum dicitur substantia supernaturalis. At vero accidentia adduntur substantiae; et quando ab extrinseco veniunt, non est necesse ut omnino commensurentur imperfectioni ejus in qua recipiuntur; sed possunt esse participationes altioris naturae et ex objecto vel aliunde habere perfectionem suam: non est igitur similis ratio.

16.Ad tertiam. — Ad tertiam respondet primo divus Thomas quaest. 8 *De verit.*, art. 3, ad 5: improportionem et excellentiam objecti esse sufficientem causam ut a potentia debiliori perfecte attingi non possit. Deinde concedimus Durando in qualibet re creata possibili intervenire illud impedimentum, quod non potest attingere Deum nisi per medium cognitum: tamen radix hujus impedimenti sumenda est ex eo quod omnis creatura cognoscit naturaliter juxta modum substantiae suae.

CAPUT X.

UTRUM VISIO DEI PROXIME FIAT AB INTELLECTU VIDENTIS IPSUM.

porque el intelecto es por sí mismo capaz de la visión al modo de potencia receptiva: y no puede ser dispuesto o hecho más hábil para esto por alguna calidad sobrenatural, de lo cual hablaremos en el capítulo doce. Así también Ockham (en 4, q. 12, art. 3, ad 2, y lo mismo había dicho en 1, dist. 1, q. 2); y en casi nada discrepa Durando (en 3, dist. 14, q. 1, num. 9 y en 4, dist. 46, q. 2); Ricardo (3, dist. 14, art. 2, q. 3 y 4, dist. 49, art. 3, q. 5). Se inclina Paludano (en 4, dist. 44, q. 7, num. 59 y más claramente dist. 49, q. 14, num. 13). El fundamento principal de estos autores parece ser que esa visión es tan sobrenatural según toda su sustancia que de ningún modo parece poder ser realizada por una potencia natural. Razón que confirma Paludano: porque esa visión se realiza por creación, y ninguna potencia creada puede ser principio de creación, ni principal ni instrumental.

3. Fundamento que puede tener mucha fuerza según la opinión que afirma que ninguna criatura o potencia puede ser elevada por Dios para obrar más allá de sus fuerzas naturales por modo de instrumento. Por ello Capreolo (en 4, dist. 49, q. 4, art. 3), ante los argumentos de Escoto y Aureolo contra la segunda conclusión, aunque sostiene que el intelecto realiza esa visión en cuanto a su sustancia, indica sin embargo que su modo sobrenatural es realizado solo por Dios. Pues dice así: *"Aunque aquella visión, en cuanto es cierto conocimiento, sea realizada por el intelecto, sin embargo, en cuanto es visión beatífica, es realizada solo por Dios que premia; pues esta es la diferencia entre el mérito y el premio: que el mérito es del que merece, pero el premio se recibe sin merecerlo de otro que lo da"*. Se confirma en segundo lugar, porque de otro modo el hombre se beatificaría a sí mismo. Se confirma en tercer lugar, porque de otro modo estaría en poder del hombre realizar o suspender esa visión a su voluntad, ya que lo que el hombre realiza depende de su voluntad.

1.Quoniam dictum est visionem illam ita esse supernaturalem ut non possit per naturales vires intellectus creati fieri, necessarium est exponere quomodo et per quae principia in illo et ab illo fiat, quae inquisitio optime praecedentem consequitur. Hactenus enim tractavimus quaestiones an sit et quid illa visio, et ita substantiam ac essentiam illius visionis declaravimus ubi sit; consequenter diximus de primario et quasi formali objecto ejus quod est divina essentia prout est in se; de materiali vero dicemus infra tractando de formali effectu illius visionis; sequitur ergo ut causas hujus visionis explicemus. Et quidem de materiali, formali et finali nihil est quod dicamus: nam materialis est intellectus in quo recipitur visio; an vero aliquam dispositionem requirat, infra videbimus. Formalis est ipsa specifica differentia seu quidditas talis visionis, et ad hanc etiam reducitur objectum ut speciem praebet. Finalis non est alia quam ipsemet Deus; imo illa visio finis omnium aliarum bonarum actionum et earum merces est, ut in materia de beatitudine traditur. Sola ergo efficiens causa superest declaranda. Supponimus autem Deum esse principalem auctorem illius visionis, ut prima et universalis causa est in ordine gratiae. Igitur solum dicendum nobis est de causa proxima et primo, de intellectu ipso, deinde de donis supernaturalibus vel principiis juvantibus vel elevantibus ipsum ad actum adeo perfectum eliciendum.

2.Prima sententia. — Fundamentum. — In proposita ergo quaestione prima sententia simpliciter negat intellectum efficere visionem, sed solum Deum illam infundere: intellectum autem per illam videre, quia illam recipit illaque informatur. Sic Scotus in 3, dist. 14, quaest. 1, art. 2 et in 4, distinct. 49, quaest. 14. Qui consequenter existimat probabile in intellectu nihil supernaturale praemium visioni infundi a Deo, quia intellectus se ipso

4. Segunda opinión. — Fundamento. — La segunda opinión enseña que esa visión es realizada por el intelecto; sin embargo, no atribuye esta eficiencia al intelecto sino por denominación de una forma sobreañadida al intelecto mismo, a la cual atribuye toda esa actividad, a saber, a la luz de la gloria, de la cual se dice que es el principio total próximo o formal de la realización de la visión sin el influjo inmediato y por sí mismo del intelecto, al modo en que se dice que el agua caliente calienta activamente por denominación del calor recibido en ella, en cuanto este es el principio total formal y próximo de esa acción. Esta sentencia la indica Capreolo antes citado, especialmente ante el primer argumento de Durando contra la segunda conclusión; más expresamente Soto (en 4, dist. 49, q. 2, art. 4) dice que la luz es toda la razón de obrar esa visión, y después, respondiendo a Durando, dice que el intelecto y la luz no se comparan respecto a la visión como agentes parciales, y luego utiliza aquel ejemplo del agua caliente. Y esto parecen seguir muchos de los tomistas modernos. El fundamento de esta opinión fue en parte el mismo que el de la anterior; pues, dado que esa visión es totalmente sobrenatural, es necesario que todo su principio próximo sea sobrenatural, y en esto coincide con la sentencia precedente. Difiere, sin embargo, en que sostiene que este principio es intrínseco e infundido en la potencia, porque ese acto es vital. Puede confirmarse: porque si el intelecto realiza ese acto, o bien actúa como principio propio y principal (y esto no puede decirse, tanto porque de lo contrario la luz de la gloria sería superflua, como porque ninguna potencia natural tiene virtud propia para realizar un acto sobrenatural); o bien actúa como instrumento de la virtud divina, y esto también parece no poder decirse, tanto porque el acto vital debe provenir de un principio intrínseco vital principal, no instrumental (pues el concurso de un instrumento puede ser común a las cosas inanimadas); como también porque la luz de la gloria sería superflua, ya que los instrumentos divinos no

necesitan de una cualidad previa para ser elevados a acciones sobrenaturales.

5. Primera conclusión. — Debe decirse primero que el bienaventurado realiza la visión beatífica por medio de su intelecto. Esta es la sentencia común y la más recibida en la escuela de Santo Tomás; pues aunque Santo Tomás en ninguna parte dispute de esto *ex professo*, sin embargo, dondequiera que trata de la visión beatífica o de otros actos vitales, incluso sobrenaturales, la supone como cierta, como consta en la 1ª parte, q. 12, y en la 1-2, q. 3, art. 2, 3 y 4; en este sentido enseñó que la bienaventuranza consiste en la operación. Lo mismo consta en la 2-2, q. 23, art. 2, donde dice sobre el acto de la caridad que no proviene de tal modo del Espíritu Santo que la mente humana no sea principio de él. Y en ambos casos hay la misma razón. Lo mismo piensan Cayetano y otros expositores modernos. Ni Capreolo ni Paludano contradicen esto del todo, aunque tengan dudas. Y lo mismo sucede casi con Ricardo y Escoto. Es más, Escoto lo insinúa más claramente en la 4, dist. 50. Ricardo, por su parte, en la citada cuestión 2, considera necesario que el hombre sea ayudado por la luz del intelecto agente para ver a Dios, lo cual no puede entenderse del intelecto en cuanto productor de la especie inteligible; por tanto, debe entenderse de la luz del intelecto en cuanto puede realizar la intelección. El único o principal fundamento es que es propio de la naturaleza del acto vital el proceder efectivamente de un principio intrínseco vital; tal principio radical o principal es el alma, y el próximo es la potencia de la misma alma proporcionada a tal acto, cual es el intelecto respecto de la visión. Lo asumido consta por inducción en todos los actos de la vida, y tiene su fundamento en la propia razón de la vida: pues en esto se distingue primero lo viviente de lo no viviente: en que tiene en sí un principio propio e intrínseco de su acto, en cuyo uso y ejercicio consiste la última perfección de lo viviente. Y por ello dicen los principales teólogos y filósofos que la bienaventuranza, que debe ser la última

est capax visionis per modum potentiae receptivae: neque ad hoc potest disponi aut habilior reddi per aliquam supernaturalem qualitatem, de quo dicemus capitulo duodecimo. Sic etiam Ockham in 4, qu. 12, articul. 3, ad 2, et idem dixerat in 1, distinct. 1, quaestion. 2; et nihil fere discrepat Durandus in 3, dist. 14, quaest. 1, num. 9 et in 4, dist. 46, quaest. 2; Richardus 3, dist. 14, art. 2, quaest. 3 et 4, dist. 49, art. 3, quaest. 5. Inclinat Paludanus in 4, distinct. 44, quaest. 7, num. 59 et clarius dist. 49, quaest. 14, num. 13. Fundamentum horum auctorum praecipuum esse videtur quia illa visio est adeo supernaturalis secundum totam substantiam suam, ut nullo modo fieri posse videatur a potentia naturali. Quam rationem confirmat Paludanus: quia illa visio fit per creationem, nulla autem potentia creata potest esse principium creandi, neque principale neque instrumentale.

3.Quod fundamentum maxime potest habere vires juxta opinionem asserentem nullam creaturam vel potentiam posse a Deo elevari ad agendum ultra naturales vires suas per modum instrumenti. Unde Capreolus in 4, dist. 49, quaest. 4, art. 3, ad argumenta Scoti et Aureoli contra secundam conclusionem, quamvis teneat intellectum facere illam visionem quoad substantiam, significat tamen modum supernaturalem ejus fieri a solo Deo. Sic enim inquit: Quamvis illa visio, ut est cognitio quaedam, fiat ab intellectu, tamen ut est visio beatifica, fit a solo Deo praemiante; haec enim est differentia inter meritum et praemium, quod meritum est a merente, praemium vero recipitur ab immerente ab alio donante. Confirmatur secundo, quia alias homo se ipsum beatificaret. Confirmatur tertio, quia alias esset in potestate hominis visionem illam vel efficere vel suspendere prout vellet, quia quod homo efficit pendet a voluntate ejus.

perfección, consiste en la operación realizada por el mismo bienaventurado. Asimismo, por esta causa, en la Sagrada Escritura tal visión se llama "vida", porque en verdad consiste en un acto de vida propio y perfecto.

6. Duda. — Resolución. — Sobre esto suele preguntarse si esto es intrínseco al acto de vida, de modo que sea contradictorio, incluso por potencia absoluta, que exista tal acto sin el concurso de la potencia vital. Pero esta cuestión es común no solo a la visión beatífica, sino también a todos los actos de vida; y para este punto no es simplemente necesaria, porque nos basta (lo cual ningún filósofo puede negar) que este sea el modo connatural y, por tanto, debido al acto vital por su propia naturaleza, como muestra la razón dada y se deduce de Aristóteles en el lib. 2 *De Anima*, y 9 de la *Metafísica*, texto 5. Allí enseña especialmente sobre la intelección que es por su naturaleza un acto inmanente y, por consiguiente, postula proceder de aquel principio en el que se recibe. Por lo cual, aunque por potencia absoluta no fuera contradictorio que Dios supliera aquel concurso de la potencia realizando tal acto sin ella, no debería afirmarse que sucede así en la visión beatífica, porque debe creerse que esa visión se realiza del modo más connatural y debido por la naturaleza de la cosa al acto vital. Especialmente siendo certísimo que esto no repugna a aquella visión por el hecho de ser sobrenatural, como consta del acto de caridad y similares, según la doctrina del Concilio de Trento (ses. 6, cap. 5 y can. 4), por cuyo lugar algunos consideran que esta sentencia es tan cierta que la contraria es errónea o algo similar. Y ciertamente, negar que pueda suceder que el acto de la visión sea efectivamente realizado por el bienaventurado, como el acto de la caridad es efectivamente realizado por el hombre, me parece muy falso y muy contrario a los principios de la fe. Que de hecho sea así no es tan cierto, tanto porque es más conforme a aquella doctrina del Concilio de Trento, como también porque no hay contradicción alguna, como veremos en la solución de los

4.Secunda opinio. — Fundamentum. — Secunda opinio docet illam visionem fieri ab intellectu; tamen non tribuit hanc efficientiam intellectui nisi per denominationem a forma superaddita ipsi intellectui, cui totam illam activitatem tribuit, scilicet lumini gloriae, quod dicitur esse totum principium proximum seu formale eliciendi visionem sine influxu intellectus immediato ac per se ipsum, sicut aqua calida dicitur active calefacere per denominationem a calore in se recepto, quatenus est totum principium formale et proximum illius actionis. Hanc sententiam indicat Capreolus supra citatus, praesertim ad primum Durandi contra secundam conclusionem; expressius Sotus in 4, distinct. 49, quaestio 2, articul. 4, dicit lumen esse totam rationem agendi illam visionem, et postea respondendo ad Durandum dicit intellectum et lumen non comparari ad visionem ut agentia partialia, et postea utitur exemplo illo... aquae calidae. Et hoc videntur sequi multi ex modernis Thomistis. Fundamentum hujus opinionis fuit ex parte idem quod praecedentis; nam quia illa visio est omnino supernaturalis, oportet ut totum principium proximum ejus sit supernaturale, et in hoc convenit cum praecedenti sententia. Differt tamen, quia vult hoc principium esse intrinsecum et infusum potentiae, quia ille actus est vitalis. Confirmari potest: quia si intellectus efficit illum actum, vel agit ut principium proprium et principale: et hoc dici non potest, tum quia alias esset superfluum lumen gloriae, tum etiam quia nulla potentia naturalis habet virtutem propriam ad efficiendum supernaturalem actum; vel agit ut instrumentum divinae virtutis, et hoc etiam videtur dici non posse, tum quia actus vitalis esse debet a principio intrinseco vitali principali, non instrumentali: nam concursus instrumenti communis esse potest

rebus inanimatis; tum etiam quia superfluum esset lumen gloriae: nam instrumenta divina non indigent praevia qualitate ut eleventur ad supernaturales actiones.

5.Prima conclusio. — Dicendum primo, beatum efficere per suum intellectum visionem beatam. Haec est communis sententia et in schola D. Thomae receptissima: nam licet D. Thomas nullibi ex professo de hac re disputet, tamen ubicumque agit de visione beata aut de aliis actibus vitalibus, etiam supernaturalibus, eam ut certam supponit, ut constat ex 1 part., quaest. 12, et in 1-2, quaest. 3, art. 2, 3 et 4; in hoc sensu docuit beatitudinem consistere in operatione. Idem constat ex 2-2, quaest. 23, art. 2, ubi de actu charitatis ait non ita esse ab Spiritu Sancto quin humana mens sit principium ejus. Est autem utrobique eadem ratio. Idem sentiunt Cajetanus et alii moderni expositores. Nec Capreolus et Paludanus omnino contradicunt, licet dubii sint. Idemque fere est de Richardo et Scoto. Imo Scotus in 4, dist. 50, eam clarius insinuat. Richardus vero d. quaest. 2, necessarium putat hominem juvari lumine intellectus agentis ad videndum Deum, quod non potest intelligi de intellectu ut est productivus speciei intelligibilis: oportet ergo ut intelligatur de lumine intellectus ut potest efficere intellectionem. Fundamentum unicum vel praecipuum est, quia de ratione actus vitalis est ut effective procedat a principio intrinseco vitali; hujusmodi autem principium radicale seu principale est anima, proximum autem potentia ipsius animae tali actui proportionata, qualis est intellectus respectu visionis. Assumptum constat inductione in omnibus actibus vitae, et fundamentum habet in propria ratione vitae: nam in hoc primo distinguitur vivens a non vivente, quod habet in se proprium et intrinsecum principium sui actus, in cujus usu et exercitio consistit ultima

argumentos. Y porque difícilmente puede mostrarse la necesidad de la luz de la gloria si el intelecto nada hace al ver.

7. Añado finalmente que es muy probable que implique contradicción el que se realice un acto que de suyo y por su naturaleza es un acto vital sin el concurso y la eficiencia del principio vital. Lo cual puede afirmarse de uno de dos modos. Primero, sosteniendo que tal acto postula esencialmente la dependencia de tal principio y, por tanto, no puede realizarse sin ella, lo cual sin embargo es difícil de persuadir o probar (sobre lo cual pueden verse lo dicho en la *Metafísica*, disp. 48, sect. 2, n. 9 y ss.). Segundo, diciendo que, aunque tal acto pueda tal vez ser realizado y conservado por Dios en su entidad sin el concurso activo de la causa segunda, porque Dios contiene eminentemente toda eficiencia, sin embargo, no puede suceder que tal acto ejerza la función propia de acto vital (esto es, que constituya al que conoce, al que ama, o algo similar) sin el concurso de aquel en quien tal efecto se ejerce. Porque en realidad no puede entenderse que alguien conozca en acto sin que se comporte como viviente en acto, ni tampoco puede entenderse que alguien se comporte como viviente en acto solo recibiendo y nada realizando. Por lo cual, aunque el efecto de tal acto se consume informando, sin embargo, tal información por su naturaleza parece tener una subordinación esencial del principio con la eficiencia del mismo que debe informar, y esto es que el acto sea por su naturaleza inmanente.

8. Segunda conclusión. — Digo segundo que el intelecto del bienaventurado concurre efectivamente a la visión por su propia entidad, y no solo por la luz u otra forma sobreañadida a él. Esta conclusión me es tan cierta como la precedente, pues todas las pruebas allí aducidas proceden aquí del mismo modo. Porque el acto vital, al menos por su naturaleza, no puede realizarse sin el influjo efectivo de la potencia vital y del principio: si el intelecto

perfectio viventis. Et ideo dicunt theologi praecipui et philosophi beatitudinem, quae esse debet ultima perfectio, consistere in operatione elicita ab ipso beato. Item ob hanc causam in sacra Scriptura talis visio vocatur vita, quia re vera consistit in proprio ac perfecto actu vitae.

6.Dubium. — Resolutio. — Circa hoc autem inquiri solet, an hoc sit intrinsecum actui vitae, ut repugnet etiam de potentia absoluta esse talem actum sine concursu potentiae vitalis. Sed haec quaestio communis est non tantum visioni beatae, sed etiam omnibus actibus vitae; et ad hunc locum non est simpliciter necessaria, quia nobis satis est (quod a nullo philosopho negari potest) hunc esse modum connaturalem, atque adeo debitum actui vitali ex natura sua, ut ostendit ratio facta et colligitur ex Aristotele in lib. 2 de Anima, et 9 Metaphysicae, text. 5. Ubi de intellectione specialiter docet natura sua esse actum immanentem et consequenter postulare ut ab eo principio procedat in quo recipitur. Quocirca quamvis de potentia absoluta non repugnaret Deum supplere illum concursum potentiae sine illa efficiendo talem actum: nihilominus asserendum non esset ita fieri in visione beata, quia credendum est illam visionem fieri modo maxime connaturali et ex natura rei debito actui vitali. Praesertim cum sit certissimum hoc non repugnare illi visioni, eo quod supernaturalis sit, ut constat de actu charitatis et similibus, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5, et can. 4, propter quem locum aliqui censent hanc sententiam esse ita certam, ut contraria sit vel erronea, vel aliquid simile. Et quidem negare fieri posse ut actus visionis sit effective a beato, sicut actus charitatis est effective ab homine, videtur mihi valde falsum multumque repugnans principiis fidei. Quod vero de facto ita sit, non est adeo certum, tum quia est magis consentaneum illi doctrinae Concilii Tridentini, tum etiam quia nulla est

no influyera inmediatamente en la visión, se comportaría solo materialmente respecto de ella y respecto del principio eficiente de la visión (a saber, respecto de la luz, sustentándola). Como se comporta el agua caliente respecto del calor, que es el principio de calentar, o como se comporta el cuerpo respecto de la acción de la vida que procede del alma: pero esto no basta para la acción vital. Ni importa que esa denominación de "actuar" se atribuya al compuesto, al sujeto o al intelecto por razón de la forma inherente, porque esa es en realidad como una denominación intrínseca y no es el propio influjo efectivo por la atención vital, la cual es necesaria para la acción de la vida, especialmente para el acto de conocer y amar. Como en el acto de la voluntad se entiende más evidentemente que el hombre no puede amar a menos que influya inmediatamente a través de su voluntad en su amor y como que se determine y se mueva hacia la cosa amada; y por ello no puede ese acto provenir del solo hábito como de principio de actuar: y la razón es la misma para la visión.

9. Pero dicen algunos que la luz no es solo un hábito, sino que es una potencia en el orden del entender, y por tanto es como un cierto intelecto sobrenatural infundido en el alma, por el cual puede realizar inmediatamente de modo vital la intelección sobrenatural, al igual que por el intelecto natural realiza los actos naturales. ¿Qué impide, pues, que se infunda en el alma una potencia sobrenatural, así como se dice que se infunden los hábitos como potencias sobrenaturales? Pero esta respuesta es nueva e inaudita antes de este tiempo. Y primero, según ella se seguiría que la luz no se infunde en el intelecto, sino inmediatamente en la misma esencia del alma, porque si esa luz es una potencia intelectiva íntegra, no hay razón para que sea

repugnantia, ut videbimus in solutione argumentorum. Et quia vix potest necessitas luminis gloriae ostendi, si intellectus nihil agit videndo.

7.Addo denique valde probabile esse implicare contradictionem fieri actum qui de se et natura sua est actus vitalis sine concursu et efficientia principii vitalis. Quod altero e duobus modis affirmari potest. Primo afferendo talem actum essentialiter postulare dependentiam a tali principio et ideo sine illa fieri non posse, quod tamen difficile suaderi aut probari potest, de quo videri possunt dicta in Metaphysicae disp. 48, sect. 2, n. 9 et seqq. Secundo dicendo: quamvis hujusmodi actus possit fortasse fieri et conservari a Deo in entitate sua absque activo concursu causae secundae, quia Deus eminenter continet omnem efficientiam: fieri tamen non posse ut talis actus exerceat proprium munus actus vitalis, id est constituat cognoscentem, amantem, vel aliquid simile, sine concursu ejus in quo talis effectus exercetur. Quia re vera intelligi non potest quod aliquis actu cognoscat quin se gerat ut actu vivens, neque etiam intelligi potest quod aliquis se gerat ut actu vivens tantum recipiendo et nihil efficiendo. Unde quamvis effectus hujusmodi actus consummetur informando, tamen hujusmodi informatio natura sua videtur habere essentialem principii subordinationem cum efficientia ejusdem quod informare debet, et hoc est actum natura sua esse immanentem.

8.Secunda conclusio. — Dico secundo, intellectum beati effective concurrere ad visionem per suam entitatem, et non tantum per lumen vel formam aliam sibi superadditam. Haec conclusio mihi est tam certa sicut praecedens, nam omnes probationes ibi adductae eodem modo hic procedunt. Quia non potest vitalis actus saltem ex natura

inherente a alguna potencia, sino inmediatamente a la sustancia del alma; tanto porque una potencia no se recibe en otra, como también porque si la luz es una potencia íntegra de actuar, será también una potencia íntegra de recibir ese acto inmanente; por tanto, nada aporta el intelecto natural en orden a ese acto y, por tanto, no hay razón para que se reciba en él. De donde, ulteriormente, habría que decir consecuentemente que la caridad no está en la voluntad, sino que es también como una voluntad sobrenatural, sobreañadida inmediatamente a la sustancia del alma para que por ella quiera sobrenaturalmente. Pero el consecuente es muy absurdo; de lo contrario, el hombre no se beatificaría según el intelecto y la voluntad. Asimismo, el hombre no ejercería un acto de vida en esa visión, porque la visión sería inherente a la luz y por ella estaría en el alma como en una piedra. Porque el alma misma no influiría en ese acto, lo cual sería necesario para que pudiera decirse que vive por ese acto. Máxime porque es muy probable (como dije en la disputa 18 de la *Metafísica*, sección 5) que sea necesario que en todos los actos de la vida el alma misma influya inmediatamente en el acto, no solo sustentando la potencia como materialmente, sino actuando efectivamente. Por tanto, también en estos actos sobrenaturales es necesario que el alma misma tenga inmediatamente un influjo actual por sí misma, y por la misma razón puede influir en acto por medio de su potencia connatural elevada por el auxilio o virtud sobrenatural. Por lo cual, ni puede hacerse ni entenderse que una potencia

sua fieri sine influxu effectivo potentiae vitalis et principii: si autem intellectus non influeret immediate in visionem, tantum materialiter se haberet respectu illius et respectu principii efficientis visionem, scilicet respectu luminis sustentando illud. Sicut se habet aqua calida respectu caloris qui est principium calefaciendi, vel sicut se habet corpus respectu actionis vitae procedentis ab anima: hoc autem non satis est ad actionem vitalem. Nec refert quod illa denominatio agendi tribuatur composito, seu subjecto aut intellectui ratione formae inhaerentis, quia illa re vera est quasi intrinseca denominatio et non est proprius influxus effectivus per attentionem vitalem, quae necessaria est ad actionem vitae, praesertim ad actum cognoscendi et amandi. Sicut in actu voluntatis evidentius intelligitur quod non potest homo amare nisi immediate per suam voluntatem influat in suum amorem et quasi se determinet et se moveat in rem amatam, et ideo non potest ille actus esse a solo habitu tanquam a principio agendi: eadem autem est ratio de visione.

9.Sed dicunt aliqui, lumen non solum esse habitum, sed esse potentiam in ordine intelligendi, atque adeo esse quasi quemdam intellectum supernaturalem animae infusum, per quem immediate potest elicere vitali modo intellectionem supernaturalem, sicut per naturalem intellectum efficit naturales actus. Quid enim repugnat infundi animae supernaturalem potentiam, sicut dicuntur infundi potentiae supernaturales habitus? Sed haec responsio nova est, et ante hoc tempus inaudita. Et primo juxta illam sequeretur lumen non infundi intellectui, sed immediate ipsi essentiae animae, quia si illud lumen est integra potentia intellectiva, non est cur inhaereat in aliqua potentia, sed immediate in animae substantia, tum quia una potentia non recipitur in alia; tum etiam quia si lumen est

como radical y primera para el acto de la vida (de la cual se considera que procede el acto según la razón de intelección o volición) venga del exterior y no esté íntimamente conjuntada y sea connatural al alma. Es más (como anoté en el libro noveno de la *Metafísica*, capítulo segundo), en esto consiste la razón de la potencia vital: que sea una potencia que emane intrínsecamente del alma en cuanto es alma y, por consiguiente, esté intrínsecamente ordenada a realizar sus propios actos, en los cuales consiste la perfección del viviente. No puede hacerse, pues, que al alma se le infundan potencias sobrenaturales simplemente, que sean los principios totales próximos del entender y del amar, aunque en las potencias puedan infundirse hábitos que las ayuden y eleven, no solo para obrar mejor, sino incluso para obrar simplemente, como se aclarará más ampliamente en el capítulo doce al tratar sobre la luz de la gloria.

10. Fundamentos de la primera sentencia. — A los fundamentos de la primera sentencia es fácil responder por lo dicho. Pues es falso que tal visión se realice por creación: ya que no se realiza sino por educción de la potencia obedencial del intelecto, del cual depende en su hacerse y en su ser, como de sujeto y principio. Ni importa que sea sobrenatural, pues también los actos de la caridad y de la fe son sobrenaturales en cuanto a su sustancia; y el hecho de que la visión sea más perfecta importa poco, porque todos estos actos están constituidos en el mismo orden y, aunque

integra potentia agendi, erit etiam integra potentia recipiendi illum actum immanentem; ergo nihil confert intellectus naturalis in ordine ad illum actum, ergo non est cur in illo recipiatur. Unde ulterius consequenter dicendum est charitatem non esse in voluntate, sed etiam esse veluti voluntatem quamdam supernaturalem substantiae animae immediate superadditam, ut per eam supernaturaliter velit. Consequens autem valde absurdum est; alias non beatificaretur homo secundum intellectum et voluntatem. Item non exerceret homo actum vitae in illa visione, quia visio lumini inhaereret et per illud esset in anima tanquam in lapide. Quia anima ipsa in illum actum non influeret, quod necessarium esset ut posset dici vivere per illum actum. Maxime quia valde probabile est (ut dixi disputat. 18 Metaphysicae, section. 5) necessarium esse ut in omnibus actibus vitae anima ipsa immediate actui influat, non tantum sustentando potentiam quasi materialiter, sed actu efficiendo. Ergo etiam in his actibus supernaturalibus necesse est ut anima ipsa habeat immediate actualem influxum per se ipsam, et eadem ratione potest actu influere per potentiam sibi connaturalem elevatam per auxilium seu virtutem supernaturalem. Quocirca nec fieri nec intelligi potentiam quasi radicalem et primam ad actum vitae, a qua censetur actus procedere secundum rationem intellectionis aut volitionis, venire ab extrinseco et non esse intime conjunctam et connaturalem animae. Imo (ut in libro nono Metaphysicae capite secundo adnotavi) in hoc consistit ratio potentiae vitalis, quod sit potentia intrinsece manans ab anima, ut anima est, et consequenter intrinsece ordinata ad efficiendos proprios actus, in quibus perfectio viventis consistit. Non ergo fieri potest, ut animo infundantur supernaturales potentiae simpliciter, quae sint totalia principia proxima

difieran según una mayor o menor perfección, esto puede suplirse por un auxilio mayor o menor.

11. A la primera confirmación. — A la primera confirmación se responde que aquella visión es el máximo don de Dios y, por tanto, es el máximo premio. Asimismo, los principios principales para esa visión provienen de Dios, como de quien premia. Sin embargo, no es de la esencia del premio que de ningún modo provenga eficientemente de aquel a quien se le da, sino que basta que provenga principalmente de aquel por quien se da. Es más, si el premio es perfecto y consiste en un acto de vida, es propio de su naturaleza que sea realizado por aquel mismo a quien se le da, y esto pertenece a la perfección del premio; pues esto mismo, a saber, ser elevado a realizar un acto tan perfecto, es parte del premio.

12. A la segunda confirmación. — A la segunda confirmación, algunos temen conceder la expresión: *"el hombre se beatifica a sí mismo"*, porque parece significar que el hombre es para sí causa suficiente y principal de su propia beatitud, sentido en el cual, sin duda, la expresión es falsa. Pero ese sentido no es necesario, porque para que sea verdadera la expresión *"el hombre se beatifica a sí mismo"*, basta con que el hombre realice en sí la forma por la cual es bienaventurado, ya que en rigor esas palabras no significan otra cosa. También porque el hombre se constituye en el acto segundo y último; por tanto, si en ese acto consiste la beatitud, puede decirse que se beatifica del mismo modo. Finalmente, la Sagrada Escritura habla así: *"el hombre se vivifica a sí*

intelligendi et amandi, quamvis in potentiis possint infundi habitus adjuvantes et elevantes ipsas potentias, non tantum ad melius agendum, sed etiam ad agendum simpliciter, ut capite duodecimo, agendo de lumine gloriae magis declarabitur.

10.Ad fundamenta primae sententiae. — Ad fundamenta primae sententiae facile est ex dictis respondere. Falsum est enim hujusmodi visionem fieri per creationem: quia non fit nisi per eductionem de potentia obedientiali intellectus, a quo pendet in fieri et in esse, tanquam a subjecto et principio. Nec refert quod supernaturalis sit, nam etiam actus charitatis et fidei sunt supernaturales quoad substantiam: quod autem visio sit perfectior, parum refert, quia omnes hi actus sunt in eodem ordine constituti et licet differant secundum majorem vel minorem perfectionem, hoc per majus aut minus auxilium suppleri potest.

11.Ad primam confirmationem. — Ad primam confirmationem respondetur illam visionem esse maximum donum Dei et ideo esse maximum praemium. Item principia praecipua ad illam visionem sunt a Deo, ut a praemiante. Non est autem de ratione praemii quod nullo modo sit efficienter ab eo cui datur, sed satis est quod praecipue sit ab eo a quo datur. Imo si praemium sit perfectum et consistat in actu vitae, de ratione illius est quod fiat ab ipsomet cui datur, et hoc spectat ad perfectionem praemii, nam hoc ipsum, scilicet elevari ad tam perfectum actum efficiendum, pars est praemii.

12.Ad secundam confirmationem. — Ad secundam vero confirmationem quidam formidant concedere illam locutionem: Homo beatificat se, quia significare videtur hominem sibi esse sufficientem et praecipuam causam beatitudinis suae: in quo sensu sine dubio est falsa

mismo" y *"el hombre se santifica a sí mismo"*, porque de algún modo concurre efectivamente a su propia santificación, aunque no sea causa suficiente ni principal de ella. Es más, en la santificación no realiza inmediatamente la forma por la cual formalmente se santifica, sino solo la disposición para ella; aquí, en cambio, realiza inmediatamente la forma por la cual formalmente se beatifica. Concedo, pues, que con el auxilio divino y el concurso especial, el hombre se beatifica a sí mismo, no formalmente ni objetivamente, sino efectiva y menos principalmente.

13. La distinción de Capreolo es rechazada. — A la tercera confirmación: finalmente, no es inteligible la distinción de Capreolo de que el hombre realiza esa visión en cuanto es conocimiento, pero no en cuanto es beatitud; porque, o bien entiende que la visión es realizada por el intelecto según la razón genérica de intelección y no según la específica de tal visión (lo cual es improbable, tanto porque la eficiencia alcanza a la cosa en lo singular y tal como es en la realidad, y no según una razón genérica o abstraída por el intelecto; como también porque ese acto, incluso como visión, es vital, y de él como tal proceden todas las cosas dichas); o bien, en la visión misma en cuanto es visión, distingue la razón de visión y la de beatitud. Pero esta no puede ser una distinción física, ni respecto a la eficiencia, porque esa visión no posee el ser beatitud formal por algún modo sobreañadido, sino por la fuerza de su sustancia y entidad, en

locutio. At ille sensus haud necessarius est, quia, ut vera sit illa locutio: Homo beatificat se, sufficit quod homo efficiat in se formam per quam est beatus, quia in rigore illa verba nihil aliud significant. Item quia homo se constituit in actu secundo et ultimo, ergo si in illo actu consistit beatitudinis, eodem modo beatificari potest. Denique Scriptura sacra sic loquitur: Homo vivificat se et homo se sanctificat, quia aliquo modo concurrit effective a suam sanctificationem, quamvis neque sufficiens causa sit suae sanctificationis, nec praecipua. Imo in sanctificatione non efficit immediate formam per quam formaliter sanctificatur, sed solum dispositionem ad illam; hic autem immediate efficit formam per quam formaliter beatificatur. Concedo ergo cum divino auxilio et speciali concursu hominem beatificare se non formaliter, neque objective, sed effective et minus principaliter.

13.. Distinctio Capreoli rejicitur. — Ad tertiam confirmationem. — Tandem inintelligibilis est distinctio Capreoli, quod homo efficit illam visionem ut cognitio est, non vero ut beatitudo est; quia vel intelligit visionem fieri ab intellectu secundum genericam rationem intellectionis et non secundum specificam talis 7visionis. Et hoc improbabile est: tum quia efficientia attingit rem in singulari et prout est in re, et non secundum rationem genericam seu abstractam per intellectum; tum etiam quia ille actus, etiam ut visio, vitalis est et de illo ut sic procedunt omnia dicta. Vel in ipsa visione, ut visio est, distinguit rationem visionis et beatitudinis: et haec non potest esse distinctio physica, nec in ordine ad efficientiam, quia illa visio non habet quod sit beatitudo formalis ex modo aliquo superaddito, sed ex vi suae substantiae et entitatis, quatenus visio Dei est. Unde si homo facit visionem, facit se videntem Deum, quia non facit illam separatam, sed informantem. Si autem facit se

cuanto es visión de Dios. Por lo cual, si el hombre realiza la visión, se hace a sí mismo vidente de Dios, porque no realiza la visión separada, sino informante. Y si se hace a sí mismo vidente de Dios, se hace a sí mismo bienaventurado del modo explicado. A la tercera confirmación se le niega la consecuencia, porque aunque la visión sea efectivamente del bienaventurado, puede ser necesaria e independiente de la voluntad del mismo, como se dirá más abajo.

14. Al fundamento de la segunda sentencia. — El fundamento de la segunda sentencia ya está solucionado. La confirmación, por su parte, pide resolver la duda de si el intelecto del bienaventurado concurre a la visión por virtud natural o obedencial, y si concurre como principio "por el cual" principal en su orden, o como instrumento de Dios o de la luz. Pero esta es una cuestión general para todos los actos sobrenaturales en cuanto a su sustancia; por tanto, pertenece directamente a la materia de la gracia y ha sido tratada por nosotros con bastante difusión en el tomo 1, parte 3, disp. 31, sect. 6, en la solución al cuarto argumento de la última edición de Salamanca, la cual no considero necesario repetir aquí. A mí, por tanto, siempre me parece más probable que el intelecto es elevado entonces a obrar por la potencia obedencial, como instrumento de Dios. Y así ha hablado en la presente materia Paludano (en 4, dist. 49, q. 1, num. 42) y Medina (en 1-2, q. 3, art. 2, dub. 1, ad 7). Y la razón brevemente es porque la naturaleza, en cuanto naturaleza, no da una fuerza

videntem Deum, facit se beatum modo explicato. Ad tertiam confirmationem negatur sequela, quia licet visio sit effective a beato, potest esse necesaria et independens a voluntate beati, ut dicetur inferius.

14. Ad fundamentum secundae sententiae. — Fundamentum secundae sententiae solutum jam est. Confirmatio vero petit dubium an intellectus beati concurrat ad visionem per naturalem virtutem vel obedientialem, et an concurrat ut principium quo principale in suo ordine, vel ut instrumentum Dei seu luminis. Sed hic quaestio generalis est ad omnes actus supernaturales quoad substantiam, unde directamente spectat ad materiam de gratia, et per occasionem satis diffuse a nobis tractata est in 1 tom., 3 p., disp. 31, sect. 6, in solutione 4. argumenti in ultima editione Salmantina, quam hoc loco repetere necessarium non existimo. Mihi ergo probabilius semper videtur intellectum tunc elevari ad agendum per obedientialem potentiam, ut instrumentum Dei. Et ita in praesenti materia locutus est Paludanus in 4, distinct. 49, quaest. 1, num. 42 et Medinus 1. 2, quaest. 3, articul. 2, dub. 1, ad 7. Et ratio breviter est quia natura, ut natura est, non dat vim activam etiam partialem ad actus supernaturales quoad substantiam, nec inclinationem naturalem ad videndum Deum, ut in 1. 2. latius ostenditur. Et quia hic modus efficientiae sufficit ut talis actus possit vitaliter elici ab intellectu, quia Deus eleva unamquamque potentiam ad agendum modo sibi accommodato, ut citato loco latius declaravi.

activa, ni siquiera parcial, para los actos sobrenaturales en cuanto a su sustancia, ni una inclinación natural para ver a Dios, como se muestra más extensamente en la 1-2. Y porque este modo de eficiencia basta para que tal acto pueda ser elicitado vitalmente por el intelecto, ya que Dios eleva cada potencia para obrar de un modo acomodado a ella, como declaré más ampliamente en el lugar citado.

CAPUT XI.

AN VIDEATUR DEUS PER VERBUM CREATUM

CAPÍTULO XI.

PRODUCTUM A VIDENTIBUS IPSUM

1.Antequam dicam de aliis principiis requisitis in intellectu ad videndum Deum, hanc quaestionem praemittendam censui: quoniam basis et fundamentum est ceterarum, ut videbimus. Et quamvis magna ex parte pendeat ex philosophicis principiis: tamen illa nunc non examinabimus, sed supponemus. Itaque supponimus, intellectum creatum, dum intelligit, verbum producere. Id expresse docuit D. Thomas 1 p., q. 27, artic. 1, et aliis innumeris locis satis vulgatis, idque nos infra lib. 1 et 9 de Trinitate ex Augustino et aliis ostendemus. Nam illo principio utuntur ad explicandam aliquo modo productionem Verbi divini. Ibique etiam breviter declarabimus, quid verbum mentis sit et quod sit munus ejus; nunc supponimus, esse qualitatem, quae per actionem intelligendi in mente sit et ab ea ita pendet, ut non duret nisi quamdiu mens actu cogitat, seu operatur. Ac denique supponimus, qualitatem illam, quae est verbum, esse aliquo modo imaginem repraesentantem aliquo expresso modo rem cognitam. Quae omnia sumuntur ex divo Thoma 1 p., dict. quaest. 27 et q. 34, art. 1, et quaest. 4, de Veritate. Et ex doctrina Augustini, lib. 9, de Trinit., cap. 8, et lib. 15, cap. 11 et 12. Quod ergo in praesenti quaeritur, est an sub illa generali regula intelligendi comprehendatur visio Dei, an peculiari aliqua ratione excipienda sit.

2.Prima opinio negat, videntes Deum producere verbum, quo illum videant. Ita sentit Cajetanus, 1 part., quaest. 27, art. 1, et inclinat *Ferrarius* 3, contra Gentes, cap. 49, § *Adverte quod fundamentum*, et Torres cum aliis recentioribus Thomistis, 1 part., quaest. 27, artic. 1 et quaest. 34, artic. 1; sequitur Henricus, Quodlib. 3, quaest. 1 et Quodlib. 4, quaest. 8. Suaderique potest haec sententia, primo ex principiis Aristotelis

SI DIOS ES VISTO MEDIANTE UN VERBO CREADO PRODUCIDO POR QUIENES LO VEN.

1.Antes de tratar sobre los demás principios requeridos en el intelecto para ver a Dios, he considerado que debe anteponerse esta cuestión, ya que es base y fundamento de las demás, como veremos. Y aunque en gran parte dependa de principios filosóficos, no los examinaremos ahora, sino que los supondremos. Así pues, suponemos que el intelecto creado, mientras entiende, produce un verbo. Esto lo enseñó expresamente Santo Tomás (1ª parte, q. 27, art. 1) y en otros innumerables lugares bastante conocidos, y nosotros lo mostraremos más adelante en los libros 1 y 9 *Sobre la Trinidad*, basándonos en San Agustín y otros. Pues utilizan ese principio para explicar de algún modo la producción del Verbo divino. Allí también declararemos brevemente qué es el verbo mental y cuál es su función; por ahora suponemos que es una cualidad que reside en la mente por la acción de entender y que depende de ella de tal modo que no dura sino mientras la mente piensa o actúa. Y, finalmente, suponemos que esa cualidad, que es el verbo, es de algún modo una imagen que representa de manera expresa la cosa conocida. Todo esto se toma de Santo Tomás (1ª parte, citadas q. 27 y q. 34, art. 1, y q. 4 *De Veritate*) y de la doctrina de Agustín (lib. 9 *Sobre la Trinidad*, cap. 8, y lib. 15, cap. 11 y 12). Lo que, por tanto, se pregunta en el presente es si bajo esa regla general de entender se comprende la visión de Dios, o si debe exceptuarse por alguna razón peculiar.

2.La primera opinión negat que quienes ven a Dios produzcan un verbo por el cual lo vean. Así lo siente Cayetano (1ª parte, q. 27, art. 1), y se inclina a ello el Ferrariense (3 *Contra Gentiles*, cap. 49, § *Adverte quod fundamentum*), Torres con otros tomistas más recientes (1ª parte, q. 27, art. 1 y q. 34, art. 1) y le sigue Enrique (Quodl. 3, q. 1 y Quodl. 4, q. 8). Esta sentencia puede defenderse: primero, por los principios de Aristóteles,

docentis in lib. 10 *Ethic.*, cap. 6, beatitudinem in operatione consistere, non in aliqua qualitate: at visio Dei est ipsa formalis beatitudo (ut nunc supponimus, estque consentaneum eidem Aristoteli ponenti felicitatem in contemplatione eodem lib. 10 *Ethic.*, cap. 7); ergo illa visio est mera actio, qua conjungimur Verbo divino increato, sine interventu mediae qualitatis, quae sit verbum creatum. Unde oritur secundum argumentum, quia ubi per intellectionem verbum producitur, intellectio immediate terminatur ad verbum et per verbum ad rem cognitam: si ergo videntes Deum, creatum verbum producunt, intellectio eorum non immediate terminabitur ad Deum in se, sed ad rem creatam, et per illam ad Deum. Hoc autem dici non potest, quia alias non viderent beati Deum immediate et in se, sed in aliqua similitudine, quod accedit ad errorem Armenorum. Tertio, in creatis intelligentibus solum ponitur verbum, ut suppleat vicem objecti vel absentis, vel non satis actu intelligibilis per se ipsum (neque in hoc est simile de Verbo divino, quia non producitur ob necessitatem intelligendi, sed ob fecunditatem naturae divinae); sed in visione Dei, Deus est per seipsum praesentissimus et summe intelligibilis actu, ergo non est ibi necessarium verbum. Tandem quarto, quia omnino repugnat tale verbum, quia repugnat dari expressam imaginem, seu similitudinem creatam et finitam Dei, prout est in se, quia forma finita est limitata ad certum genus perfectionis; Deus autem complectitur omnia.

quien enseña (lib. 10 *Ética*, cap. 6) que la bienaventuranza consiste en la operación, no en una cualidad; pero la visión de Dios es la misma bienaventuranza formal (como suponemos ahora, y es conforme al mismo Aristóteles que pone la felicidad en la contemplación en el mismo lib. 10 *Ética*, cap. 7); por tanto, esa visión es una mera acción por la cual nos unimos al Verbo divino increado, sin la intervención de una cualidad media que sea un verbo creado. De aquí nace el segundo argumento: porque donde se produce un verbo mediante la intelección, la intelección termina inmediatamente en el verbo y, a través de este, en la cosa conocida; si, pues, quienes ven a Dios producen un verbo creado, su intelección no terminará inmediatamente en Dios en sí mismo, sino en una cosa creada, y a través de ella en Dios. Pero esto no puede decirse, pues de otro modo los bienaventurados no verían a Dios inmediatamente y en sí mismo, sino en alguna semejanza, lo cual se acerca al error de los armenios. Tercero, en las inteligencias creadas solo se pone el verbo para suplir las veces del objeto o bien ausente, o bien que no es suficientemente inteligible en acto por sí mismo (y en esto no hay semejanza con el Verbo divino, pues este no se produce por necesidad de entender, sino por la fecundidad de la naturaleza divina); pero en la visión de Dios, Dios es por sí mismo presentísimo y sumamente inteligible en acto; por tanto, no es necesario allí el verbo. Finalmente, cuarto, porque tal verbo es totalmente repugnante, ya que es repugnante que se dé una imagen expresa o semejanza creada y finita de Dios tal como es en sí, pues una forma finita está limitada a un cierto género de perfección, mientras que Dios lo abarca todo.

3.Probant suam sententiam auctoritate divi Thomae. — Nec desunt qui doceant divum Thomam hujus fuisse sententiae. Primo, quia 1 part., quaest. 12, artic. 2, generaliter definit, Deum per nullam similitudinem creatam videri: at verbum creatum similitudo creata esset et per illud videretur Deus. Secundo, quia ultimum argumentum a nobis proxime factum est ejusdem

3.Prueban su sentencia con la autoridad de Santo Tomás. — Y no faltan quienes enseñen que Santo Tomás fue de esta opinión. Primero, porque en la 1ª parte, q. 12, art. 2, define generalmente que Dios no es visto por ninguna semejanza creada; pero el verbo creado sería una semejanza creada y a través de él se vería a Dios. Segundo, porque el último argumento que acabamos de hacer es del

D. Thomae, ex quo ita concludit: *Dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum*. Tertio, quia in eodem art. 2, ad 3, ait quod divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu, id est ut rem actu intellectam, quae per se facit intellectum in actu, id est intelligentem: nam loquitur de actu secundo: nam ab illo denominatur res actu intellecta. Quarto, quia in variis locis significat D. Thomas, quando formamus verbum ad intelligendum, id quod primo intelligimus esse ipsum verbum, ideoque 4, contra Gentes, cap. 11, verbum vocat *intentionem intellectam*, et quaest. 4, de Veritate, artic. 2, dicit id quod terminat operationem nostri intellectus esse ipsum intellectum, quod dicitur *conceptio intellecta*. Unde ex sententia D. Thomae, verbum est medium cognitum, seu cognita similitudo in qua objectum repraesentatur: at hoc modo impossibile est videri Deum in se, ut in aliis locis citatis dicitur et est per se evidens, ergo. Quinto in 4, d. 49, q. 2, art. 1, dicit ita fieri unum ex divina essentia et intellectu videntis Deum, sicut fit unum ex forma intelligibili et intellectu, quando intellectus intelligit, ubi necesse est loqui de verbo, quia per illud fit intellectus res intellecta, tanquam actu intelligens. Sexto et difficilius q. 8, art. 1, de Veritate excludit omnem similitudinem creatam, qua formaliter constituatur intellectus creatus videns ipsum, sed hanc formam vult esse ipsam Dei essentiam.

mismo Santo Tomás, de donde concluye así: *Decir que Dios es visto por una semejanza es decir que la esencia divina no es vista, lo cual es erróneo*. Tercero, porque en el mismo art. 2, ad 3, dice que la esencia divina se une al intelecto creado como lo entendido en acto, haciendo por sí misma al intelecto en acto, es decir, como la cosa actuante entendida que por sí misma hace al intelecto estar en acto (esto es, entendiendo), pues habla del acto segundo, ya que por él se denomina a la cosa «entendida en acto». Cuarto, porque en varios lugares indica Santo Tomás que, cuando formamos un verbo para entender, lo que primero entendemos es el verbo mismo; por ello, en el libro 4 *Contra Gentiles*, cap. 11, llama al verbo *intención entendida*, y en la q. 4 *De Veritate*, art. 2, dice que lo que termina la operación de nuestro intelecto es el mismo intelecto, que se llama *concepción entendida*. Por tanto, según la sentencia de Santo Tomás, el verbo es un medio conocido o una semejanza conocida en la que el objeto se representa; pero de este modo es imposible que Dios sea visto en sí mismo, como se dice en los otros lugares citados y es evidente por sí mismo. Quinto, en el libro 4, d. 49, q. 2, art. 1, dice que de la esencia divina y del intelecto de quien ve a Dios se hace uno, igual que se hace uno de la forma inteligible y el intelecto cuando este entiende, donde es necesario hablar del verbo, porque por él el intelecto se convierte en la cosa entendida como quien entiende en acto. Sexto, y lo más difícil, en la q. 8, art. 1 *De Veritate* excluye toda semejanza creada por la cual se constituya formalmente el intelecto creado que lo ve, sino que quiere que esta forma sea la misma esencia de Dios.

4.Contraria est vera. — Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, nec opinor priorem opinionem recte defendi posse, nisi declinando in opinionem illorum qui putarunt Deum videri per ipsam visionem increatam, per se formaliter unitam intellectui creato, quam nec citati auctores docere intendunt, nec possunt juxta alia principia quae admittunt, ut videbimus, nec denique illa opinio est probabilis, sed omnino

4.La opinión contraria es la verdadera. — No obstante, considero que la sentencia contraria es totalmente verdadera, y no opino que la primera posición pueda defenderse rectamente a no ser que se decline hacia la opinión de aquellos que pensaron que Dios es visto por la misma visión increada, unida formalmente por sí misma al intelecto creado; algo que ni los autores citados pretenden enseñar, ni pueden hacerlo según los otros

ab scholis rejecta, ut dixi. Sit ergo certum id, quod in superioribus capitibus ostensum est, visionem Dei claram vel esse creatam actionem realem, vel per eam fieri.

principios que admiten, como veremos, ni, finalmente, esa opinión es probable, sino totalmente rechazada por las escuelas, como dije. Sea, pues, cierto lo que se ha mostrado en los capítulos anteriores: que la visión clara de Dios o es una acción creada real, o se produce por ella.

5.Prima conclusio Capreoli. — Dico jam primo, videntes Deum, verbum creatum producere, quo Deum ipsum videant. Hanc conclusionem videtur plane admittere Capreolus 1, d. 27, q. 2, art. 2, ad 8, contra primam conclusionem; et licet in 4, d. 49, q. 5, ab argumento contra primam conclusionem dubitare videatur, tamen in hoc etiam magis inclinat, sicut etiam Sylvester in Conflato, q. 27, et tenet *Ferrarius* 4, contra Gentes, c. 53. Scotus in 4, d. 49, q. 2, art. 3. Et mihi videtur expressa sententia D. Thomae non solum quia ubique generatim docet verbum formari ab omni intellectu creato eo ipso quod intelligens est (ita enim loquitur, 1 p., q. 27, art. 1, et q. 9, de Potentia, art. 5, et 4, contra Gentes, c. 11 et 12), sed etiam quia in particulari agens de visione per essentiam, id docet expresse q. 4, de Veritate, art. 2, ubi sic inquit: *Verbum intellectus nostri est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta*. Et paucis interpositis, quae ad rem non faciunt, subjungit: *Omne autem intellectum in nobis est aliquid progrediens realiter ab altero, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam videatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi, unde etiam quando mens intelligit seipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis*.

5.Primera conclusión de Capreolo. — Digo ya primero: que quienes ven a Dios producen un verbo creado por el cual ven a Dios mismo. Esta conclusión parece admitirla claramente Capreolo (1, d. 27, q. 2, art. 2, ad 8), contra la primera conclusión; y aunque en el libro 4 (d. 49, q. 5) parece dudar ante el argumento contra la primera conclusión, sin embargo, se inclina más a esto, al igual que Silvestre en el *Conflato* (q. 27), y lo sostiene el Ferrariense (4 *Contra Gentiles*, c. 53). Escoto (4, d. 49, q. 2, art. 3). Y a mí me parece la sentencia expresa de Santo Tomás, no solo porque en todas partes enseña genéricamente que el verbo es formado por todo intelecto creado por el hecho mismo de que es entendiente (así habla en 1ª p., q. 27, art. 1; q. 9 *De Potentia*, art. 5; y 4 *Contra Gentiles*, c. 11 y 12), sino también porque, al tratar en particular de la visión por esencia, lo enseña expresamente en la q. 4 *De Veritate*, art. 2, donde dice: *El verbo de nuestro intelecto es aquello a lo que termina la operación de nuestro intelecto, que es lo mismo que lo entendido, lo cual se llama concepción entendida*. Y, tras intercalar unas pocas cosas que no vienen al caso, añade: *Todo lo entendido en nosotros es algo que procede realmente de otro, ya sea como las concepciones de las quiddidades de las cosas posteriores proceden de las quiddidades de las anteriores, o al menos como la concepción actual procede del conocimiento habitual. Y esto es universalmente verdadero de todo lo que es entendido por nosotros, ya sea visto por esencia o por semejanza. Pues la concepción misma es el efecto del acto de entender; por lo cual, aun cuando la mente se entiende a sí misma, su concepción no es la mente misma, sino algo expresado por el conocimiento de la mente*.

6.Praeterea est haec sententia expressa D. Augustini, lib. 14, de Trinitate, ubi tractans a principio cap. 16 illa verba Pauli Rom. 12, et ad Ephes. 4: *Renovamini in novitate mentis vestrae*, ipse addit: *ut incipiat illa imago*

6.Además, esta es la sentencia expresa de San Agustín en el libro 14 *Sobre la Trinidad*, donde tratando desde el principio del cap. 16 aquellas palabras de Pablo (Rom 12 y Efesios 4): *Renovaos en la novedad de vuestra mente*, añade él mismo: *para que empiece aquella imagen* (la que está en nuestra mente) *a ser reformada por aquel por quien fue formada*. Y añade en el capítulo diecisiete que esta reformación se hace paulatinamente en esta vida hasta que se perfeccione en la gloria. De donde concluye: *En esta imagen, por cierto, será entonces perfecta la semejanza de Dios cuando sea perfecta la visión de Dios, de la cual dice el apóstol Pablo: Vemos ahora por un espejo en enigma, pero entonces cara a cara. Y el apóstol Juan: Cuando aparezca, seremos semejantes a él y le veremos tal cual es*. De aquí aparece que entonces se produce en aquella imagen de Dios una semejanza perfecta cuando haya percibido su plena visión. Siente, pues, que en los bienaventurados se produce una cierta semejanza perfecta de Dios, y que esta se produce por la visión como un verbo que existe por esa visión. Lo cual declara clarísimamente el mismo Agustín en el libro 15 *Sobre la Trinidad*, c. 16, donde primero dice así: *Nuestro pensamiento, llegando a aquello que sabemos y siendo formado desde allí, es nuestro verbo verdadero*. Y añade después que el verbo divino no se llama propiamente pensamiento porque no es mudable, imperfección que el pensamiento conlleva. Y finalmente añade: *Por lo cual, siendo ahora tanta en este enigma la desemejanza entre Dios y el verbo de Dios, porque sin embargo se ha hallado alguna semejanza, debe hacerse notar también que cuando seamos semejantes a él, cuando le veamos tal cual es —lo cual, quienquiera que lo diga, atiende sin duda a esta desemejanza que hay ahora—, ni siquiera entonces seremos iguales a él por naturaleza. Pues la naturaleza creada es siempre menor que el hacedor; y entonces, ciertamente, nuestro verbo no será falso, porque ni mentiremos ni nos engañaremos*. Ved aquí perfección de la semejanza en el verbo que allí se forma, y en el cual no hay pensamientos mudables, como añade en el mismo lugar. Y claramente del mismo verbo habla Agustín, aunque

(utique quae est in mente nostra) *ab illo reformari a quo formata est*. Subditque in capite decimo septimo, hanc reformationem paulatim fieri in hac vita, donec perficiatur in gloria. Unde concludit: *In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio, de qua dicit apostolus Paulus: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Et apostolus Joannes: Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est*. Hinc apparet tunc in illa imagine Dei fieri perfectam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem. Sentit ergo in beatis fieri quamdam perfectam similitudinem Dei, et hanc fieri per visionem tanquam verbum quod per illam visionem sit. Quod apertissime declarat idem Augustinus, lib. 15, de Trinitate, c. 16, ubi prius sic inquit: *Cogitatio nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum verum est*. Additque postea, verbum divinum non dici proprie cogitationem, quia non est mutabile, quam imperfectionem cogitatio significat. Ac tandem subjungit: *Quamobrem cum tanta sit nunc in isto aenigmate dissimilitudo Dei et verbi Dei, quia tamen nonnulla similitudo reperta est, illud quoque faciendum est, quod etiam cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est, quod utique qui dixerit, hanc procul dubio quae nunc est dissimilitudinem attendit, nec tunc natura illi erimus aequales. Semper enim natura minor est faciente quae facta est; et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur, neque fallemur*. Ecce perfectam illam similitudinem ponit in verbo, quod ibi formatur et in quo non sunt volubiles cogitationes, ut ibidem subjungit. Et de eodem plane verbo loquitur Augustinus licet generalius etiam extendat sermonem lib. 9, de Trinitate, c. 7: *In illa aeterna veritate formam secundum quam sumus, vel aliquid recta ratione operamur visu mentis conspicimus. Atque inde conceptam veram notitiam tanquam verbum apud nos habemus et*

dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit. Ipsa ergo notitia mente concepta est verbum; quis autem neget, qui aeternam veritatem vident in se ipsa, habere in mentibus suis conceptam illius veritatis notitiam; habent ergo verbum. Unde inferius cap. 10 et 11, generaliter ait: *Habere animam nonnullam speciei notae similitudinem et omnem notitiam esse similitudinem.* Unde sic concludit: *Quocirca in quantum Deum novimus, similes sumus, sed non ad aequalitatem similem, quia non tantum eum novimus, quantum ipse sit.* Ergo eo modo, quo beati vident Deum sicuti est, habent in se notitiam illius similem illi, quae est verbum.

7.**Ratione corroboratur.** — Ratione argumentor, quia visio beatifica est qualitas ab intellectu creato producta, ut per eam formaliter constituatur intelligens, ergo est verbum creatum illius objecti, quod per illam qualitatem videtur id est, ipsius Dei, prout in se est: Antecedens constat ex praecedenti capite: ostendimus enim, visionem esse quid factum ab intellectu, quod si factum est, creatura est et non est substantia, ut per se constat, ergo accidens, ergo qualitas facta ab intellectu. Dicunt aliqui non esse qualitatem, sed puram actionem, quod significat Capreolus supra et ea ratione ait non esse similitudinem. Sed profecto si actio realis intervenit in visione Dei, necesse est actionem illam habere terminum, quia intelligi non potest productio, quin productum aliquid illi respondeat, ut disp. 48. Metaph., sect. 2, ostendi. Et hac ratione doctores communiter docent, actus immanentes esse qualitates, ut patet etiam ex Capreolo 2, d. 1, q. 2, art. 3, ad 2. Cajetanus 1, p. q. 79, art. 2. Ferrarius 2, contra Gentes, cap. 9 et 82. Hervet. Quodlib. 2, q. 8. Scotus in quodlib., q. 8. Durandus in 4, d. 27, q. 2. Et videri possunt dicta in Metaphys., disp. 42, sect. 5, ad finem. Et ratio breviter est, quia si actus mentis non fit per actionem, non potest esse nisi qualitas, si autem fit per actionem,

extienda su discurso más genéricamente en el libro 9 *Sobre la Trinidad*, c. 7: *En aquella verdad eterna contemplamos con la mirada de la mente la forma según la cual somos, o según la cual obramos algo con recta razón. Y de ahí tenemos en nosotros una noticia verdadera concebida como un verbo, y al decirla la engendramos interiormente, sin que al nacer se aparte de nosotros.* Por tanto, la noticia misma concebida por la mente es el verbo; ¿quién negará, pues, que quienes ven la verdad eterna en sí misma, tienen en sus mentes concebida la noticia de esa verdad? Tienen, por tanto, el verbo. De donde más abajo, en los caps. 10 y 11, dice en general: *Que el alma tiene alguna semejanza de la especie conocida, y que toda noticia es una semejanza.* De donde concluye así: *Por lo cual, en cuanto conocemos a Dios, somos semejantes, pero no con una semejanza de igualdad, porque no lo conocemos tanto como Él es.* Por tanto, de ese modo en que los bienaventurados ven a Dios tal cual es, tienen en sí una noticia de Él semejante a Él, la cual es el verbo.

7.***Se corrobora con la razón.*** — Argumento por la razón: porque la visión beatífica es una cualidad producida por el intelecto creado para que por ella se constituya formalmente el ser entendiente; por tanto, es un verbo creado de ese objeto que se ve por esa cualidad, es decir, de Dios mismo tal como es en sí. El antecedente consta por el capítulo precedente: pues mostramos que la visión es algo hecho por el intelecto; y si es algo hecho, es una criatura y no una sustancia, como consta por sí mismo; luego es un accidente, luego una cualidad hecha por el intelecto. Dicen algunos que no es una cualidad, sino una pura acción, lo cual indica Capreolo arriba, y por esa razón dice que no es una semejanza. Pero, ciertamente, si en la visión de Dios interviene una acción real, es necesario que esa acción tenga un término, porque no puede entenderse una producción sin que algo producido le corresponda, como mostré en la disp. 48 de la *Metafísica*, sección 2. Y por esta razón los doctores enseñan comúnmente que los actos inmanentes son cualidades, como consta también en Capreolo (2, d. 1, q. 2, art. 3, ad 2), Cayetano (1, p. q.

actio illa debet terminari ad qualitatem et illa est, quae ultimate perficit et actuat potentiam, quae illam produxit, in quo completur ratio et effectus formalis actus immanentis. Haec ergo qualitas necessaria etiam est in mentibus beatorum. Jam ergo probatur consequentia. Primo, quia verbum nostrae mentis nihil aliud est, quam internus terminus illius actionis intellectualis, per quam intelligimus, sed in videntibus DEUM est actio realis intellectus, per quam intelligunt et illa habet suum terminum internum, ergo ille terminus est verbum. Secundo, quia illa qualitas, ad quam terminatur illa action, est conceptus et notitia mentis, ergo est similitudo objecti cogniti, juxta doctrinam Augustini, locis citatis, et Anselmi in Monologio, cap. 31, ergo est verbum.

8.Aliud responsum. — Refellitur. — Respondent Thomistae, aliud esse intellectionem, aliud verbum et verbum esse similitudinem, non autem intellectionem, licet interdum ita vocetur vel quia tendit ad producendam similitudinem, vel quia procedit ab specie et ita quando separatur intellectio a verbo (ut in beatis juxta eorum sententiam) tunc intellectionem non esse similitudinem. Sed contra primo, nam si per intellectionem intelligant qualitatem aliquam intellectus distinctam a verbo (ut significant) multiplicant res sine fundamento et contra doctrinam Augustini locis citatis et explicare non possunt, quos formales effectus distinctos habeant illae qualitates, vel ad quid multiplicentur. Si vero per intellectionem intelligant veram actionem de genere actionis et illam distinguant a verbo ut a termino, vera est distinctio secundum rationem formalem, sic autem tam impossibile est, esse intellectionem sine verbo quam esse actionem sine termino. Impossibile est etiam, quin sicut verbum est quaedam similitudo facta seu producta, ita intellectio sit assimilatio quaedam seu similitudo in

79, art. 2), el Ferrariense (2 *Contra Gentiles*, cap. 9 y 82), Hervet (Quodl. 2, q. 8), Escoto (en el Quodl., q. 8), Durando (en 4, d. 27, q. 2). Y pueden verse las cosas dichas en la *Metafísica*, disp. 42, sección 5, al final. Y la razón, brevemente, es porque si el acto de la mente no se hace mediante una acción, no puede ser sino una cualidad; pero si se hace mediante una acción, esa acción debe terminar en una cualidad, y esa es la que perfecciona y actúa últimamente a la potencia que la produjo, en lo cual se completa la razón y el efecto formal del acto inmanente. Esta cualidad, por tanto, es necesaria también en las mentes de los bienaventurados. Ahora bien, se prueba la consecuencia. Primero, porque el verbo de nuestra mente no es otra cosa que el término interno de aquella acción intelectual por la que entendemos; pero en quienes ven a DIOS hay una acción real del intelecto por la que entienden, y esa acción tiene su término interno; luego ese término es el verbo. Segundo, porque esa cualidad en la que termina esa acción es el concepto y noticia de la mente; luego es semejanza del objeto conocido, según la doctrina de Agustín en los lugares citados y de Anselmo en el *Monologio*, cap. 31; luego es verbo.

8.Otra respuesta. — Se refuta. — Responden los tomistas que una cosa es la intelección y otra el verbo, y que el verbo es semejanza, pero no la intelección, aunque a veces se la llame así, sea porque tiende a producir la semejanza, sea porque procede de la especie; y así, cuando la intelección se separa del verbo (como en los bienaventurados, según su opinión), entonces la intelección no es semejanza. Pero contra esto: primero, si por intelección entienden alguna cualidad del intelecto distinta del verbo (como indican), multiplican los entes sin fundamento y contra la doctrina de Agustín; y no pueden explicar qué efectos formales distintos tendrían esas cualidades, o para qué se multiplicarían. Si, en cambio, por intelección entienden una verdadera acción del género de la acción y la distinguen del verbo como del término, la distinción es verdadera según la razón formal, pero entonces es tan

fieri. Denique si intellectio beatorum circa Deum non esset similitudo repraesentativa mentaliter, profecto nec esset notitia, nec cognitio, quia de ratione notitiae et cognitionis est, ut sit similitudo, ut expresse docent Augustinus et Anselmus supra. Unde non redderet formaliter intelligentem intellectum beati, qui non faceret illi rem aliquo modo praesentem. Quapropter intelligi non posset, quid deserviret actio illa ad intelligendum DEUM, si nec repraesentaret DEUM, nec terminaretur ad qualitatem repraesentantem formaliter Deum intellectui, quia nullo modo faceret DEUM praesentem intellectui. Est ergo in illa visione qualitas producta ab intellectu, qua informatus habet Deum intellectualiter praesentem, ergo est illa qualitas repraesentans intentionaliter Deum actualiter et formaliter tanquam cognitio ejus, talis autem qualitas est verbum.

imposible que haya intelección sin verbo como que haya acción sin término. Es imposible también que, así como el verbo es una cierta semejanza hecha o producida, la intelección no sea una cierta asimilación o semejanza en hacerse (*in fieri*). Finalmente, si la intelección de los bienaventurados acerca de Dios no fuera una semejanza representativa mentalmente, de seguro no sería ni noticia ni conocimiento, porque es de la razón de la noticia y del conocimiento el ser semejanza, como enseñan expresamente Agustín y Anselmo arriba. De donde se sigue que no haría formalmente inteligente al intelecto del bienaventurado si no le hiciera presente la cosa de algún modo. Por lo cual no podría entenderse para qué serviría esa acción para entender a DIOS, si ni representara a DIOS, ni terminara en una cualidad que representara formalmente a Dios al intelecto, pues de ningún modo haría presente a DIOS al intelecto. Hay, pues, en esa visión una cualidad producida por el intelecto por la cual, al ser informado, tiene a Dios intelectualmente presente; luego es esa cualidad la que representa intencionalmente a Dios actual y formalmente como conocimiento suyo; y tal cualidad es el verbo.

9.**Secunda conclusio.** — Unde ulterius dico seeundo, non solum de facto videre beatos DEUM per verbum creatum, sed etiam impossibile esse de potentia absoluta, quin aliter videatur Deus ab intellectu creato. Haec assertio sequitur aperte ex precedenti et probationibus ejus. Nam imprimis suppono, fieri non posse de potentia absoluta, ut intellectus ereatus videat Deum per visionem increatam. Necesse ergo est ut videat per actionem creatam, imo et elicitam ab ipso intellectu creato, ut supra dictum est. Sed impossibile est etiam de potentia absoluta actionem esse sine intrinseco termino, ut calefactionem sine calore, ut ex Metaphysica constat, ergo impossibile est, actionem creatam videndi Deum esse sine proportionato termino, qui terminus est verbum creatum, ut ostensum est, vel aliter, impossibile est intellectum creatum constitui formaliter actu videntem Deum sine forma creata, cujus formalis effectus sit constituere actu intelligentem, sed forma illa essentialiter est verbum, ergo. Probatur minor, quia illa forma

9.**Segunda conclusión.** — De donde digo además, en segundo lugar, que no solo los bienaventurados ven de hecho a DIOS a través de un verbo creado, sino que incluso es imposible por potencia absoluta que Dios sea visto de otro modo por un intelecto creado. Esta afirmación se sigue claramente de lo anterior y de sus pruebas. Pues, en primer lugar, supongo que no puede hacerse por potencia absoluta que el intelecto creado vea a Dios mediante la visión increada. Es necesario, por tanto, que lo vea mediante una acción creada, e incluso elicitada por el mismo intelecto creado, como se ha dicho arriba. Pero es imposible, también por potencia absoluta, que exista una acción sin un término intrínseco, como una calefacción sin calor, según consta por la Metafísica; luego es imposible que la acción creada de ver a Dios exista sin un término proporcionado, el cual es el verbo creado,

est qualitas producta ab intellectu et informans illum et ex vi suae informationis faciens illi actualiter praesentem rem intellectam, quod autem tale est essentialiter, est verbum creatum. Nec video, quid responderi possit, nisi novae vocum significationes: aut novae proprietates verbi fingantur.

como se ha mostrado; o, de otro modo: es imposible que el intelecto creado se constituya formalmente en el acto de ver a Dios sin una forma creada cuyo efecto formal sea constituirlo en sujeto que entiende en acto, pero esa forma es esencialmente el verbo; luego. Se prueba la menor, porque esa forma es una cualidad producida por el intelecto que lo informa y, por el vigor de su información, le hace presente en acto la cosa entendida; y lo que es tal esencialmente, es un verbo creado. No veo qué podría responderse a esto, a menos que se finjan nuevos significados para las palabras o nuevas propiedades para el verbo.

10.Ad argumentum. — Ad primum ergo argumentum ex Aristotele sumptum, respondemus, beatitudinem formalem dici operationem, non quia non sit vera qualitas informans intellectum, nam si operatio dicat actionem, quomodo erit sine termino? Dicitur ergo operatio, quia est talis qualitas, quae non potest informare potentiam nisi elicientem seu efficientem illam, nec durare, nisi quatenus durat ipsamet actio. Ad secundum respondetur, actionem propriam quae in visione beatifica intervenit, immediate tendere ad verbum creatum ut ad rem productam, ad Deum vero ut ad objectum, quia ad illum tendit, ut ad rem cognoscendam non ad suum terminum. Tamen actio, ut sic, non unit intellectum perfecte illi objecto, quia tantum est via ad unionem: at vero verbum ipsum, seu actus intelligendi in facto esse, unit mentem Deo immediate ut objecto suo primario et unit perfecte, quia in facto esse, ac permanenter. Ad 3, falsum est assumptum, quia verbum creatum non est necessarium propter aliquam imperfectionem ex parte objecti intelligendi, nec propter absentiam objecti quasi localem, nec propter carentiam existentiae, vel aliquid simile, sed precise propter imperfectionem, et conditionem naturalem talis potentiae, quae quatenus potentia est, indiget propria forma, qua in actum redigatur, quatenus vero vitalis est, indiget forma a se producta, et quatenus intellectiva seu cognoscitiva est, indiget forma repraesentativa et haec vocatur verbum: maxime in intellectu. Nam in omni potentia cognoscitiva proportionalis forma,

10.Al argumento. — Al primer argumento tomado de Aristóteles, respondemos que la bienaventuranza formal se llama operación no porque no sea una verdadera cualidad que informa al intelecto (pues si «operación» significara acción, ¿cómo existiría sin término?), sino que se llama operación porque es una cualidad tal que no puede informar a la potencia a menos que esta la elicite o la produzca, ni durar sino en cuanto dura la acción misma. Al segundo se responde que la acción propia que interviene en la visión beatífica tiende inmediatamente al verbo creado como a la cosa producida, y a Dios como al objeto, porque hacia Él tiende como a la cosa que debe conocerse, no como a su término. Sin embargo, la acción, como tal, no une el intelecto perfectamente a ese objeto, porque solo es camino hacia la unión; pero el verbo mismo, o el acto de entender en su estado consumado (*in facto esse*), une la mente a Dios inmediatamente como a su objeto primario y la une perfectamente, por estar consumado y de modo permanente. Al tercero, es falso lo asumido, porque el verbo creado no es necesario por alguna imperfección por parte del objeto del conocimiento, ni por una ausencia del objeto casi local, ni por carencia de existencia, ni algo similar, sino precisamente por la imperfección y condición natural de tal potencia; la cual, en cuanto es potencia, necesita una forma propia que la ponga en acto; en cuanto es vital,

quae sit terminus intentae actionis et suo modo repraesentans, necessaria est, ut ex doctrina de anima constat.

11.Quartum argumentum postulat multa tractanda duobus capitibus sequentibus et ideo in eorum discursu melius dissolvetur. Et ibi etiam de testimoniis D. Thomae aliquid dicemus: est enim difficile in hac materia intelligere mentem ejus.

CAPUT XII.

AN VIDEATUR DEUS PER SPECIEM CREATAM.

1.Non est sermo de specie naturali, seu connaturali intellectui creato, sic enim certum est, sicut actus visionis supernaturalis est, ita ad illum ejiciendum non posse sufficere naturalem speciem. Quo sensu recte dixit Capreolus in 4, d. 49, q. 4, art. 3 ad 3, Aureoli contra 2. conclusionem, in hoc negotio videndi Deum, nullas partes habere intellectum agentem, cum ad videndum Deum non sit abstrahenda species aliqua intelligibilis, quod est munus intellectus agentis. Imo etiam in angelis et animabus separatis licet intelligibiles species non acquirant per actionem intellectus agentis, sed a Deo eis donentur, nihilominus nulla in eis potest dari species ordinis naturalis, eisve secundum capacitatem naturalem aliquo modo debita, qua Deum videre possint. Quia non magis potest esse debitus actus primus, quam secundus, cum ejusdem ordinis esse debeant: quod etiam ex dicendis a fortiori constabit. Est ergo difficultas de specie aliqua creata, quae sit supernaturalis, ac divini ordinis, ac subinde per se infusa respectu omnis creaturae possibilis.

2.**Prior opinio.** — In hac ergo quaestione multi theologi docuerunt visionem claram Dei proxime fieri per creatam speciem Dei, prius natura infusam intellectui beati. Hujus sententiae videtur fuisse Aureolus, ut refert Capreolus 4, dist. 49, quaest. 5,

necesita una forma producida por ella misma; y en cuanto es intelectiva o cognoscitiva, necesita una forma representativa, y a esto se le llama verbo: máximo en el intelecto. Pues en toda potencia cognoscitiva es necesaria una forma proporcional que sea el término de la acción intencional y que represente a su modo, como consta por la doctrina sobre el alma.

11.El cuarto argumento requiere tratar muchas cosas en los dos capítulos siguientes y, por ello, se disolverá mejor en el discurso de aquellos. Y allí también diremos algo sobre los testimonios de Santo Tomás: pues es difícil en esta materia entender su mente.

CAPÍTULO XII.

SI DIOS ES VISTO POR UNA ESPECIE CREADA.

1.No se trata de la especie natural o connatural al intelecto creado, pues es cierto que, así como el acto de la visión es sobrenatural, así para producirlo no puede bastar una especie natural. En este sentido dijo rectamente Capreolo (en 4, d. 49, q. 4, art. 3 ad 3) contra la segunda conclusión de Aureolo, que en este negocio de ver a Dios el intelecto agente no tiene parte alguna, pues para ver a Dios no se debe abstraer ninguna especie inteligible, que es la función del intelecto agente. Más aún, incluso en los ángeles y en las almas separadas, aunque no adquieran las especies inteligibles por acción del intelecto agente, sino que les sean donadas por Dios, no obstante no puede darse en ellos ninguna especie de orden natural, o debida a ellos de algún modo según su capacidad natural, por la cual puedan ver a Dios. Porque no puede ser debido el acto primero más que el segundo, debiendo ser ambos del mismo orden: lo cual constará con mayor fuerza por lo que se ha de decir. El problema es, pues, sobre alguna especie creada que sea sobrenatural y del orden divino y, por consiguiente, infusa por sí misma respecto de toda criatura posible.

art. 9 et supposito, quod visio fiat ab intellectu, eam putat probabiliorem Richardus in 3, d. 14, artic. 3, q. 3, et in 4, d. 49, art. 3, qu. 1, ubi refert alios etiam hoc sensisse; quosdam vero dixisse, etiam si detur haec species, simul necessarium esse concursum essentiae divinae, non solum ut primae causae in omni ordine rerum, sed etiam ut objecti actu intelligibilis, quem dicendi modum refert etiam Marsilius in 3, quaestione 10, articulo secundo. Sed eum merito rejiciunt, quia superflue multiplicat principia intelligendi ex parte objecti et auget, ac congerit difficultates omnium opinionum sine ulla necessitate. Denique Scotus in 4, d. 49, q. 11, licet expresse non dicat: Deum videri per speciem, dicit tamen, rationes, quibus probari solet non dari talem speciem, nihil probare. Duobus autem modis solet affirmari, et confirmari haec opinio illa, primo quia implicat contradictionem, fieri visionem Dei sine tali specie; secundo quia licet non implicet, de facto asserendum non est ita fieri.

3.**Confirmatur praedicta opinio.** — Priori ergo modo probatur haec sententia, quia tota necessitas speciei est, ut constituat intellectum in actu primo ad efficiendam visionem, eamque simul cum illo efficiat, non potest autem Deus supplere per se ipsum hoc munus speciei intelligibilis, ergo. Probatur minor. Primo quia constituere intellectum in actu primo convenit speciei in genere causae formalis, quam Deus supplere non potest, nec per se ipsum potest uniri intellectui, quia non potest illi tribuere esse increatum. Secundo etiam quoad efficientiam non videtur suppleri posse species a Deo per modum objecti intelligibilis, quia oportebit Deum efficere ad extra immediate per suam substantiam, quatenus est quaedam entitas actu intelligibilis, quia ut efficiat per modum objecti, oportet, ut sicut per suam substantiam immediate terminat actum videndi, ita per eamdem illum efficiat: Hoc autem

2.**Opinión anterior.** — En esta cuestión, muchos teólogos enseñaron que la visión clara de Dios se realiza inmediatamente por una especie creada de Dios, infusa previamente por naturaleza al intelecto del bienaventurado. De esta opinión parece haber sido Aureolo, según refiere Capreolo (4, dist. 49, q. 5, art. 9), y suponiendo que la visión sea producida por el intelecto, la considera más probable Ricardo (en 3, d. 14, art. 3, q. 3, y en 4, d. 49, art. 3, q. 1), donde refiere que otros también sintieron esto; otros en cambio dijeron que, aunque se dé esta especie, es necesario al mismo tiempo el concurso de la esencia divina, no solo como causa primera en todo orden de cosas, sino también como objeto en acto inteligible, modo de decir que refiere también Marsilio (en 3, q. 10, art. 2). Pero con razón lo rechazan, porque multiplica superfluamente los principios del conocimiento por parte del objeto y aumenta y amontona las dificultades de todas las opiniones sin necesidad alguna. Finalmente, Escoto (en 4, d. 49, q. 11), aunque no dice expresamente que Dios sea visto por una especie, dice sin embargo que las razones por las cuales se suele probar que no existe tal especie, no prueban nada. De dos modos se suele afirmar y confirmar esta opinión: primero, porque implica contradicción que se realice la visión de Dios sin tal especie; segundo, porque aunque no la implique, no debe afirmarse de hecho que ocurra así.

3.**Se confirma la opinión predicha.** — Del primer modo se prueba esta sentencia: porque toda la necesidad de la especie es para que constituya al intelecto en acto primero para producir la visión, y para que la produzca simultáneamente con él; pero Dios no puede suplir por sí mismo esta función de especie inteligible; luego. Se prueba la menor: Primero, porque constituir al intelecto en acto primero le compete a la especie en el género de causa formal, que Dios no puede suplir, ni puede por sí mismo unirse al intelecto, porque no puede comunicarle el ser increado. Segundo, también en cuanto a la eficiencia, no

esse impossibile probatur, quia Deus ad extra nihil operatur immediate nisi per voluntatem aut omnipotentiam suam. Confirmatur quoniam alias efficientia illa non solum esset ab essentia Dei ratione absolutae entitatis, sed también a relationibus divinis secundum proprias rationes earum, quia illae ut tales, sunt objecta actu intelligibilia, intime praesentia intellectui per se ipsa, sed hoc est tota ratio, quare essentia Dei dicitur concurrere immediate per modum objecti actu intelligibilis, ergo idem dicendum erit de relationibus. Consequens autem videtur absurdum: tum quia efficientia Trinitatis indivisa est, semper ergo agunt personae per id, quod commune est, non per id quod est proprium, alioqui efficientia aliqua conveniret uni personae, quae non esset communis omnibus. Confirmatur, quia jam aliquis effectus creatus per se procederet a Deo, ut Trinus est et ita per illum posset cognosci Trinitas, ut Trinitas est. Denique illa efficientia relationis, ut relatio est vel esset suprema, et independens vel dependens a generali concursu primae causae. Hoc secundum repugnat perfectioni divinae, nec primum etiam dici potest, quia nulla est operatio ad extra, quae per se primo non procedat et pendeat a Deo, ut Deus est.

parece que Dios pueda suplir la especie por modo de objeto inteligible, porque convendría que Dios produjera hacia fuera inmediatamente a través de su propia sustancia, en cuanto es una cierta entidad en acto inteligible; pues para que produzca por modo de objeto, conviene que, así como por su sustancia termina inmediatamente el acto de ver, así por la misma lo produzca: pero se prueba que esto es imposible, porque Dios hacia fuera no opera nada inmediatamente sino por su voluntad o su omnipotencia. Se confirma puesto que, de otro modo, esa eficiencia no sería solo de la esencia de Dios por razón de su entidad absoluta, sino también de las relaciones divinas según las razones propias de las mismas, porque ellas, como tales, son objetos en acto inteligibles, íntimamente presentes al intelecto por sí mismos; pero esta es toda la razón por la cual se dice que la esencia de Dios concurre inmediatamente por modo de objeto en acto inteligible; luego lo mismo habrá que decir de las relaciones. El consecuente, sin embargo, parece absurdo: tanto porque la eficiencia de la Trinidad es indivisa y, por tanto, siempre actúan las personas por lo que es común, no por lo que es propio (de lo contrario, alguna eficiencia le competería a una persona que no fuera común a todas); como porque, además, algún efecto creado procedería por sí mismo de Dios en cuanto es Trino, y así a través de él podría conocerse la Trinidad en cuanto es Trinidad. Finalmente, esa eficiencia de la relación, en cuanto es relación, o sería suprema e independiente, o dependiente del concurso general de la causa primera. Esto segundo repugna a la perfección divina, ni lo primero puede decirse, porque no hay operación hacia fuera que por sí misma y primordialmente no proceda y dependa de Dios en cuanto Dios.

4.**Effugium. — Refutatur.** — Dicetur fortasse, saltem posse Deum, ut supremum agens per se ipsum supplere vicem speciei intelligibilis, quia praecipue est necesaria propter efficientiam, quae efficientia, ut est ab specie non est vitalis et ideo suppleri potest a Deo. Contra hoc vero probatur dicta sententia posteriori modo, nimirum, non esse asserendum, ita de facto fieri, licet non implicet. Quia connaturale non est ipsi visioni, illa autem visio debet fieri connaturali modo quantum ex parte illius fieri possit, licet respectu hominis fiat supernaturali modo. Quod autem ille modus non sit connaturalis, patet, quia modus

4.**Efugio. — Se refuta.** — Se dirá tal vez que, al menos, Dios puede, como agente supremo, suplir por sí mismo las veces de la especie inteligible, porque es necesaria principalmente para la eficiencia, la cual, en cuanto proviene de la especie, no es vital y por ello puede ser

videndi connaturalis est per speciem objecti, ut in visu corporali, licet possit Deus facere, ut videat sine specie, tamen modus non esset connaturalis. Quae ratio etiam probare videtur, quod licet daremus non implicare contradictionem Deum influere in illam visionem per se ipsum, ut objectum actu intelligibile: nihilominus non esset asserendum, nunc ita fieri, quia non esset modus connaturalis, nec consentaneus ordinariae providentiae, quae postulat, ut quae Deus potest facere per intrinseca principia, seu formas seu qualitates, non faciat per se ipsum, sed per formam accommodatam, tanquam per causam secundam seu proximam. Et confirmatur, quia illa efficientia visionis beatae a Deo, ut ab objecto non est naturalis, id est necesaria, sed voluntaria et libera: ergo non debet esse immediate substantia ejus, quia tunc solum operatur immediate substantia, ut substantia vel tanquam objectum intelligibile, quando operatur naturaliter, quatenus est et non quatenus vult, operatur autem quatenus vult influendo per voluntatem, ergo ut actio fiat connaturali modo, debet Deus per suam voluntatem influere speciem, non vero actum ipsum videndi.

5.**Contraria sententia est verior. — Sex munera speciei intelligibilis.** — Nihilominus contraria sententia est expresse D. Thomae et communis Thomistarum, communiorque theologorum, quos sequenti capite commodius referam: eamque censeo omnino veram. Ut tamen illam confirmem et declarem, necessarium indico prius explicare munus, et necessitatem speciei intelligibilis, et officia quae illi tribuuntur. Nam licet hoc philosophorum sit proprium, tamen hic necessarium est attingere id; quod est praesentis quaestionis fundamentum. Praesertim quia nonnulli theologi circa quaestionem hanc multa dicunt de specie intelligibili. Sex ergo illi tribuuntur: *Inhaerere intellectui, constituere illum in actu primo seu informare illum,*

suplida por Dios. Contra esto se prueba la citada sentencia del segundo modo, a saber: que no debe afirmarse que esto ocurra de hecho, aunque no implique contradicción. Porque no es connatural a la visión misma, y esa visión debe realizarse de modo connatural en cuanto sea posible por parte de su realización, aunque respecto al hombre ocurra de modo sobrenatural. Que ese modo no sea connatural es evidente, porque el modo de ver connatural es a través de la especie del objeto, como en la vista corporal; aunque Dios pudiera hacer que se viera sin especie, el modo no sería connatural. Esta razón parece probar también que, aunque concediéramos que no implica contradicción el que Dios influya en esa visión por sí mismo como objeto en acto inteligible, no obstante no debería afirmarse que suceda así ahora, porque no sería un modo connatural, ni conforme a la providencia ordinaria, que postula que lo que Dios puede hacer mediante principios intrínsecos o formas o cualidades, no lo haga por sí mismo, sino a través de una forma acomodada, como a través de una causa segunda o próxima. Y se confirma porque esa eficiencia de la visión bienaventurada por parte de Dios en cuanto objeto no es natural (es decir, necesaria), sino voluntaria y libre: luego no debe ser inmediatamente su sustancia, porque la sustancia solo opera inmediatamente como sustancia o como objeto inteligible cuando opera naturalmente (en cuanto es y no en cuanto quiere); pero opera en cuanto quiere influyendo a través de la voluntad, luego para que la acción se realice de modo connatural, Dios debe influir la especie por su voluntad, y no el acto mismo de ver.

5. La sentencia contraria es más verdadera. — Seis funciones de la especie inteligible. — No obstante, la sentencia contraria es expresamente la de Santo Tomás y la común de los tomistas, y la más común de los teólogos, a quienes citaré con más comodidad en el capítulo siguiente; y la considero totalmente verdadera. Sin embargo, para confirmarla y declararla, juzgo necesario explicar primero la función y la necesidad de la especie

unire objectum potentiae, efficere actum intelligendi, repraesentare objectum, et determinare potentiam ad talem speciem actus

.

6.**Primum munus.** — Circa primum frequenter Thomistae dicunt, inhaerere, per accidens convenire speciei intelligibili, quia accidentarium illi est, quod sit accidens: per se vero solum requirit unionem cum intellectu in esse intelligibili. Sed advertendum est, aliud esse loqui de specie, aliud de objecto intelligibili: nam objecto ut sic accidentarium est conjungi cum potentia, mediante aliqua re inhaerente intellectui, quia de se tale objectum non habet, quod sit accidens et si possit per se conjungi intellectui ad efficiendum actum intelligendi, non id faciet medio accidente, sed potius per se melius efficiet, quam per instrumentum. At vero species intelligibilis proprie significat aliquid distinctum ab objecto, quod sit veluti semen seu instrumentum ejus, datum potentiae cognoscendi ad supplendam vicem objecti quando ipsum per se non potest adesse potentiae, et per se efficere cum illa. Et hujusmodi species semper est accidens, neque aliter intelligi nec fieri potest et ideo speciei proprie dictae, quatenus ab objecto distinguitur per se convenit inhaerere. Quamvis in ipsa specie distingui possit entitas, seu esse ejus et finis, seu efficacia ejus: priori enim modo per se illi convenit inhaerere: posteriori consideratione dici potest per accidens, quia finis speciei est, ut coefficiat cum intellectu, unde si cum sola existentia cum intima praesentia ad intellectum, intelligatur sufficiens ad efficiendum, accidentarium est, quod inhaereat. Quo sensu recte Scotus in 1, d. 3, qu. 7, dixit, quod speciei quatenus est causa partialis, accidit actuare seu inhaerere.

7.**Secundum munus.** — Circa secundum scilicet, constituere in actu intellectum, Cajetanus, 1 p., q. 12, art. 1, circa finem dicit, speciem non

inteligible, y los oficios que se le atribuyen. Pues aunque esto sea propio de los filósofos, aquí es necesario tocar aquello que es el fundamento de la presente cuestión. Especialmente porque algunos teólogos, acerca de esta cuestión, dicen muchas cosas sobre la especie inteligible. Se le atribuyen, pues, seis funciones: *Inherir en el intelecto, constituirlo en acto primero o informarlo, unir el objeto a la potencia, producir el acto de entender, representar el objeto y determinar la potencia a tal especie de acto.*

6. Primera función. — Sobre la primera, frecuentemente dicen los tomistas que el inherir le conviene a la especie inteligible por accidente, porque es accidental para ella el ser un accidente; pero por sí misma solo requiere la unión con el intelecto en el «ser inteligible». Pero debe advertirse que una cosa es hablar de la especie y otra del objeto inteligible: pues para el objeto como tal es accidental conjuntarse con la potencia mediante alguna cosa inherente al intelecto, ya que por sí mismo tal objeto no posee el ser un accidente; y si pudiera por sí mismo conjuntarse con el intelecto para producir el acto de entender, no lo haría mediante un accidente, sino que lo produciría mejor por sí mismo que por un instrumento. Pero la especie inteligible significa propiamente algo distinto del objeto, que es como su semilla o instrumento, dado a la potencia de conocer para suplir las veces del objeto cuando este no puede por sí mismo estar presente ante la potencia y producir el acto con ella. Y tal especie es siempre un accidente, ni puede entenderse ni hacerse de otro modo; y por tanto, a la especie propiamente dicha, en cuanto se distingue del objeto, le conviene por sí misma el inherir. Aunque en la misma especie pueda distinguirse su entidad o ser, y su fin o eficacia: de la primera manera le conviene por sí misma el inherir; bajo la segunda consideración puede decirse que le conviene por accidente, porque el fin de la especie es coproducir con el intelecto; por lo cual, si con la sola existencia y con la íntima presencia al intelecto se entiende que es suficiente para producir el acto, es accidental que inhiera. En este

solum constituere formaliter intellectum in actu primo, sed etiam in actu secundo, non tamen ut principium efficiens, sed ut formam informantem non quia ipsa sit actus secundus, sed quia comparatur ad actum secundum, sicut forma ad esse. Additque divinam essentiam eodem modo constituere intellectum formaliter in ordine ad visionem sui et ad illum comparari, sicut formam ad esse, quamvis non informet proprie, sed altiori modo uniatur. Haec vero doctrina est falsa, et intelligi non potest. Suppono enim actum cognoscendi esse qualitatem et formam distinctam ab specie: quantum est ex se separabilem ab illa, ita ut possit species conservari cum toto effectu formali, absque actuali cognitione. Quibus suppositis facile est intelligere, impossibile esse actum intelligendi esse ab specie, ut esse a forma, quia neque esse, quod dat forma est separabile ab ipsa informante, imo nec est distinctum ab ipsa: nec etiam una qualitas potest esse formalis effectus alterius distinctae. Porro impossibilius est, quod de essentia divina dicitur, quia actus videndi Deum est forma creata, quomodo ergo potest esse formaliter a forma seu natura increata? Item quia si essentia divina aliquo modo potest constituere intellectum in actu formaliter: ergo formaliter debet illi dare aliquod esse, ergo dabit esse increatum, nam forma non dat formaliter aliud esse, nisi quod ipsa est seu quod in se habet. Consequens autem est plane falsum, ut patebit etiam ex dicendis. Dicendum est ergo, speciem non constituere formaliter intellectum in actu secundo, sed proxime in actu primo, solumque comparari ad actum secundum, tanquam principium efficiens ejus ut jam ostendimus. Haec autem constitutio intellectus in actu primo potest intelligi, aut per propriam imformationem, et hoc convenit speciei, quatenus accidens est aut per quamcumque aliam unionem seu conjunctionem ad efficiendum, et hoc est per se necessarium in objecto

sentido dijo rectamente Escoto (en 1, d. 3, q. 7) que a la especie, en cuanto es causa parcial, le sucede accidentalmente el actuar o inherir.

7. **Segunda función.** — Sobre la segunda, a saber, constituir al intelecto en acto, Cayetano (1 p., q. 12, art. 1, cerca del final) dice que la especie no solo constituye formalmente al intelecto en acto primero, sino también en acto segundo, aunque no como principio eficiente, sino como forma informante; no porque ella sea el acto segundo, sino porque se compara con el acto segundo como la forma con el ser. Y añade que la esencia divina constituye de la misma manera al intelecto formalmente en orden a la visión de sí misma y se compara con él como la forma con el ser, aunque no informe propiamente, sino que se una de un modo superior. Esta doctrina es falsa y no puede entenderse. Pues supongo que el acto de conocer es una cualidad y forma distinta de la especie: en cuanto es de suyo separable de ella, de modo que pueda conservarse la especie con todo su efecto formal sin el conocimiento actual. Supuesto lo cual, es fácil entender que es imposible que el acto de entender provenga de la especie como el ser proviene de la forma, porque ni el ser que da la forma es separable de la forma misma que informa (es más, ni siquiera es distinto de ella), ni tampoco una cualidad puede ser el efecto formal de otra distinta. Además, es más imposible lo que se dice de la esencia divina, porque el acto de ver a Dios es una forma creada; ¿cómo puede, pues, provenir formalmente de una forma o naturaleza increada? Asimismo, porque si la esencia divina puede de algún modo constituir al intelecto en acto formalmente, entonces debe darle formalmente algún ser; luego le dará el ser increado, pues la forma no da formalmente otro ser sino el que ella misma es o el que tiene en sí. El consecuente es llanamente falso, como quedará claro por lo que se dirá. Debe decirse, por tanto, que la especie no constituye formalmente al intelecto en acto segundo, sino próximamente en acto primero, y solo se compara con el acto segundo como su principio

intelligibili seu in specie, quatenus supplet vicem ejus. Atque hinc ortum habuit vulgaris illa distinctio in hac materia de duplici modo actuandi potentiam, in esse reali vel intelligibili, de qua statim dicam.

8.**Tertium munus.** — Circa tertium de unione objecti cum potentia, media specie notandum est, quod paulo ante dixi, aliud esse loqui de objecto, aliud de specie: nam objectum per se et secundum se non postulat uniri cum potentia per modum formae proprie actuantis et informantis illam. Dico autem per se, nam aliquando contingit objectum, quod intelligitur esse actum vel habitum ipsius intellectus, qui unitur potentiae proprie, per modum formae. Sed hoc convenit illi quatenus est qualitas mentis non per se, ac precise quia objectum intelligibile actu est. Unde potest dari aliquod objectum hujusmodi, quod sit substantia, vel res alia extrinseca intellectui, quae ex se non habeat informare intellectum. Quando ergo res potest aliter per se ipsam conjungi intellectui in ratione objecti intelligibilis, non oportet, illam unionem esse per modum formae proprie informantis, sed per modum principii juvantis intellectum ad intelligendum.

9.Atque ita est intelligendus D. Thomas 1 p., q. 12, art. 2, ad 3 et 3, contra Gentes, cap. 51. Quamvis Cajetanus et Thomistae longe aliter videantur hoc explicare. Distinguunt enim duplicem unionem, seu informationem, seu duplicem actuandi modum, scilicet in esse reali vel in esse intelligibili, dicentes objectum ipsum, v. g., essentiam divinam, si per se conjungatur potentiae, quamvis non uniatur illi per modum formae naturalis in esse reali, tamen necesario debere uniri in esse intelligibili, ita ut vere constituat intellectum in actu primo per modum formae intelligibilis. Sed interrogo, qua, vel qualis sit unio haec in esse intelligibili: aut enim est vera et formalis, et realis unio, quae ordine

eficiente, como ya hemos mostrado. Esta constitución del intelecto en acto primero puede entenderse o por la propia información, y esto le conviene a la especie en cuanto es accidente, o por cualquier otra unión o conjunción para producir el acto, y esto es por sí mismo necesario en el objeto inteligible o en la especie en cuanto suple sus veces. Y de aquí tuvo su origen aquella distinción vulgar en esta materia sobre el doble modo de actuar la potencia: en el ser real o en el ser inteligible, de la cual hablaré enseguida.

8. Tercera función. — Sobre la tercera, acerca de la unión del objeto con la potencia mediante la especie, debe notarse lo que dije poco antes: que una cosa es hablar del objeto y otra de la especie; pues el objeto por sí y según sí mismo no postula unirse con la potencia por modo de forma propiamente actuante e informante. Y digo «por sí», pues a veces sucede que el objeto que se entiende es un acto o hábito del propio intelecto que se une a la potencia propiamente por modo de forma. Pero esto le conviene en cuanto es cualidad de la mente y no por sí y precisamente porque sea un objeto inteligible en acto. Por lo cual puede darse algún objeto de esta clase que sea una sustancia u otra cosa extrínseca al intelecto, que por sí misma no tenga que informar al intelecto. Por tanto, cuando la cosa puede conjuntarse por sí misma con el intelecto en razón de objeto inteligible de otro modo, no es necesario que esa unión sea por modo de forma propiamente informante, sino por modo de principio que ayuda al intelecto a entender.

9. Y así debe ser entendido Santo Tomás (1 p., q. 12, art. 2, ad 3 y 3 *Contra Gentiles*, cap. 51). Aunque Cayetano y los tomistas parecen explicar esto de un modo muy distinto. Distinguen, pues, una doble unión o información, o un doble modo de actuar, a saber: en el ser real o en el ser inteligible, diciendo que el objeto mismo (por ejemplo, la esencia divina), si se conjuga por sí mismo con la potencia, aunque no se una a ella por modo de forma natural en el ser real, sin embargo debe

naturae antecedit inter potentiam, et objectum ante actum intelligendi vel non. Si dicatur hoc secundum, tollitur quaestio, quia si non est realis unio, nihil esse potest praeter id quod diximus: sic enim uniri in esse intelligibili, nihil aliud erit quam simul conjungi, tandem duo principia subordinata ad efficiendum unum actum intelligendi.

necesariamente unirse en el ser inteligible, de modo que verdaderamente constituya al intelecto en acto primero por modo de forma inteligible. Pero pregunto: ¿cuál o qué clase de unión es esta en el ser inteligible? Pues o es una unión verdadera, formal y real, que antecede en el orden de la naturaleza entre la potencia y el objeto antes del acto de entender, o no lo es. Si se dice esto segundo, se termina la cuestión, porque si no es una unión real, nada puede ser fuera de lo que hemos dicho: pues así, unirse en el ser inteligible no será otra cosa que conjuntarse simultáneamente, resultando dos principios subordinados para producir un solo acto de entender.

10.Si vero dicatur primum, impugnari potest, tum quia nova unio realis non est sine novo modo, vel mutatione reali in altero extremorum, hic vero neque in essentia divina hoc reperiri potest, ut per se constat neque in intellectu, ut ipsi fatentur, nam praeter lumen gloriae nulla alia mutatio, vel modus ponitur in intellectu in actu primo et quatenus antecedit visionem, nec facile potest fingi aut explicari talis modus. Deinde, quia omnis unio realis terminatur ad unum reale compositum, ex intellectu vero, et essentia divina non componitur unum ens reale, quia neque una substantia, neque unum accidens, neque unum aliquod esse, neque divina essentia communicat suum esse increatum intellectui, neque e contrario. Denique unio realis inter duo non intelligitur sine aliqua vel causalitate mutua, vel saltem dependentia reali in existendo, vel subsistendo: nihil autem horum reperitur inter essentiam divinam et intellectum. Igitur, si contingat objectum per se conjungi potentiae ad causandam intellectionem sui, tota illa conjunctio intelligi debet in ordine ad efficientiam, ergo solum potest ibi intelligi intima propinquitas et indistantia entitatum, inter objectum et potentiam cum subordinatione ad agendum eumdem actum. Et tunc dicitur constitui in actu primo intellectus per ipsum objectum sibi unitum, non quia proprie object actuet, vel informet seu constituat intellectum in aliquo vero, et reali esse, sed solum, quia ita assistit intellectui, ut compleat activitatem ejus et sufficienter illum determinet

10. Si, por el contrario, se dice lo primero, puede impugnarse, tanto porque no hay una nueva unión real sin un nuevo modo o mutación real en alguno de los extremos (y aquí esto no puede hallarse ni en la esencia divina, como consta por sí mismo, ni en el intelecto, como ellos mismos confiesan, pues fuera de la luz de la gloria no se pone ninguna otra mutación o modo en el intelecto en acto primero y en cuanto antecede a la visión; ni puede fingirse o explicarse fácilmente tal modo). Además, porque toda unión real termina en un solo compuesto real, y del intelecto y la esencia divina no se compone un solo ente real, porque no se forma ni una sola sustancia, ni un solo accidente, ni un solo ser; ni la esencia divina comunica su ser increado al intelecto, ni al contrario. Finalmente, no se entiende una unión real entre dos cosas sin alguna causalidad mutua, o al menos una dependencia real en el existir o subsistir: y nada de esto se halla entre la esencia divina y el intelecto. Por lo tanto, si sucede que el objeto se conjunta por sí mismo con la potencia para causar la intelección de sí mismo, toda esa conjunción debe entenderse en orden a la eficiencia; luego solo puede entenderse allí la íntima proximidad e indistancia de las entidades entre el objeto y la potencia con subordinación para realizar el mismo acto. Y entonces se dice que el intelecto es constituido en acto primero por el mismo objeto unido a él, no porque propiamente el objeto actúe

ad talem actionem. At vero quando objectum unitur potentiae per speciem, ipsa quidem species vere unitur, ut forma informans, objectum vero per illam unitur potentiae tanquam agens per semen suum vel per instrumentum, sicut movens unitur mobili per impetum vel generans passo per semen, qua unio non est aliquid distinctum ab ipsa specie, ejusque efficacitate.

4. Quartum munus. — Circa quartum de efficacia est longe quaestio inter philosophos: Ego autem suppono id, quod probabilius est speciem dari, ut cum intellectu efficiat intellectionem loco objecti, quia seclusa hac efficientia, nulla probabilis ratio, vel necessitas fingi potest ad ponendas has species. De qua re legi potest D. Thomas supra, 1 p., qu. 56, art. 1 et 4, contra Gentes, cap. 51, et sequentibus. Scotus in 4, d. 3, q. 7, et in Quodl., q. 15, Albus, in Summa de homine, p. 2, tract. de Sensib. et Capreolus in 4, d. 35, q. 4, conclus. 1, et ad argumenta contra illam. Et videtur esse sententia Augustini, l. 9, de Trinitate, c. 12, dicente, ab objecto et potentia oriri cognitionem.

12. Quintum munus. — Circa quintum de repraesentatione solum nunc dico, hanc repraesentationem non esse ita concipiendam, vel fingendam, ac si in specie ipsa esset similitudo aliqua formalis, vel imago depicta ipsius objecti. Quia hoc nec potest concipi sine convenientia aliqua et unitate formali, ut de verbo postea dicam, neque hic est ulla necessitas hoc fingendi: tum quia species solum est veluti semen et instrumentum, in quo sufficit virtualis assimilatio: tum etiam quia tota vis repraesentandi in specie ponitur propter actum secundum neque aliunde colligi potest, neque nos experimur illam nisi in ipso actu secundo: ergo non est necesse esse majorem similitudinem, vel repraesentatiónem in specie, quam in ipso actu. Quod optime videt Scotus,

o informe o constituya al intelecto en algún ser verdadero y real, sino solo porque asiste de tal modo al intelecto que completa su actividad y lo determina suficientemente a tal acción. Pero cuando el objeto se une a la potencia por medio de la especie, la especie misma se une verdaderamente como forma informante, y el objeto se une a través de ella a la potencia como un agente a través de su semilla o de su instrumento, de la misma manera que el que mueve se une a lo movido por el ímpetu o el que genera a lo que recibe la acción por la semilla; cuya unión no es algo distinto de la especie misma y de su eficacia actúe, informe o constituya al intelecto en algún ser verdadero y real, sino solo porque asiste de tal modo al intelecto que completa su actividad y lo determina suficientemente para tal acción. En cambio, cuando el objeto se une a la potencia por medio de la especie, la especie misma se une verdaderamente como forma informante, mientras que el objeto se une a la potencia a través de ella como un agente a través de su semilla o de su instrumento, del mismo modo que el que mueve se une a lo movido mediante el ímpetu, o el que genera a lo que recibe la acción mediante la semilla; unión que no es algo distinto de la especie misma y de su eficacia.

4. Cuarta función. — Sobre la cuarta, acerca de la eficacia, existe una larga disputa entre los filósofos. Yo, por mi parte, supongo que lo más probable es que la especie se dé para que, junto con el intelecto, produzca la intelección en lugar del objeto, ya que, excluida esta eficiencia, no puede fingirse ninguna razón probable o necesidad para poner estas especies. Sobre este asunto puede leerse a Santo Tomás arriba (1 p., q. 56, art. 1 y 4), *Contra Gentiles* (cap. 51 y siguientes), Escoto (en 4, d. 3, q. 7 y en *Quodl.*, q. 15), Alberto (en la *Suma sobre el hombre*, p. 2, tratado de los sensibles) y Capreolo (en 4, d. 35, q. 4, concl. 1, y en los argumentos contra ella). Y parece ser la sentencia de Agustín (libro 9 de *La Trinidad*, c. 12), al decir que el conocimiento nace del objeto y de la potencia.

loco citato, et Ferrarius 4, contra Gentes, cap. 53. Unde quod Paludanus et aliqui Thomistae dicunt, actum non repraesentare, sed supponere praesentiam objecti per speciem factam et tendere in objectum repraesentatum per speciem: non recte dictum est, quia intentionalis repraesentatio, quae potest esse in mente, proprie et actualiter est in ipso actu, ut ipsa etiam experientia docet: nam cessante actu nullam effigiem, vel idolum objecti experimur in anima, unde si aliquo modo experimur species, maxime est, quia postquam cessamus ab intelligendo, possumus iterum actum formare et repraesentare objectum ex vi interni principii conservati in animo, quod est signum aliquod, semen ejus relictum esse in mente, quod est principium illius actualis repraesentatiónis. Haec igitur repraesentatio fit in genere causae formalis per ipsummet actum, species vero solum dicitur repraesentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendam hujusmodi actualem repraesentatiónem.

12. Quinta función. — Sobre la quinta, acerca de la representación, digo ahora solamente que esta representación no debe concebirse ni fingirse como si en la especie misma hubiera una semejanza formal o una imagen pintada del objeto mismo. Porque esto no puede concebirse sin alguna conveniencia y unidad formal, como diré después sobre el verbo, ni hay aquí necesidad alguna de fingir esto: tanto porque la especie es solamente como una semilla e instrumento en el que basta una asimilación virtual, como porque toda la fuerza de representar se pone en la especie en orden al acto segundo, y no puede colegirse de otra parte, ni nosotros la experimentamos sino en el mismo acto segundo; por tanto, no es necesario que haya mayor semejanza o representación en la especie que en el acto mismo. Esto lo ve óptimamente Escoto en el lugar citado y Ferrariense (4 *Contra Gentiles*, cap. 53). Por lo cual, lo que dicen Paludano y algunos tomistas —que el acto no representa, sino que presupone la presencia del objeto realizada por la especie y tiende al objeto representado por la especie— no está bien dicho, porque la representación intencional que puede haber en la mente está propia y actualmente en el acto mismo, como la experiencia misma enseña; pues, al cesar el acto, no experimentamos en el alma ninguna efigie o ídolo del objeto. De donde, si de algún modo experimentamos las especies, es sobre todo porque después de que dejamos de entender podemos formar de nuevo el acto y representar el objeto por la fuerza del principio interno conservado en el ánimo, el cual es algún signo o semilla suya dejada en la mente, que es el principio de aquella representación actual. Esta representación, por tanto, se realiza en el género de causa formal por el acto mismo, mientras que de la especie solo se dice que representa en cuanto que es el principio que constituye al intelecto en acto para producir tal representación actual.

13. Sextum munus speciei intelligibilis. — Circa sextum, quod est determinare potentiam, facile ex dictis intelligitur, hanc determinationem in actu primo esse, aut per modum principii formalis et informantis, si fiat per propriam /speciem, aut per modum comprincipii complentis activitatem ad talem speciem actus et hac ratione quasi specificantis ex parte principii. Non vero proprie ex parte termini, quia species impressa non comparatur per modum objecti terminativi, in quo fiat visio, ut suppono ex libris de anima. Unde etiam species non determinat potentiam in aliquo alio genere causae, ut patet discurrendo per singula.

13. Sexta función de la especie inteligible. — Sobre la sexta, que es determinar la potencia, se entiende fácilmente por lo dicho que esta determinación en el acto

14. Prima conclusio. — His positis, dico primo: Non implicat contradictionem divinam essentiam per se ipsam, ut objectum intelligibile

uniri intellectibus beatorum ad efficiendam immedíate visionem beatam, absque interventu speciei intelligibilis impressae. Haec assertio, ut dixi, est D. Thomae, et communis et in illam inclinat Scotus, 2, d. 3, q. 9. Haec autem assertio non solum est ita intelligenda, ut hoc non repugnet fieri multiplicando miracula et supplendo per omnipotentiam omnem efficientiam objecti et speciei, hoc enim facillime ostendi posset, ut ex dicendis patebit, non est tamen satis ad id quod intendimus. Intelligitur ergo assertio, quod hoc non repugnet fieri, servato aliquo connaturali ordine concipiendi verbum mentis ex objecto et potentia. Sic ergo probatur haec sententia a D. Thoma, quia divina substantia est objectum maxime intelligibile in actu et in illo ordine est actus purissimus, absque ulla admixtione potentiae, ergo potest per se ipsum uniri intellectui ad intellectionem sui, ergo non est simpliciter necesaria species creata. Quia haec tantum requiri solet propter absentiam, vel impotentiam objecti intelligibilis. Secundo declaratur, quia nulla est repugnantia, aut enim oriretur ex causalitate formali, quam species, seu objectum habere debet circa intellectum, constituendo illam in actu primo: aut ex causalitate effectiva, sed ex neutro capite oritur, ergo.

15. Circa priorem partem multa dicunt Thomistae de unione essentiae divinae cum intellectu in esse intelligibili, ratione cujus potest supplere illud munus speciei absque propria et formali causalitate, per aliud genus ineffabilis unionis: sed, ut supra dixi, hic non potest intelligi alia unio, nisi conjunctio duorum principiorum et sufficiens subordinatio ad eumdem actum efficiendum, neque est aliquid quod nos cogat ad aliam unionem asserendam. Neque enim hae ineffabilia mysteria asserenda sunt, sine fundamento cogente. Diximus enim supra actualitatem, seu determinationem potentiae ab

primero se da, o bien por modo de principio formal e informante si se realiza mediante la especie propia, o bien por modo de principio concurrente que completa la actividad para tal especie de acto y, por esta razón, casi especificante por parte del principio. Pero no propiamente por parte del término, porque la especie impresa no se compara por modo de objeto terminativo en el cual se realice la visión, como supongo a partir de los libros *Sobre el alma*. De donde se sigue que la especie tampoco determina la potencia en ningún otro género de causa, como queda patente al discurrir por cada una de ellas.

14. Primera conclusión. — Sentado esto, digo primero: No implica contradicción que la esencia divina por sí misma, como objeto inteligible, se una a los intelectos de los bienaventurados para producir inmediatamente la visión beatífica, sin la intervención de una especie inteligible impresa. Esta afirmación, como dije, es de Santo Tomás y común, y hacia ella se inclina Escoto (2, d. 3, q. 9). Pero esta afirmación no debe entenderse solamente de modo que no sea repugnante que esto se haga multiplicando milagros y supliendo por la omnipotencia toda la eficiencia del objeto y de la especie (pues esto podría mostrarse muy fácilmente, como constará por lo que se dirá), pero no es suficiente para lo que pretendemos. Se entiende, pues, la afirmación en el sentido de que no es repugnante que esto se haga conservando cierto orden connatural de concebir el verbo mental a partir del objeto y de la potencia. Así, pues, prueba esta sentencia Santo Tomás: porque la sustancia divina es el objeto máximo inteligible en acto y en ese orden es acto purísimo sin mezcla alguna de potencia; luego puede por sí misma unirse al intelecto para la intelección de sí misma; luego no es simplemente necesaria la especie creada. Porque esta solo suele requerirse debido a la ausencia o a la impotencia del objeto inteligible. En segundo lugar se declara porque no hay repugnancia alguna: pues o nacería de la causalidad formal que la especie o el objeto debe tener respecto al intelecto

objecto per accidens, seu per occasionem, ut sic dicam, fieri per inhaesionem aut veram informationem, quia per se solum requiritur concursus objecti sufficienter applicati. Quod, exemplo videre licet in angelo cognoscente se ipsum, per suam substantiam (quam opinionem nunc suppono ut probabiliorem: nec enim omnia exempla probanda ubique sunt, praesertim cum constet saltem esse probabile) ibi ergo substantia angeli se intelligentis sufficienter determinat intellectum ejus et dici potest constituere illum in actu primo ad intelligendum, non formaliter actuando illum, sed complendo cum illo unum principium proximum totale actionis.

constituyéndolo en acto primero, o de la causalidad efectiva; pero no nace de ninguno de los dos capítulos, luego.

15. Sobre la primera parte, dicen muchos tomistas acerca de la unión de la esencia divina con el intelecto en el «ser inteligible», por razón de la cual puede suplir aquella función de la especie sin una causalidad propia y formal, mediante otro género de unión inefable; pero, como dije arriba, aquí no puede entenderse otra unión sino la conjunción de dos principios y la suficiente subordinación para producir el mismo acto, ni hay nada que nos obligue a afirmar otra unión. Pues no deben afirmarse estos misterios inefables sin un fundamento que obligue a ello. Dijimos, en efecto, arriba que la actualidad o determinación de la potencia por parte del objeto se realiza por accidente —o por ocasión, por así decirlo— mediante la inherencia o verdadera información, porque por sí solo se requiere el concurso del objeto suficientemente aplicado. Lo cual puede verse con el ejemplo del ángel que se conoce a sí mismo por su propia sustancia (opinión que supongo ahora como más probable, pues no todos los ejemplos deben probarse en todas partes, especialmente cuando consta que al menos es probable): allí, pues, la sustancia del ángel que se entiende a sí mismo determina suficientemente su intelecto y puede decirse que lo constituye en acto primero para entender, no informándolo formalmente, sino completando con él un solo principio próximo total de la acción.

16. Objetio. — Rejicitur. — Dices, quamvis substantia non inhaereat intellectui angeli, tamen intellectus inhaeret substantiae et ex hoc capite intelligi potest inter ea unio sufficiens ad intellectionem: at vero in praesenti nec Deus inest intellectui beati, neque e contrario.

Respondetur illam inhaesionem non esse necessariam ad efficientiam ut sic. Sed in creatura fortasse est necessaria aliqua similis conjunctio, propter imperfectionem ejus ut possint illa duo principia esse subordinata et per se conjuncta in ordine ad eamdem actionem. At vero Deo tribuendum est id quod est perfectionis in creatura, seclusis imperfectionibus, concurrere autem ad actum intelligendi per modum objecti intelligibilis et per se adesse potentiae et subordinare illam sibi in ordine ad eumdem effectum, totum hoc est perfectionis et potest recte intelligi sine imperfectione inhaerentiae, vel informationis, ergo ex hoc capite hoc non repugnat. Et hanc doctrinam insinuavit Cajetanus, 1 part., quaest. 12, art. 2, in quadam prima solutione, quamvis illam non probet, eam tamen videntur sequi Scotus et Ferrarius et illi etiam favet Scotus in 1, dist. 3, quaest. sexta, quamvis eum impugnet Cajetanus, 1 parte, quaest. 79, art. 2.

16. Objeción. — Se rechaza. — Dirás que, aunque la sustancia no inhiera en el intelecto del ángel, sin embargo el intelecto inhiera en la sustancia, y por este capítulo puede entenderse entre ellos una unión suficiente para la intelección; pero en el caso presente ni Dios está en el intelecto del bienaventurado, ni al contrario.

Se responde que aquella inherencia no es necesaria para la eficiencia en cuanto tal. Pero en la criatura quizá sea necesaria alguna conjunción similar, debido a su

imperfección, para que esos dos principios puedan estar subordinados y conjuntados por sí mismos en orden a la misma acción. En cambio, a Dios debe atribuírsele lo que es propio de la perfección en la criatura, excluidas las imperfecciones; y el concurrir al acto de entender por modo de objeto inteligible, estar presente por sí mismo a la potencia y subordinarla a sí en orden al mismo efecto, todo esto es propio de la perfección y puede entenderse rectamente sin la imperfección de la inherencia o de la información; por tanto, por este capítulo, esto no es repugnante. Y esta doctrina la insinuó Cayetano (1 part., cuest. 12, art. 2) en una primera solución, aunque no la prueba; sin embargo, parecen seguirla Escoto y Ferrariense, y también la favorece Escoto (en 1, dist. 3, cuest. sexta), aunque Cayetano lo impugne (1 parte, cuest. 79, art. 2).

17. Opinión de los tomistas. — Se refuta. — Primera aserción. — Sobre el segundo capítulo de la eficiencia, dicen también varias cosas los tomistas: pues algunos de ellos, aunque afirman que Dios suple las veces de la especie, no obstante niegan que Dios pueda suplir y conferir aquella eficiencia que suele dar la especie inteligible, porque en tal eficiencia la especie es como un instrumento del intelecto que la utiliza. Pero la esencia de Dios no puede de este modo estar sujeta o subordinada al intelecto, por así decirlo, pues sería una gran imperfección. Y por eso estos autores dicen que la esencia divina suple las veces de la especie en cuanto a la unión del objeto con la potencia, pero no en cuanto a la eficiencia, sino que atribuyen toda esta al luz de la gloria, la cual, sin embargo, niegan que sea la especie inteligible de Dios. Pero considero que esta doctrina es contraria a Santo Tomás y que implica una contradicción. Lo primero es patente, pues Santo Tomás (1 part., cuestión duodécima, artículo segundo, a la última y tercera; *Contra Gentiles*, capítulo 51; y en 4, dist. 49, cuest. 2, art. 2, ad 8, y en el cuerpo) enseña que la esencia divina es «lo que» el bienaventurado entiende y «aquello por lo cual» entiende,

17. Opinio Thomistarum. — Refellitur. — Prima assertio. — Circa secundum caput de efficientia varia etiam dicunt Thomistae: nam quidam eorum licet affirment Deum supplere vicem speciei, nihilominus negant Deum posse supplere et conferre illam efficientiam, quam solet dare species intelligibilis, quia in tali efficientia species est veluti instrumentum intellectus, qui illa utitur. At vero essentia Dei non potest hoc modo subjici, seu subordinari intellectui, ut ita dicam, esset enim magna imperfectio. Et ideo hi auctores dicunt essentiam divinam supplere vicem speciei, quantum ad unionem objecti cum potentia, non vero quantum ad efficientiam: sed hanc totam tribuunt lumini gloriae, quod tamen negant esse speciem intelligibilem Dei. Sed hanc doctrinam existimo divo Thomae contrariam et involventem repugnantiam. Primum patet, nam divus Thomas, 1 part., quaestione duodecima, articulo secundo, ad ultimum et tertium, contra Gentes, capite 51 et in 4, distinct. 49, quaest. 2, art. 2, ad 8, et in corpore, docet, essentiam divinam esse, quod beatus intelligit et quo intelligit et supplere totam rationem speciei, quoad omnem concursum objecti. Secundum patet, quia seclusa efficientia nulla relinquitur necesaria unio objecti cum potentia, quae ad intellectionem conferat per modum actus primi. Quia ut ostendimus, unio formalis ibi nulla est, sed tantum potest intelligi conjunctio quaedam in ordine ad eamdem actionem. Item quia objectum duplicem habitudinem potest habere ad actum, scilicet, principii et termini, seclusa autem efficientia, excluditur habitudo prima et consequenter ratione illius non est necesaria unio, neque quoad hoc est aliquid, in quo objectum suppleat rationem speciei. Habitudo autem termini, neque convenit speciei intelligibili, ut sic, neque per se requirit unionem, sed solum quod objectum in se et prout in se est

videatur. Ergo repugnat dicere, quod essentia divina nihil efficiat ut objectum et quod uniatur potentiae ad supplendam vicem speciei.

18. Praeterea repugnat etiam dicere hanc totam efficientiam convenire lumini et illud non esse speciem, vel saltem habere vicem ejus. Nam per speciem solum intelligimus quamdam qualitatem, quae praebet potentiae activitatem quamdam ad actum, necessariam ex parte objecti. Item quia haec activitas objecti necesaria est in actu intelligendi ut sic: ergo etiam in visione beata: ergo si Deus non praebet illam per se ipsum, sed per qualitatem, quam per modum actus primi ad hoc munus substituit, quae qualitas est ipsum lumen, necesse est fateri, ipsum lumen esse speciem, quia est veluti semen seu instrumentum objecti ad actum efficiendum: ergo repugnantia est negare speciem creatam et hoc munus tribuere lumini.

19. Alii ergo concedunt, Deum per se efficere hujusmodi actum, non tamen immediate per substantiam suam tanquam objectum actu intelligibile, sed per voluntatem per infinitam potentiam, qua operatur alios effectus. Sed licet verum sit, Deum posse hoc modo supplere efficientiam objecti non solum in intellectu respectu visionis suae, sed etiam respectu aliorum objectorum, imo etiam in sensibus, quia Deus ut prima causa potest supplere efficientias causarum secundarum, ubi non involvitur specialis repugnantia, quae hic nulla apparet; nihilominus hoc in praesenti non sufficit, quia ille modus operandi Dei et supplendi efficientiam objecti et miraculosus est, et praeter naturam rerum. Quia ex natura rei objectum esse debet causa proxima actus, per se, vel per speciem: ergo si Deus ut objectum non posset per se influere, deberet infundere speciem, ut actus connaturali modo fieret. Sicut infra etiam dicemus, posse Deum ut causam supremam supplere efficientiam luminis, et

y que suple toda la razón de la especie en cuanto a todo concurso del objeto. Lo segundo es patente porque, excluida la eficiencia, no queda ninguna unión necesaria del objeto con la potencia que contribuya a la intelección por modo de acto primero. Porque, como hemos mostrado, allí no hay unión formal alguna, sino que solo puede entenderse una cierta conjunción en orden a la misma acción. Asimismo, porque el objeto puede tener una doble relación respecto al acto, a saber: de principio y de término; y excluida la eficiencia, se excluye la primera relación y, consecuentemente, por razón de ella no es necesaria la unión, ni en cuanto a esto hay algo en lo que el objeto supla la razón de la especie. La relación de término, por su parte, ni conviene a la especie inteligible como tal, ni requiere por sí misma la unión, sino solo que el objeto se vea en sí y tal como es en sí. Por tanto, es contradictorio decir que la esencia divina no produce nada como objeto y que se une a la potencia para suplir las veces de la especie.

18. Además, es también contradictorio decir que toda esta eficiencia conviene a la luz y que esta no es la especie, o que al menos hace sus veces. Pues por especie solo entendemos una cierta cualidad que otorga a la potencia una cierta actividad para el acto, necesaria por parte del objeto. Asimismo, porque esta actividad del objeto es necesaria en el acto de entender como tal; luego también en la visión beatífica; por tanto, si Dios no la otorga por sí mismo, sino por una cualidad que sustituye para este oficio por modo de acto primero —cualidad que es la luz misma—, es necesario confesar que la luz misma es la especie, porque es como la semilla o instrumento del objeto para producir el acto; luego es una contradicción negar la especie creada y atribuir este oficio a la luz.

19. Otros, por tanto, conceden que Dios produce por sí mismo tal acto, pero no inmediatamente por su sustancia como objeto en acto inteligible, sino por la voluntad, por la potencia infinita con la que realiza otros efectos. Pero

nihilominus lumen esse necessarium ad connaturalem modum agendi.

20. Resolutio. — Dicendum ergo est praeter concursum Dei ut causae primae, posse etiam influere in actum videndi per modum principii proximi connaturalis illi actui ex parte objecti et hanc efficientiam dari immediate per substantiam divinam, libere applicatam per voluntatem. Probatur, quia Deus est perfectissimum objectum intelligibile in acto, ergo convenit illi quicquid est perfectionis in tali objecto, ergo et posse efficere visionem sui in ratione objecti, nam hoc perfectionis est: et nullam habet admixtam imperfectionem Deo repugnantem. Minor propositio probatur, quia in efficientia, ut sic, nulla est imperfectio et ideo dicitur Deus posse supplere causam efficientem, quia hoc ex perfectione convenit. Nec vero in tali efficientia fingi potest specialis imperfectio. Quae enim afferebatur, quod divina essentia subordinaretur in agendo intellectui creato, nulla est: species enim intelligibilis, quia est accidens intellectus, potest illi subordinari: objectum vero ipsum intelligibile, in quo illa virtus efficiendi est altiori modo, non est necesse ut subordinetur intellectui, sed potius potest ipsum objectum habere subordinatum sibi, sicut angelus intelligens suam substantiam, habet sibi subordinatam vim intellectivam. Maxime, quia in praesenti Deus, qui videtur, est principalis auctor hujus visionis et utitur intellectu creato tanquam instrumento, cui conjungit substantiam suam, tanquam objectum ad efficiendam visionem.

21. Secunda conclusio. — Ratio responsum rejicitur. — Secundo dicendum est, videri Deum a beatis sine interventu speciei intelligibilis creatae, Deo ipso proxime per suam substantiam concurrente. In hoc sequimur opinionem D. Thomae fere communi theologorum consensu jam receptam, nam praeter eos, qui putant, non posse dari talem speciem,

aunque sea verdad que Dios puede suplir de este modo la eficiencia del objeto no solo en el intelecto respecto a su propia visión, sino también respecto a otros objetos, e incluso en los sentidos (pues Dios, como causa primera, puede suplir las eficiencias de las causas segundas donde no se involucre una contradicción especial, la cual aquí no aparece), no obstante esto no basta en el caso presente, porque ese modo de obrar de Dios y de suplir la eficiencia del objeto es milagroso y está fuera de la naturaleza de las cosas. Pues, por la naturaleza de la cosa, el objeto debe ser causa próxima del acto, por sí o por la especie; por tanto, si Dios, como objeto, no pudiera influir por sí mismo, debería infundir la especie para que el acto se realizara de modo connatural. Como también diremos más adelante, Dios, como causa suprema, puede suplir la eficiencia de la luz y, no obstante, la luz es necesaria para el modo connatural de obrar.

20. Resolución. — Debe decirse, por tanto, que además del concurso de Dios como causa primera, puede también influir en el acto de ver por modo de principio próximo connatural a aquel acto por parte del objeto, y que esta eficiencia se da inmediatamente por la sustancia divina, aplicada libremente por la voluntad. Se prueba porque Dios es el objeto inteligible más perfecto en acto; luego le conviene todo lo que es de perfección en tal objeto; luego también el poder producir la visión de sí mismo en razón de objeto, pues esto es de perfección, y no tiene mezclada ninguna imperfección que repugne a Dios. La proposición menor se prueba porque en la eficiencia, como tal, no hay imperfección, y por eso se dice que Dios puede suplir a la causa eficiente, porque esto conviene por perfección. Ni tampoco en tal eficiencia puede fingirse una imperfección especial. Pues la que se alegaba, de que la esencia divina se subordinaría al intelecto creado en el obrar, no es tal: pues la especie inteligible, porque es un accidente del intelecto, puede estarle subordinada; pero el objeto inteligible mismo, en el cual aquella virtud de producir está de un modo superior, no es necesario que se subordine al

quos in sequenti capite referam, eam tenent Alex. Alensis, 4 parte, quaest. 7, numero secundo et 2 parte, quaest. 29, num. 14, Paludanus in quarto, dist. 49, quaest. 1, art. 2, et ibidem Thomas de Argentina et Marsilius in 3, quaest. 10, art. 2, estque in scholis valde recepta. Rationem hujus assertionis multi ex eo sumunt, quod putant implicare contradictionem, dari talem speciem creatam Dei, sed hoc habet dubitationem tractandam capite sequenti, a qua nunc abstrahendum est. Ratio ergo assertionis sumitur ex praecedenti, quia non oportet multiplicare principia, quae non sunt necesaria juxta naturas rerum: sed ostensum est, posse Deum videri sine specie concurrente ipso per se tanquam objecto actu intelligibili, quod satis est, ut visio maxime fiat connaturali modo, ergo. Secundo, species solum poni solet ad supplendam absentiam, vel impotentiam objecti, hic autem ad neutrum horum est necesaria. Responderi potest ex Scoto quodlibet 14 et in 2, distinct. 3, quaest. 9, etiam dari speciem, ut actus sit in potestate intelligentis. Respondetur: si hoc intelligatur de potestate libera, non habere locum in hac visione, quae non libere, sed necesario fit. Si autem intelligatur absolute de potestate activa; satis habere intelligentem in sua potestate talem actum, si ex parte sua habeat sufficientem virtutem activam et objectum per se satis conjunctum ad agendum; praesertim in hac visione, in qua principalis virtus est in ipso Deo, qui est objectum talis visionis, ideoque ex natura rei necesario manat ab objectis et potentia sufficienter elevata ad operandum, ut infra dicemus. Sed urgebis. Nam magis connaturale est, ut principio proximum operandi sit intrinsecum et inhaerens ipsi operanti, nam haec est ratio, ob quam ponuntur habitus infusi. Respondetur, hoc esse verum de principio operandi, quod tenet se ex parte operantis, non vero de objecto ipso. Atque ita in praesenti, beatus quatenus efficit visionem, habet

intelecto, sino que más bien el objeto mismo puede tener subordinado a sí al intelecto, igual que el ángel que entiende su propia sustancia tiene subordinada a sí la facultad intelectiva. Sobre todo porque, en el caso presente, Dios, que es visto, es el autor principal de esta visión y usa el intelecto creado como instrumento al cual conjuga su propia sustancia como objeto para producir la visión.

21. Segunda conclusión. — Se rechaza la razón de la respuesta. — En segundo lugar, debe decirse que Dios es visto por los bienaventurados sin la intervención de una especie inteligible creada, concurriendo Dios mismo próximamente por su propia sustancia. En esto seguimos la opinión de Santo Tomás, ya recibida por el consenso casi común de los teólogos, pues además de aquellos que piensan que no puede darse tal especie (a quienes citaré en el capítulo siguiente), la sostienen Alejandro de Ales (4 parte, cuest. 7, número segundo y 2 parte, cuest. 29, núm. 14), Paludano (en el cuarto, dist. 49, cuest. 1, art. 2), y allí mismo Tomás de Argentina y Marsilio (en 3, cuest. 10, art. 2), y está muy aceptada en las escuelas. Muchos toman la razón de esta aserción del hecho de que piensan que implica contradicción el que se dé tal especie creada de Dios, pero esto conlleva una duda que debe tratarse en el capítulo siguiente, de la cual hay que abstraer ahora. Por tanto, la razón de la aserción se toma de lo precedente, porque no hay que multiplicar principios que no son necesarios según la naturaleza de las cosas; y se ha mostrado que Dios puede ser visto sin una especie, concurriendo Él mismo por sí mismo como objeto en acto inteligible, lo cual basta para que la visión se realice de modo sumamente connatural; luego. En segundo lugar, la especie solo suele ponerse para suplir la ausencia o la impotencia del objeto, y aquí no es necesaria para ninguna de estas dos cosas. Puede responderse desde Escoto (*Quodlibeto* 14 y en 2, dist. 3, cuest. 9) que también se da la especie para que el acto esté en potestad del que entiende. Se responde: si esto se entiende de la potestad

principium agendi sibi inhaerens, scilicet, intellectum et lumen: objectum vero non est propria ratio agendi, a qua ipse beatus denominetur agens, seu activus, sed est veluti principium coefficiens et coadjuvans et ideo necesse non est ut uniatur intellectui per aliquid ipsi inhaerens.

22. Ad argumentum. — Hoc omnia clariora fient respondendo argumentis aliarum opinionum. Ad argumenta ergo priori loco posita responsum jam est, necessarium non esse, ut objectum intelligibile constituat potentiam in actu primo informando illam, sed per se assistendo et conjungendo se illi, quando est tam perfectum, ut per se id facere possit. Item ostensum est, non repugnare divinae omnipotentiae per se ipsam influere in actum ut objectum actu intelligibile. Quod vero quidam objiciunt, talem actionem futuram esse naturalem et non liberam, frivolum est, quia illa efficientia subordinata est voluntati divinae, sicut omnis alia effectio ad extra et hoc satis est, ut sit libera, non elicitive (ut more nostro loquamur) sed denominative ad modum actus exterioris: nam etiam creatio est hoc modo libera et non alio.

23. Dubium. — Quidam dicendi modus. — Refutatur. — In confirmatione petitur difficultas, an haec efficientia sit tribuenda soli divinae essentiae, vel etiam relationibus ut sic. Alicui...
videri potest probabile hoc posterius, propter argumentum ibi factum et quia nullum inde videtur sequi inconveniens, quia cum una persona non possit videri sine alia, semper ille effectus ad extra erit indivisus et communis omnibus, quod videtur sufficiens ad salvandum illud axioma: *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*. Sed nihilominus non approbo hunc dicendi modum. Nam imprimis constat, solum concursum divinae essentiae esse sufficientem ad efficiendam visionem omnium personarum, ut patet in ipsismet

libre, no tiene lugar en esta visión, la cual no se realiza libremente sino necesariamente. Pero si se entiende absolutamente de la potestad activa, el que entiende tiene suficientemente en su potestad tal acto si tiene por su parte suficiente virtud activa y el objeto suficientemente unido por sí mismo para obrar; especialmente en esta visión, en la cual la virtud principal está en Dios mismo, que es el objeto de tal visión, y por ello, por la naturaleza de la cosa, emana necesariamente del objeto y de la potencia suficientemente elevada para obrar, como diremos más abajo. Pero insistirás: pues es más connatural que el principio próximo de obrar sea intrínseco e inherente al que obra, pues esta es la razón por la cual se ponen los hábitos infusos. Se responde que esto es verdad respecto al principio de obrar que se sitúa por parte del que obra, pero no respecto al objeto mismo. Y así, en el caso presente, el bienaventurado, en cuanto produce la visión, tiene el principio de obrar inherente a sí, a saber, el intelecto y la luz; pero el objeto no es la razón propia de obrar por la cual el bienaventurado mismo sea denominado agente o activo, sino que es como un principio coproductor y coadyuvante y, por ello, no es necesario que se una al intelecto por algo inherente a él.

22. Al argumento. — Todo esto se hará más claro respondiendo a los argumentos de las otras opiniones. A los argumentos puestos en primer lugar, por tanto, ya se ha respondido que no es necesario que el objeto inteligible constituya a la potencia en acto primero informándola, sino asistiéndola por sí mismo y conjugándose con ella cuando es tan perfecto que puede hacerlo por sí mismo. Asimismo, se ha mostrado que no repugna a la omnipotencia divina el influir por sí misma en el acto como objeto en acto inteligible. En cuanto a lo que algunos objetan, que tal acción sería natural y no libre, es frívolo, porque aquella eficiencia está subordinada a la voluntad divina, como cualquier otra producción hacia fuera, y esto basta para que sea libre, no elicitivamente (para hablar según nuestra costumbre) sino

personis divinis. Nam Pater, verbi gratia, intuetur omnes personas et tamen relationes Filii et Spiritus sancti non concurrunt ullo modo tanquam ratio, vel principium, per quod Pater videat, seu intelligat illas, ut est res certissima, sed sola sua substantia est Patri sufficiens ratio ad videndum omnia, ergo idem erit respectu visionis creatae. Nam quod haec fiat per efficientiam (quae nulla est circa visionem increatam) nihil refert, quia hoc provenit ex imperfectione; et non tollit, quin ipsa substantia divina de se sit sufficiens ad manifestandum omnia. Et ratio est, quia in ipsa essentia virtute et eminenter continentur relationes, tanquam in radice, nostro modo loquendi et ideo ipsa est sufficiens principium ad videndas illas, non est ergo necessaria efficientia ipsarum relationum per se ipsas, sed solum quatenus includunt essentiam.

denominativamente, al modo de un acto exterior: pues también la creación es libre de este modo y no de otro.

23. Duda. — Un cierto modo de decir. — Se refuta. — En la confirmación se plantea la dificultad de si esta eficiencia debe atribuirse solo a la esencia divina o también a las relaciones como tales. A alguien... puede parecer probable esto último, debido al argumento allí expuesto y porque de ello no parece seguirse ningún inconveniente; ya que, dado que una persona no puede ser vista sin la otra, siempre ese efecto hacia fuera (*ad extra*) será indiviso y común a todas, lo cual parece suficiente para salvar aquel axioma: *Las obras de la Trinidad hacia fuera son indivisas*. Sin embargo, no apruebo este modo de decir. Pues, en primer lugar, consta que solo el concurso de la esencia divina es suficiente para producir la visión de todas las personas, como es patente en las mismas personas divinas. Pues el Padre, por ejemplo, contempla a todas las personas y, sin embargo, las relaciones del Hijo y del Espíritu Santo no concurren de ningún modo como razón o principio por el cual el Padre las vea o las entienda (como es cosa certísima), sino que su sola sustancia es para el Padre razón suficiente para verlo todo; por tanto, lo mismo será respecto a la visión creada. Pues el hecho de que esta se realice por eficiencia (la cual no existe en la visión increada) nada importa, porque esto proviene de la imperfección y no impide que la propia sustancia divina sea de suyo suficiente para manifestarlo todo. Y la razón es que en la misma esencia se contienen virtual y eminentemente las relaciones, como en su raíz (según nuestro modo de hablar), y por ello ella misma es principio suficiente para verlas; no es necesaria, por tanto, la eficiencia de las relaciones por sí mismas, sino solo en cuanto incluyen la esencia.

24. Ex quo ulterius infero, hanc efficientiam non esse alio modo possibilem. Primo, propter rationem factam, quia efficientia ad extra est indivisa, quod est verum non solum ratione effectus, quia semper est ab omnibus personis, sed etiam ratione effectionis et principii agendi, quod est semper unum et idem in omnibus personis, nam in hoc fundant omnes sancti illud axioma. Quia, si relatio esset ratio agendi, quantum est ex parte sua, posset una efficere sine alia. Quod vero non possit videri una persona sine alia, id aliunde provenit. Unde esset quasi per accidens ad ipsam efficientiam, quia quantum est ex parte efficientiae, nihil repugnaret. Secundo, quia divinis relationibus nihil est tribuendum, nisi quod est necessarium et maxime connaturale: non est autem necessaria haec efficientia, ut ostendi, neque etiam est connaturalis, quia proprius et connaturalis modo videndi divinas personas, est per essentiam earum ita ut essentiale et primarium objectum illius visionis sit essentia, relationes vero consequenter cum illa videantur, sicut consequuntur illam. Ergo est

24. De lo cual infiero además que esta eficiencia no es posible de otro modo. Primero, por la razón ya expuesta: porque la eficiencia hacia fuera es indivisa, lo cual es verdad no solo por razón del efecto (porque siempre

etiam connaturale, ut sola essentia sit principium talis visionis, per quam ipsa primo et consequenter reliqua videntur. Tertio, addi potest, quod relatio, ut relatio non est activa: Item quod substantia precise, ut talis est, non est ratio agendi, sed conditio et ideo relationes divinae precise sumpte, quatenus relationes sunt, sunt rationes subsistendi, non efficiendi.

25. Ad aliam partem argumentorum jam fere responsum est. Negamus enim speciem creatam esse necessariam, ut visio illa fiat connaturali modo, quia species non est necessaria ex parte intelligentis sed objecti. Quod autem alia objecta concurrant mediante specie, provenit ex eo, quod improportionata sunt, ut per se concurrant. Ubi autem objectum est aptum et sufficienter conjunctum potentiae magis connaturale est, ut per se ipsum efficiat sui cognitionem, ut de angelis dictum est. Unde per hoc non excluditur, quin Deus efficiat illam visionem per causam secundam et per formam illi inditam, necessariam ex parte ejus, ut jam dictum est et in capite quarto decimo, amplius explicabitur. Ad confirmationem vero dicendum est, elicitive (ut sic dicam) esse illam actionem ab essentia Dei quatenus est, imperative autem esse ab eadem, quatenus vult. Et priori ratione habet illa actio, quod sit naturalis quoad specificationem, quia supposito, quod vult Deus illo modo efficere cum tali intellectu, tali lumine disposito, talem sui imaginem expressam in illo et cum illo imprimit. Est autem actio libera quoad exercitium, quia ex libera voluntate pendet.

CAPUT XIII.

AN DE POTENTIA ABSOLUTA POSSIT VIDERI DEUS, PROUT EST IN SE, PER SPECIEM CREATAM IMPRESSAM

proviene de todas las personas), sino también por razón de la producción y del principio de obrar, que es siempre uno y el mismo en todas las personas; pues en esto fundan todos los santos aquel axioma. Porque, si la relación fuera razón de obrar, por lo que a ella respecta, podría una producir sin la otra. El hecho de que no pueda verse una persona sin la otra proviene de otra causa. Por lo cual, sería casi accidental para la eficiencia misma, ya que por parte de la eficiencia nada lo impediría. Segundo, porque a las relaciones divinas no se les debe atribuir nada sino lo que sea necesario y sumamente connatural; ahora bien, no es necesaria esta eficiencia, como he mostrado, ni tampoco es connatural, porque el modo propio y connatural de ver a las personas divinas es a través de su esencia, de tal manera que el objeto esencial y primario de aquella visión sea la esencia, y las relaciones se vean consecuentemente con ella, al modo en que se siguen de ella. Por tanto, es también connatural que solo la esencia sea el principio de tal visión, por la cual ella misma se ve en primer lugar y, consecuentemente, lo demás. Tercero, puede añadirse que la relación, en cuanto relación, no es activa. Asimismo, que la sustancia precisamente en cuanto tal no es razón de obrar, sino condición, y por ello las relaciones divinas tomadas precisamente en cuanto son relaciones, son razones de subsistir, no de producir.

25. A la otra parte de los argumentos ya se ha respondido casi por completo. Negamos, en efecto, que la especie creada sea necesaria para que aquella visión se realice de modo connatural, porque la especie no es necesaria por parte del que entiende, sino del objeto. El hecho de que otros objetos concurran mediante una especie proviene de que son improporcionados para concurrir por sí mismos. Pero cuando el objeto es apto y está suficientemente unido a la potencia, es más connatural que produzca por sí mismo el conocimiento de sí, como se ha dicho de los ángeles. Por lo cual, no se excluye por esto que Dios produzca aquella visión mediante una causa segunda y por una forma infundida en ella, necesaria por parte de esta,

EJUSDEM DEI, AB EODEM INFUSAM.

1. Triplex similitudo impressa, expressa et objectiva. — Multi senserunt implicare contradictionem, dari talem speciem; et in hoc fundarunt resolutionem capitis praecedentis, ut ibi adnotavi. Hujus opinionis videtur fuisse D. Thomae 1 p., q. 12, art. 2, ubi licet non loquatur expresse de specie intelligibili impressa, negat tamen absolute, Deum videri posse per similitudinem creatam, quod generalius est, et ideo inter ipsosmet Thomistas est varietas in sensu D. Thomae explicando, quem hoc loco breviter declarare, non erit inutile: nam ad rem ipsam magis declarandam etiam.

como ya se ha dicho y se explicará más ampliamente en el capítulo decimocuarto. Respecto a la confirmación, debe decirse que aquella acción proviene de la esencia de Dios «elicitivamente» (por así decirlo) en cuanto es esencia, pero proviene de la misma «imperativamente» en cuanto quiere. Y por la primera razón, esa acción tiene el ser natural en cuanto a su especificación, porque, supuesto que Dios quiere producir de ese modo con tal intelecto y con tal luz dispuesta, imprime en él y con él tal imagen suya expresada. Es, sin embargo, una acción libre en cuanto al ejercicio, porque depende de la libre voluntad.

CAPUT XIII.

AN DE POTENTIA ABSOLUTA POSSIT VIDERI DEUS, PROUT EST IN SE, PER SPECIEM CREATAM IMPRESSAM EJUSDEM DEI, AB EODEM INFUSAM.

CAPÍTULO XIII.

SI POR POTENCIA ABSOLUTA PUEDE DIOS SER VISTO, TAL COMO ES EN SÍ, POR UNA ESPECIE CREADA IMPRESA DEL MISMO DIOS E INFUNDIDA POR ÉL.

1. Triple semejanza: impresa, expresada y objetiva. — Muchos han pensado que implica contradicción el que se dé tal especie; y en esto fundaron la resolución del capítulo precedente, como allí anoté. De esta opinión parece haber sido Santo Tomás (1 p., q. 12, art. 2), donde, aunque no habla expresamente de la especie inteligible impresa, niega sin embargo absolutamente que Dios pueda ser visto por una semejanza creada, lo cual es más general; y por ello, entre los mismos tomistas hay variedad al explicar el sentido de Santo Tomás, el cual no será inútil declarar brevemente en este lugar: tanto para declarar más la cosa misma como para que sea de provecho. Así pues, pueden entenderse en la mente tres tipos de semejanza por las cuales puede realizarse el conocimiento de alguna cosa, las cuales podemos llamar: impresa, expresada y objetiva; o bien, por modo de acto primero, por modo de acto segundo o por modo de objeto; o bien, que representan efectiva, formal u objetivamente. Un ejemplo sensible puede hallarse en la vista; pues se da la especie impresa, y

1. Triplex similitudo impressa, expressa et objectiva. — Multi senserunt implicare contradictionem, dari talem speciem; et in hoc fundarunt resolutionem capitis praecedentis, ut ibi adnotavi. Hujus opinionis videtur fuisse D. Thomae 1 p., q. 12, art. 2, ubi licet non loquatur expresse de specie intelligibili impressa, negat tamen absolute, Deum videri posse per similitudinem creatam, quod generalius est, et ideo inter ipsosmet Thomistas est varietas in sensu D. Thomae explicando, quem hoc loco breviter declarare, non erit inutile: nam ad rem ipsam magis declarandam etiam confert. Triplex ergo similitudo potest in mente intelligi, per quam possit fieri cognitio alicujus rei, quas nominare possumus, impressam, expressam et objectivam, seu per modum actus primi, vel per modum actus secundi vel per modum objecti, seu repraesentantem effective formaliter vel objective. Exemplum sensibile esse potest in visu; datur

enim species impressa, datur etiam actus videndi, qui censetur etiam esse similitudo intentionalis et dicitur formaliter repraesentare, quia informando potentiam facit ili praesens objectum et ideo dicitur etiam repraesentare in actu secundo, in quo differt ab specie impressa, quae tantum effective et de se in actu primo repraesentat. Conveniunt vero inter se, quod ipsae per se loquendo et in cognitione directa, non videntur, quando per eas videtur objectum, quia non terminant visionem, sed altera est principium ejus, altera est ipsa visio. Praeter has vero dari potest similitudo objectiva, ut in visu esse potest imago amici exterius proposita ad intuendum in illa amicum. Quae differt a praecedentibus, tum in genere repraesentationis et similitudinis, quia est per realem et naturalem convenientiam cum objecto remoto, quod non habent aliae, tum etiam, quia ipsa est immedíate objectum quod videtur et ideo dici solet medium cognitum, nam duae priores similitudines incognitae dicuntur, quia per illum actum non proprie cognoscuntur. Haec igitur triplex similitudo potest in intellectu cogitari, nam species intelligibilis et actus etiam ibi necesaria sunt, ut suppono. Similitudo autem objectiva adhiberi etiam aliquando potest, licet per se non semper necesaria sit. Addere item possumus quartum genus similitudinis, quod dici potest per participationem et convenientiam in virtute intelligendi, cujus etiam meminit D. Thomas in illo articulo secundo et docet, hanc similitudinem creatam intercedere in visione, eamque vocat lumen gloriae. Sed nunc non agimus de hoc genere similitudinis per participationem luminis, quia non est similitudo repraesentativa, de qua nunc agimus et de illa dicemus capite sequenti.

2. Interpretatio aliquorum. — Dicunt ergo aliqui, D. Thomam in illo articulo tantum voluisse excludere similitudinem objectivam a visione

se da también el acto de ver, el cual se considera también que es una semejanza intencional y se dice que representa formalmente, porque, al informar a la potencia, le hace presente el objeto, y por ello se dice también que representa en acto segundo, en lo cual difiere de la especie impresa, que solo representa efectiva y de suyo en acto primero. Coinciden, sin embargo, en que ellas, hablando por sí mismas y en el conocimiento directo, no son vistas cuando por ellas se ve el objeto, porque no terminan la visión, sino que una es su principio y la otra es la visión misma. Además de estas, puede darse una semejanza objetiva, como en la vista puede ser la imagen de un amigo propuesta exteriormente para contemplar en ella al amigo. Esta difiere de las precedentes tanto en el género de representación y semejanza (porque se da por una conveniencia real y natural con el objeto remoto, que las otras no tienen), como también porque ella misma es inmediatamente el objeto que se ve, y por ello suele llamarse «medio conocido», pues las dos primeras semejanzas se llaman «desconocidas», ya que por aquel acto no se conocen propiamente. Así pues, esta triple semejanza puede pensarse en el intelecto, pues la especie inteligible y el acto son también allí necesarios, según supongo. La semejanza objetiva también puede emplearse alguna vez, aunque de suyo no siempre sea necesaria. Podemos asimismo añadir un cuarto género de semejanza, que puede llamarse «por participación y conveniencia en la virtud de entender», de la cual también hace mención Santo Tomás en aquel artículo segundo y enseña que esta semejanza creada interviene en la visión, y la llama «luz de la gloria». Pero ahora no tratamos de este género de semejanza por participación de la luz, porque no es una semejanza representativa (que es de la que tratamos ahora), y sobre ella hablaremos en el capítulo siguiente.

2. Interpretación de algunos. — Dicen algunos, por tanto, que Santo Tomás en aquel artículo solo quiso excluir la semejanza objetiva de la visión de Dios, pero no la impresa o la expresada. Y esto puede sostenerse, primero, porque solo excluye la semejanza por parte de la

Dei, non vero impressam vel expressam. Et potest hoc suaderi primo, quia solum excludit similitudinem ex parte rei visae et admittit illam ex parte potentiae videntis. Secundo, ac praecipue, quia rationes, quas adducit, sunt efficaces ad excludendam objectivam similitudinem: ad probandum autem esse impossibilem speciem impressam, parum valent ut videbimus. Tertio, quia in argumento sed contra adducit locum Augustini 15, de Trinitate, capite nono, in quo aperte loquitur de similitudine objectiva, qualis illa est, quae fit per speculum in aenigmate, de hac enim cognitione loquebatur ibi Augustinus. Quarto, quia artic. 4, ad 1, aperte loquitur de similitudine objectiva, negando posse videri Deum per similitudinem et refert ad art. 2, et simile argumentum sumitur ex art. 11.

3. Impugnatio praedictae interpretationis. — Haec vero sententia difficillime defendi potest. Primo, quia statim in principio articuli supponit divus Thomas, ad visionem intellectualem duo requiri, scilicet virtutem visivam et unionem cum re visa. At haec unio cum re visa non fit per similitudinem objectivam, quae per se necesaria non est, sed ex accidenti in visione quadam imperfecta aliquando intervenit. Secundo, quia statim hoc declarat exemplo visionis corporalis: Sicut similitudo, inquit, lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu. Constat autem, lapidem non esse in oculo per similitudinem objectivam, quae ad visionem per se necesaria non est, sed per speciem visibilem, quae est medium incognitum per se necessarium ad videndum. Tertio, quia deinde distinguit lumen necessarium ad videndum ex parte potentiae (quod vocat similitudinem, quarto modo supra declarato) ab unione cum re visa, necesaria ad videndum et hanc vult non fieri per similitudinem Dei in ejus visione, sicut solet fieri in aliis cognitionibus

cosa vista y la admite por parte de la potencia vidente. Segundo, y principalmente, porque las razones que aduce son eficaces para excluir la semejanza objetiva; pero para probar que es imposible la especie impresa, valen poco, como veremos. Tercero, porque en el argumento *sed contra* aduce un pasaje de Agustín (15, *De Trinitate*, capítulo noveno) en el que habla claramente de la semejanza objetiva, cual es aquella que se da a través de un espejo y en enigma, pues de este conocimiento hablaba allí Agustín. Cuarto, porque en el art. 4, ad 1, habla abiertamente de la semejanza objetiva al negar que Dios pueda verse por una semejanza, y remite al art. 2; y un argumento similar se toma del art. 11.

3. Impugnación de la citada interpretación. — Esta sentencia, en verdad, puede defenderse con mucha dificultad. Primero, porque ya al principio del artículo supone Santo Tomás que para la visión intelectual se requieren dos cosas: a saber, la virtud visiva y la unión con la cosa vista. Ahora bien, esta unión con la cosa vista no se realiza mediante una semejanza objetiva, la cual no es necesaria de suyo, sino que interviene por accidente en alguna visión imperfecta. Segundo, porque declara esto inmediatamente con el ejemplo de la visión corporal: «Como la semejanza del objeto —dice— está en el ojo, por la cual se realiza la visión en acto». Consta, sin embargo, que la piedra no está en el ojo por una semejanza objetiva (que no es necesaria de suyo para la visión), sino por una especie visible, que es un medio desconocido necesario de suyo para ver. Tercero, porque luego distingue la luz necesaria para ver por parte de la potencia (que llama semejanza según el cuarto modo declarado arriba) de la unión con la cosa vista necesaria para ver, y sostiene que esta no se realiza mediante una semejanza de Dios en su visión, como suele ocurrir en otros conocimientos intelectuales; ahora bien, consta que suele realizarse por la semejanza impresa, no por la objetiva. Cuarto, porque en ningún otro lugar de la primera parte disputó Santo Tomás sobre la especie por la cual se ve a

intellectualibus: constat autem solere fieri per similitudinem impressam, non per objectivam. Quarto, quia in nullo alio loco primae partis disputavit D. Thomas de specie, per quam videtur Deus, neque unquam illius mentionem fecit, quia profecto putavit illam non dari, quod alibi non probat nisi in illo articulo (loquor in partibus) nam alia loca statim referemus, quae hanc ejus mentem satis declarant. Ac denique si solum ageret de similitudine objectiva, actum ageret, quia in articulo primo, id satis probatum erat, nullus enim cogitavit, Deum videri per talem similitudinem, nisi qui fuerunt in errore Armenorum. Unde tam est certum non videri Deum per talem similitudinem, quam est certum videri in se. Quia quod per talem similitudinem videtur, non videtur in se, sed in alio; et praesertim Deus, cujus non potest dari talis similitudo perfecta extra suam essentiam, quia (ut dixi) haec similitudo objectiva est per realem convenientiam inter imaginem et prototypum, haec autem convenientia non potest esse univoca, nec perfecta inter Deum et quacumque creaturam. Quare licet lumen gloriae dicatur esse similitudo divini luminis per eminentem quamdam participationem superioris ordinis, nihilominus in illo lumine objective cognito non videretur clare Deus. Unde lumen illud potest deservire ad videndum clare per modum virtutis activae intelligendi, ut postea dicemus, non vero per modum similitudinis objectivae, quia hoc no modo potest referre Deum prout est in se, quia non habet cum illo convenientiam perfectam.

4. Fundamentum hujus sententiae. — Alii interpretati sunt, D. Thomam locutum esse de similitudine formali seu expressa, quae dicitur verbum mentis, quia putant D. Thomam sensisse verbum mentis non tantum esse similitudinem informantem intellectum, sed etiam concurrere ut similitudinem objectivam, seu ut medium cognitum et ideo excludendo

Dios, ni hizo mención de ella jamás, porque ciertamente pensó que no se daba, lo cual no prueba en otra parte sino en aquel artículo (hablo de las *Partes*), pues enseguida citaremos otros lugares que declaran suficientemente su mente. Y finalmente, si solo tratara de la semejanza objetiva, estaría haciendo un trabajo inútil, porque en el artículo primero ya se había probado suficientemente eso mismo, pues nadie pensó que Dios fuera visto por tal semejanza, sino los que estuvieron en el error de los armenios. Por tanto, es tan cierto que no se ve a Dios por tal semejanza como es cierto que se ve en sí mismo. Porque lo que se ve por tal semejanza no se ve en sí mismo, sino en otro; y especialmente Dios, de quien no puede darse tal semejanza perfecta fuera de su esencia, porque (como dije) esta semejanza objetiva se da por una conveniencia real entre la imagen y el prototipo, y esta conveniencia no puede ser unívoca ni perfecta entre Dios y cualquier criatura. Por lo cual, aunque se diga que la luz de la gloria es semejanza de la luz divina por una cierta participación eminente de orden superior, no obstante, en esa luz conocida objetivamente no se vería a Dios con claridad. Por tanto, aquella luz puede servir para ver claramente por modo de virtud activa de entender, como diremos después, pero no por modo de semejanza objetiva, porque esta no puede de ninguna manera representar a Dios tal como es en sí, ya que no tiene con Él una conveniencia perfecta.

4. Fundamento de esta sentencia. — Otros han interpretado que Santo Tomás habló de la semejanza formal o expresada, que se llama verbo mental, porque piensan que Santo Tomás consideró que el verbo mental no solo es la semejanza que informa al intelecto, sino que también concurre como semejanza objetiva, o como medio conocido, y por ello, al excluir la semejanza objetiva, quiso excluir principalmente esta; y esto puede sostenerse, primero, por los argumentos hechos para la opinión anterior y especialmente por otros pasajes de Santo Tomás donde, al enseñar que Dios no es visto

similitudinem objectivam hanc praecipue voluisse excludere: et suaderi hoc potest, primo argumentis factis pro priori opinione et praesertim ex aliis locis D. Thomas ubi docendo, Deum non videri clare per similitudinem, allegat illum articulum secundum; ergo explicat, se loqui de similitudine expressa, quatenus oportet esse cognitam a vidente. Secundo, quia aliis locis sentit verbum esse intentionem cognitam, ut allegavi supra, cap. 11. Tertio, quia rationes D. Thomae ad hoc videntur tendere et ita sunt efficaces et non aliter, ut patet ex dist., art 9 et latius 3, contra Gentes, cap. 49. Quarto, maxime movere potest, quod D. Thomas, quaest. 8, de Verit., art. 1; aperte docere videtur, non videri Deum per verbum creatum.

claramente por una semejanza, alega aquel artículo segundo; por tanto, explica que habla de la semejanza expresada en cuanto debe ser conocida por el que ve. Segundo, porque en otros lugares sostiene que el verbo es la «intención conocida», como alegué arriba (cap. 11). Tercero, porque las razones de Santo Tomás parecen tender a esto y son eficaces así y no de otro modo, como consta por la dist., art. 9 y más ampliamente en 3, *Contra Gentiles*, cap. 49. Cuarto, lo que más puede mover es que Santo Tomás (cuest. 8 de *Verit.*, art. 1) parece enseñar abiertamente que no se ve a Dios por un verbo creado.

5. Hujus interpretationis auctores, ut non habeant D. Thomam sibi contrarium in opinione de specie impressa, quam de facto etiam beatis attribuunt, non solum magnam vim inferunt verbis ejus, sed etiam opiniones alias longe minus probabiles D. Thomae tribuunt. Primo ergo D. Thomas cum in illo articulo secundo, praemittit, ad visionem intellectualem duo requiri, virtutem visivam et unionem cum re visa, aperte loquitur de unione, quae fieri solet per speciem impressam, sicut constat in exemplo oculi corporalis, quod statim adducit. Sed respondent, etiam ibi loqui D. Thomam de unione objecti cum potentia per ipsummet actum et speciem expressam. At hoc incredibile est, tum quia D. Thomas ait ad visionem requiri virtutem videndi et unionem rei visae: non diceret autem ad visionem requiri visionem, alias nihil diceret, non loquitur ergo de unione, quam formaliter facit ipsa visio. Tum etiam quia infra ait similitudinem lapidis esse in oculo, per quam fit visio, at visio non fit per visionem, sed per speciem, nec illud "per" dicit ibi causam formalem, sed principium agendi, alias non diceret visionem fieri per similitudinem sed

5. Los autores de esta interpretación, para no tener a Santo Tomás como contrario a su opinión sobre la especie impresa (que de hecho atribuyen también a los bienaventurados), no solo violentan grandemente sus palabras, sino que también atribuyen a Santo Tomás otras opiniones mucho menos probables. Primero, porque Santo Tomás, cuando en aquel artículo segundo premite que para la visión intelectual se requieren dos cosas (la virtud visiva y la unión con la cosa vista), habla claramente de la unión que suele hacerse por la especie impresa, como consta en el ejemplo del ojo corporal que aduce inmediatamente. Pero responden que también allí habla Santo Tomás de la unión del objeto con la potencia a través del acto mismo y de la especie expresada. Pero esto es increíble, tanto porque Santo Tomás dice que para la visión se requiere la virtud de ver y la unión de la cosa vista (no diría que para la visión se requiere la visión, pues de otro modo no diría nada; no habla, por tanto, de la unión que formalmente realiza la visión misma); como también porque más abajo dice que la semejanza de la piedra está en el ojo, «por la cual» se realiza la visión, y la visión no se realiza por la visión, sino por la especie, ni aquel «por» indica allí la causa formal, sino el principio de obrar; de lo contrario, no diría que la visión se realiza «por» la semejanza, sino que «es» la semejanza por la cual el vidente ve. Segundo, porque en otros lugares llama Santo Tomás «especie inteligible» a la semejanza (de la que habla en

esse similitudinem, per quam videns videt. Secundo, quia aliis locis vocat D. Thomas similitudinem (de qua in illo articulo et in aliis locis loquitur) speciem intelligibilem, ut 3, contra Gentes, cap. 49, ratione 4; et d. quaest. 12, art. 9, ubi quaerit: *An res in Deo videantur per similitudinem*. In argumento sed contra, argumentatur, quia per unam speciem, videtur speculum et ea, quae in speculo apparent: ubi clare loquitur de specie impressa et subsumit: Sed Deus non videtur per similitudinem, sed per suam essentiam; et concludit: Ergo nec ea, quae in ipso videntur, per aliquam similitudinem, sive speciem videntur. Satis ergo declarat, has similitudines esse species, unde in articulo respondet: Ea, quae beati vident in essentia Dei, non videre per aliquam speciem, sed per ipsam divinam essentiam intellectui eorum unitam. Idem aperte confirmat quaest. 58, artic. 2. Tertio, juxta illam interpretationem necesse est dicere, divum Thomam negasse, beatum videre Deum per actum intelligendi creatum, quod, ut verum fatear, non parum indicat D. Thomas in unico loco (scilicet in dicto art. 4, quaest. 8, de Verit.) tamen incredibile est, D. Thomam fuisse in ea sententia, cum passim de visione beatorum loquatur, ut de forma creata et in 1, 2, quaest. 3, art. 1, expresse doceat, beatitudinem formalem, quam ipse ponit in visione, esse quid creatum et art. 2, docet, illud creatum esse operationem vitalem, quae dicitur vita aeterna, ut ibi dicit ad 1, adducens illud Joannes 17: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, etc.* Non ergo intendit D. Thomas in illo articulo secundo, nec in aliis locis, praesertim in partibus, vel libris contra Gentes, aut in 4, excludere a beatis actum creatum, quo vident Deum, ergo nec speciem expressam potuit excludere.

6. Dicetur, admisisse quidem actum visionis creatum, sed non talem, qui sit similitudo. Sed hoc dici non potest consequenter juxta illam interpretationem: Nam divus

aquel artículo y en otros pasajes), como en 3, *Contra Gentiles*, cap. 49, razón 4; y en la citada cuest. 12, art. 9, donde pregunta: *Si las cosas en Dios se ven por semejanza*. En el argumento *sed contra*, argumenta que por una sola especie se ve el espejo y las cosas que en el espejo aparecen (donde habla claramente de la especie impresa) y asume: «Pero Dios no se ve por semejanza, sino por su esencia»; y concluye: «Luego ni las cosas que en Él se ven, se ven por alguna semejanza o especie». Declara, pues, suficientemente que estas semejanzas son especies, por lo cual en el artículo responde: «Las cosas que los bienaventurados ven en la esencia de Dios, no las ven por alguna especie, sino por la misma esencia divina unida a su intelecto». Lo mismo confirma abiertamente en la cuest. 58, art. 2. Tercero, según aquella interpretación sería necesario decir que Santo Tomás negó que el bienaventurado vea a Dios mediante un acto de entender creado, lo cual, para decir la verdad, Santo Tomás indica no poco en un único lugar (a saber, en el citado art. 4, cuest. 8 de *Verit.*); sin embargo, es increíble que Santo Tomás estuviera en esa sentencia, cuando habla por doquier de la visión de los bienaventurados como de una forma creada y en 1-2, cuest. 3, art. 1, enseña expresamente que la bienaventuranza formal (que él pone en la visión) es algo creado, y en el art. 2 enseña que ese algo creado es una operación vital, que se llama vida eterna, como dice allí al 1, aduciendo aquello de Juan 17: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, etc.». No pretende, por tanto, Santo Tomás en aquel artículo segundo, ni en otros pasajes —especialmente en las *Partes*, o en los libros *Contra Gentiles*, o en el 4 [de las Sentencias]— excluir de los bienaventurados el acto creado por el cual ven a Dios; por tanto, tampoco pudo excluir la especie expresada.

6. Se dirá que admitió ciertamente el acto de visión creado, pero no tal que sea una semejanza. Pero esto no puede decirse congruentemente según aquella interpretación: pues Santo Tomás en aquel artículo

Thomas in illo articulo secundo, dicit, non fieri visionem in actu, nisi per hoc quod res visa est in vidente, sicut lapis est in oculis per similitudinem lapidis, quod ipsi exponunt de similitudine expressa. At haec similitudo in oculo non est nisi actus videndi, ergo similiter visio intellectualis debet esse similitudo expressa, ergo si divus Thomas non excludit visionem, nec similitudinem expressam potest excludere. Dicent forsan, divum Thomam posuisse in intellectu actum et similitudinem expressam, ut duas res et similitudinem comparari ad actum, ut proximum objectum ejus et hanc similitudinem voluisse auferre a beatis, non actum ipsum. Sed nunquam ostendere possunt, tales duas res in actuali intellectione distinxisse divum Thomam: et in illomet articulo secundo in hoc servat proportionem inter visum corporeum et spiritualem. At nec divus Thomas nec quispiam alius unquam dixit, in visu corporeo praeter speciem impressam requiri actum videndi et rem aliam distinctam, quae sit similitudo expressa et objectum proximum visionis, sed solam actionem videndi, cum suo termino intrinseco, qui est similitudo expressa, quae constituit formaliter videntem, si ergo beati habent actionem creatam videndi, illa necesario habet suum intrinsecum terminum, qui est etiam verbum et similitudo expressa, ut supra ostensum est capite undecimo. Non ergo potuit divus Thomas negare expressam similitudinem in beatis, nisi excludendo ab illis visionem creatam: quod ex dicendis amplius confirmabitur. Et quamvis interdum divus Thomas vocet verbum mentis intentionem intellectam ut supra allegavi, cap. 11 et praesertim quaestione 9, de Potentia dicat, illud esse primum intellectum: nunquam dicit rem ipsam repraesentatam per verbum in illo tantum cognosci tanquam in objecto immedíato, sed ad summum indicat similitudinem illam ita repraesentare rem, ut etiam se ipsam manifestet, ut probabile est, nunc beatos videndo Deum, simul et

segundo dice que no se realiza la visión en acto sino por el hecho de que la cosa vista está en el que ve, «como la piedra está en los ojos por la semejanza de la piedra», lo cual ellos exponen como referido a la semejanza expresada. Pero esta semejanza en el ojo no es sino el acto de ver, luego igualmente la visión intelectual debe ser una semejanza expresada; por tanto, si Santo Tomás no excluye la visión, tampoco puede excluir la semejanza expresada. Dirán tal vez que Santo Tomás puso en el intelecto el acto y la semejanza expresada como dos cosas, y que la semejanza se compara con el acto como su objeto próximo, y que quiso quitar de los bienaventurados esta semejanza, no el acto mismo. Pero nunca podrán mostrar que Santo Tomás distinguiera tales dos cosas en la intelección actual; y en ese mismo artículo segundo mantiene la proporción entre el sentido corporal y el espiritual. Pues ni Santo Tomás ni nadie jamás dijo que en la vista corporal, además de la especie impresa, se requiera el acto de ver y otra cosa distinta que sea la semejanza expresada y el objeto próximo de la visión, sino solo la acción de ver con su término intrínseco, que es la semejanza expresada, la cual constituye formalmente al vidente; si, pues, los bienaventurados tienen una acción creada de ver, esta tiene necesariamente su término intrínseco, que es también el verbo y la semejanza expresada, como se mostró arriba en el capítulo undécimo. No pudo, por tanto, Santo Tomás negar la semejanza expresada en los bienaventurados, sino excluyendo de ellos la visión creada: lo cual se confirmará más ampliamente por lo que se dirá. Y aunque a veces Santo Tomás llame al verbo mental «intención entendida» (como alegué arriba, cap. 11) y especialmente en la cuestión 9 de *Potentia* diga que él es «lo primero entendido», nunca dice que la cosa misma representada por el verbo se conozca solo en él como en un objeto inmediato, sino que a lo sumo indica que aquella semejanza representa de tal modo la cosa que también se manifiesta a sí misma; de modo que es probable que ahora los bienaventurados, al ver a Dios, vean al mismo tiempo y con el mismo acto su propia

eodem actu videre suam visionem et verbum, quod de Deo formant, non quia Deum videant in illa imagine creata, sed quia ita per illam vident ipsam essentiam, ut ob excellentiam et subtilitatem illius visionis, illam etiam reflexe videant, participando perfectionem illam, qua Deus videndo se, videt scientiam, quam de se habet. Quicquid ergo sit, an species expressa sit cognita per seipsam, hoc non tollit, quin repraesentet rem, prout est in se, ergo ob hanc causam non oportuit excludere similitudinem formalem et expressam a beatis. Eo vel maxime, quia idem divus Thomas 4, contra Gentes, capite 11, declarat, verbum non cognosci proprie et ut quod, per cognitionem directam objecti, sed per reflexam.

visión y el verbo que forman de Dios, no porque vean a Dios en esa imagen creada, sino porque de tal manera ven por ella la esencia misma que, debido a la excelencia y sutileza de aquella visión, también la ven de modo reflejo, participando de aquella perfección por la cual Dios, al verse a sí mismo, ve la ciencia que tiene de sí mismo. Sea lo que fuere, el que la especie expresada sea conocida por sí misma no quita que represente a la cosa tal como es en sí; por tanto, por esta causa no fue necesario excluir la semejanza formal y expresada de los bienaventurados. Tanto más cuanto que el mismo Santo Tomás (4, *Contra Gentiles*, capítulo 11) declara que el verbo no se conoce propiamente y como «lo que» se conoce por el conocimiento directo del objeto, sino por el reflejo.

7. Denique divus Thomas in 4, distinct. 49, qu. 2, art. 4, ad 15, attingens distinctionem quamdam de triplici medio, similitudine, docet, in visione beata non inveniri medium, quod sit forma seu species, nec medium per modum objecti proximi, in quo fiat visio sed inveniri medium sub quo fit visio, quod est lumen, verbum autem si visionem non numerat, quia solum agit de mediis, per quae illa fieri solet. Idem sumitur ex eodem divo Thoma 4; contra Gentes, cap. 53, lib. 3, cap. 49 et 51. Quodlibet 6, art. 1. Censeo igitur negari non posse quod D. Thomas docuerit, ubique Deum non videri de facto per speciem creatam impressam et ad hoc persuadendum dixerit, esse impossibile videri Deum per talem speciem: et hanc fuisse illius sententiam in dicto articulo secundo. Quod si alibi, ubi negat similitudinem objectivam, citat illum articulum est quasi per argumentum a fortiori, quia si impressa similitudo non sufficit ad videndum Deum, prout est in se, multo minus sufficiet objectiva. Unde potius dicerem, ubicumque D. Thomas docet non videri Deum per similitudinem, omnem similitudinem repraesentativam excludere praeter illam, quam vocamus expressam. Quia de hac non movet aliam

7. Finalmente, Santo Tomás (en 4, dist. 49, cuest. 2, art. 4, ad 15), al tocar una cierta distinción sobre el triple medio o semejanza, enseña que en la visión beatífica no se encuentra un medio que sea forma o especie, ni un medio por modo de objeto próximo en el cual se realice la visión, sino que se encuentra el medio «bajo el cual» se realiza la visión, que es la luz; en cuanto al verbo, si no lo enumera es porque solo trata de los medios por los cuales la visión suele realizarse. Lo mismo se toma del mismo Santo Tomás (4, *Contra Gentiles*, cap. 53; lib. 3, cap. 49 y 51; *Quodlibeto* 6, art. 1). Considero, por tanto, que no puede negarse que Santo Tomás enseñó en todas partes que Dios no es visto de hecho por una especie creada impresa y que, para persuadir de esto, dijo que es imposible que Dios sea visto por tal especie: y que esta fue su sentencia en el citado artículo segundo. Que si en otras partes, donde niega la semejanza objetiva, cita aquel artículo, es como por un argumento *a fortiori*, porque si la semejanza impresa no basta para ver a Dios tal como es en sí, mucho menos bastará la objetiva. Por lo cual diría más bien que, dondequiera que Santo Tomás enseña que no se ve a Dios por una semejanza, excluye toda semejanza representativa excepto aquella que llamamos expresada. Porque sobre esta no plantea otra cuestión sino aquella de si se ve a Dios

quaestionem, praeter illam, an videatur Deus in se, postea vero supposita visione beata, quae non potest non formaliter repraesentare, quaerit modum vel principia ejus et sic excludit similitudinem creatam, per quam Deus uniatur intellectui per modum objecti in actu primo et hanc dicit esse impossibilem. Quod jus discipuli intelligunt de impossibili simpliciter, quod implicat contradictionem. Et in hoc sensu sententiam hanc docent Capreolus 4, d. 49, quaest. 5; Sotus q. 2, art. 3; Cajetanus et Ferrarius, locis citatis, et reliqui Thomistae, idem sentit Durandus 4, d. 49, q. 2, n. 13; Aegidius, Opusc. de Divina influentia in beatis, cap. 1; Marsilius in 3, q. 10, art. 3; Henricus Quodlib. 3, qu. 1, Quodlib. 4, quaest. 7 et in summa, art. 33, quaest. 2, inclinare videtur Paludanus, dicta dist. 49, q. 4, art. 2, licet potius de facto, quam de possibili loqui videatur.

en sí mismo; después, supuesta la visión beatífica, que no puede sino representar formalmente, busca su modo o sus principios y así excluye la semejanza creada por la cual Dios se uniría al intelecto por modo de objeto en acto primero, y dice que esta es imposible. Lo cual sus discípulos entienden como imposible de suyo, porque implica contradicción. Y en este sentido enseñan esta sentencia Capreolo (4, d. 49, cuest. 5), Soto (q. 2, art. 3), Cayetano y Ferrariense en los lugares citados, y los demás tomistas; lo mismo siente Durando (4, d. 49, q. 2, n. 13), Egidio (*Opúsculo sobre la influencia divina en los bienaventurados*, cap. 1), Marsilio (en 3, q. 10, art. 3), Enrique (*Quodlibeto* 3, cuest. 1, *Quodlibeto* 4, cuest. 7) y en la *Suma* (art. 33, cuest. 2); parece inclinarse Paludano en la citada dist. 49, q. 4, art. 2, aunque parece hablar más del hecho que de la posibilidad.

8.Fundamentum hujus sententiae. — Fundamenta hujus sententiae multa sunt. Primum quia species intelligibilis, ut faciat videre rem, prout in se est, debet esse propria et perfecta similitudo ejus; repugnat autem dari hujusmodi similitudinem creatam divinae essentiae, quia non potest res finita esse perfecte similis rei infinitae, quia res infinita consistit in omni perfectione, forma autem finita est limitata ad certum perfectionis genus. Unde fieri potest illa deductio, quia ad repraesentandum objectum tantae perfectionis requiritur species proportionatae perfectionis, ergo ad perfectius objectum perfectior species, ergo repraesentatio cujuscumque finitae speciei semper habere potest objectum adaequatum proprium finitum, ergo non potest repraesentare objectum infinitum nisi sit infinita.

8. Fundamento de esta sentencia. —Los fundamentos de esta opinión son muchos. El primero, porque para que la especie inteligible haga ver la cosa tal como es en sí, debe ser una semejanza propia y perfecta de ella; ahora bien, es contradictorio que se dé una semejanza de este tipo creada respecto a la esencia divina, porque una cosa finita no puede ser perfectamente semejante a una cosa infinita, ya que la cosa infinita consiste en toda perfección, mientras que la forma finita está limitada a un cierto género de perfección. De donde se puede hacer la siguiente deducción: para representar un objeto de tanta perfección se requiere una especie de perfección proporcionada; por tanto, a objeto más perfecto, especie más perfecta; por tanto, la representación de cualquier especie finita siempre puede tener un objeto adecuado propio finito; por tanto, no puede representar un objeto infinito a menos que ella sea infinita.

9. Secundo, quia Deus esse suum est et actus purissimus, species autem creata necessario esse debet valde materialis et composita, quia recipi debet in subjecto creato et proportionari illi, ergo non potest

9. Segundo, porque el ser de Dios es su misma existencia y es acto purísimo, mientras que la especie creada debe ser necesariamente muy material y compuesta, ya que debe recibirse en un sujeto creado y proporcionarse a él; por

natura sua assimilari per se divino esse. Unde argumentor tertio, quia species intelligibilis esse debet vel immaterialior, vel aeque immaterialis, ac objectum repraesentatum, quia debet illud continere in esse repraesentativo, seu intelligibili; et hac ratione non potest materialis species repraesentare angelum, prout in se est, sed nulla species creata potest esse tam immaterialis, sicut Deus, imo magis ab illo distat, quam species corporea ab angelo, ergo. Quarto, species intelligibilis et objectum sunt ejusdem rationis saltem in esse repraesentativo, ut patet de albedine et de specie ejus, nam propter hanc causam potest species propriam cognitionem objecti generare; sed nulla res creata potest sub aliqua ratione esse ejusdem speciei cum Deo, seu (ut Cajetanus ait) non potest esse suum esse, etiam in esse repraesentativo, quia etiam ut sic est quid creatum, ergo.

tanto, no puede por su naturaleza asimilarse por sí misma al ser divino. De donde argumento en tercer lugar: la especie inteligible debe ser o más inmaterial, o igual de inmaterial que el objeto representado, ya que debe contenerlo en su ser representativo o inteligible; por esta razón, una especie material no puede representar a un ángel tal como es en sí; pero ninguna especie creada puede ser tan inmaterial como Dios, es más, dista más de Él que una especie corpórea de un ángel; luego [no puede representarlo]. Cuarto, la especie inteligible y el objeto son de la misma razón al menos en el ser representativo, como consta en la blancura y su especie, pues por esta causa puede la especie generar el conocimiento propio del objeto; pero ninguna cosa creada puede, bajo ninguna razón, ser de la misma especie que Dios, o (como dice Cayetano) no puede ser su propio ser, ni siquiera en el ser representativo, porque incluso bajo ese aspecto es algo creado; luego [no puede].

10.Quinto, argumentantur alii ex D. Thoma 3, contra Gentes, capite 49, quia talis species esset comprehensiva Dei. Probatur sequela, quia species procedit ab objecto naturaliter, tanquam naturalis similitudo ejus, ergo repraesentat, quantum est de se, objectum adaequate, ergo comprehensive. Nec refert, si dicas hanc speciem procedere a Deo libere: tum quia libera emanatio videtur repugnare cum naturali repraesentatione, tum maxime, quia quamvis demus libere fieri a Deo, tamen necesse est, ut talis fiat, qualis esset si naturaliter procederet, ut possit naturaliter repraesentare. Sexto, talis species ex natura sua esset sufficiens principium ad beatificandum hominem, hoc autem videtur repugnare creaturae, quia nihil potest beatificare hominem, nisi Deus ipse. Adduntur denique alia leviora argumenta, quale est illud, quod species de se est indifferens ad repraesentandam rem praesentem vel absentem. Et illud, quod talis species, cum esset finita, posset esse connaturalis angelo, vel etiam posset esse substantia, quia non est verisimile

10. Quinto, otros argumentan siguiendo a Santo Tomás (3 Contra Gentes, cap. 49) que tal especie sería comprensiva de Dios. Se prueba la consecuencia: porque la especie procede del objeto naturalmente, como semejanza natural de él; por tanto, representa por sí misma al objeto de manera adecuada y, por consiguiente, comprehensiva. No importa si dices que esta especie procede de Dios libremente: tanto porque la emanación libre parece repugnar a la representación natural, como sobre todo porque, aunque concedamos que es producida libremente por Dios, es necesario que sea tal cual sería si procediera naturalmente para que pueda representar naturalmente. Sexto, tal especie sería por su naturaleza principio suficiente para hacer bienaventurado al hombre, lo cual parece repugnar a la criatura, porque nada puede hacer bienaventurado al hombre sino Dios mismo. Se añaden finalmente otros argumentos más ligeros, como que la especie es de suyo indiferente para representar una cosa presente o ausente. Y aquel de que tal especie, al ser finita, podría ser connatural al ángel, o incluso podría ser

aliquod accidens posse esse similius Deo, quam sit substantia. Alioqui illa species esset perfectior imago Dei, quam angelus, vel anima rationalis.

una sustancia, pues no es verosímil que un accidente pueda ser más semejante a Dios que una sustancia. De lo contrario, esa especie sería una imagen de Dios más perfecta que el ángel o el alma racional.

11. Vera conclusio. — Nihilominus dicendum censeo, posse Deum efficere speciem intelligibilem, per quam intellectus creatus possit illum clare videre. Ita opinantur omnes, qui tenent dari beatis nunc hujusmodi speciem, ut retuli capite praecedenti. Praesertim Scotus 4, dist. 49, qu. 11; Aureolus apud Capreolum ibi qu. 5; Richardus ibi art. 3, q. 4 et in 3, dist. 14, art. 1, quaest. 3. Ratio hujus assertionis est, quia nulla contradictionis implicatio, vel repugnantia in hoc invenitur, quod ita ostendo. Quia vel hoc repugnat propter repraesentationem, seu similitudinem vel propter efficientiam: neutrum dici potest, neque radix repugnantiae hactenus inventa est, nec videtur facile excogitari posse; ergo ex nullo capite repugnat. Circa majorem propositionem divisi sunt Thomistae. Quidam enim ponunt totam repugnantiam in efficientia, quia existimant non repugnare qualitatem creatam esse formalem similitudinem, seu imaginem intentionalem Dei, prout in se est. Alii vero repugnantiam ponunt in similitudine. Probatur ergo prior pars de similitudine, quia de facto datur in beatis expressa similitudo Dei, quae est verbum, ut capite praecedenti ostensum est. Ergo ex parte similitudinis non potest repugnare species impressa.

11. Verdadera conclusión. — Sin embargo, estimo que debe decirse que Dios puede producir una especie inteligible por la cual el intelecto creado pueda verlo claramente. Así lo opinan todos los que sostienen que ahora se da a los bienaventurados tal especie, como referí en el capítulo anterior. Especialmente Escoto (4, dist. 49, q. 11), Aureolo en Capreolo (ibíd. q. 5), Ricardo (ibíd. art. 3, q. 4 y en 3, dist. 14, art. 1, q. 3). La razón de esta afirmación es que no se encuentra en ello ninguna implicación de contradicción ni repugnancia, lo cual demuestro así: Porque, o bien esto repugna por la representación (o semejanza), o bien por la eficiencia; no puede decirse ninguna de las dos cosas, ni se ha encontrado hasta ahora la raíz de la repugnancia, ni parece que pueda pensarse fácilmente; luego no repugna por ningún motivo. Sobre la premisa mayor están divididos los tomistas. Pues algunos sitúan toda la repugnancia en la eficiencia, porque consideran que no repugna que una cualidad creada sea semejanza formal o imagen intencional de Dios tal como es en sí. Otros, en cambio, sitúan la repugnancia en la semejanza. Se prueba por tanto la primera parte sobre la semejanza: porque de hecho se da en los bienaventurados una semejanza expresa de Dios, que es el "verbo", como se mostró en el capítulo anterior. Luego, por parte de la semejanza, no puede haber repugnancia en la especie impresa.

12.Responsum. — Refellitur. — Respondent aliqui, in hoc esse majorem repugnantiam in specie intelligibili quam in verbo, vel actu, quia si species intelligibilis repraesentaret objectum, deberet repraesentare adaequate, atque adeo comprehensive, quia manaret immediate ab illo: actus autem, seu verbum non est necesse, ut adaequate repraesentet, quia manat immediate a potentia et lumine. Sed haec ratio nullius momenti est, quia imprimis

12. Respuesta. — Se refuta. — Responden algunos que hay mayor repugnancia en la especie inteligible que en el verbo o el acto, porque si la especie inteligible representara al objeto, debería representarlo adecuadamente y, por tanto, comprehensivamente, ya que emanaría inmediatamente de él; el acto, sin embargo, o el verbo, no es necesario que represente adecuadamente, porque

hae species non manaret ab objecto, ut ab agente naturali, sed ut ab agente libero, ergo non oportet esse adaequatum objecto, sed actui, propter quem datur, juxta sapientem dispositionem liberi agentis infundentis illam. Exemplum evidens supra positum est de specie infusa inferiori angelo ad videndum superiorem, quam non oportet esse comprehensivam, quia Deus qui illam infundit, dat illam proportionatam virtuti intelligentis. Unde talis species naturaliter repraesentat objectum, quamvis libere procedat ab agente, quid enim repugnat naturalem similitudinem, cujuscumque ordinis vel similitudinis sit, libere ab agente imprimi vel fieri? Nam imago facta ab artifice repraesentat naturaliter, seu per naturalem similitudinem, licet libere facta sit.

emana inmediatamente de la potencia y de la luz. Pero esta razón no tiene valor alguno, porque, en primer lugar, estas especies no emanarían del objeto como de un agente natural, sino como de un agente libre; por tanto, no es necesario que sean adecuadas al objeto, sino al acto para el cual se dan, según la sabia disposición del agente libre que las infunde. El ejemplo evidente se puso arriba sobre la especie infundida a un ángel inferior para ver a uno superior, la cual no es necesario que sea comprehensiva, porque Dios, que la infunde, la da proporcionada a la facultad del que entiende. De donde se sigue que tal especie representa naturalmente al objeto, aunque proceda libremente del agente; pues ¿qué impide que una semejanza natural, de cualquier orden o similitud que sea, sea impresa o producida libremente por un agente? Pues la imagen hecha por un artífice representa naturalmente, es decir, por semejanza natural, aunque haya sido hecha libremente.

13.Effugium. — Enervatur. — Respondent vero aliqui ad exemplum adductum speciem superioris angeli existentem in inferiori de se esse comprehensivam objecti, licet angelus habens illam non possit illa uti secundum totam repraesentationem ejus, ex defectu virtutis suae. At hoc sine fundamento dictum est, nam species datur commensurata virtuti intelligendi et actui, ad quem ordinatur, ergo non est, cur angelo inferioris virtutis detur species sufficiens ad actum impossibilem tali virtuti. Item cur magis repugnat, dari speciem repraesentantem naturaliter et non comprehensive, quam dari actum, visionem seu verbum eodem modo repraesentans objectum, prout in se est et non comprehensive? Nam ex parte agentis non potest assignari repugnantia, ut dictum est. Quinimmo quamvis objectum imprimens speciem naturaliter ageret, non esset necessarium ut imprimeret illam adaequatam et comprehensivam, sed juxta recipientis capacitatem seu dispositionem, nam actio agentis saepe limitatur ac definitur ex dispositione recipientis et objecta etiam sensibilia fortius et efficacius imprimunt speciem in

13. Subterfugio. — Se debilita. — Responden algunos al ejemplo aducido que la especie del ángel superior existente en el inferior es de suyo comprehensiva del objeto, aunque el ángel que la posee no pueda usarla según toda su representación por defecto de su propia facultad. Pero esto se dice sin fundamento, pues la especie se da conmensurada a la facultad de entender y al acto al que se ordena; por tanto, no hay razón para que a un ángel de facultad inferior se le dé una especie suficiente para un acto imposible para tal facultad. Asimismo, ¿por qué repugna más que se dé una especie que represente naturalmente y no de forma comprehensiva, que el que se dé un acto, visión o verbo que represente del mismo modo al objeto tal como es en sí y no de forma comprehensiva? Pues por parte del agente no puede asignarse repugnancia, como se ha dicho. Es más, aunque el objeto que imprime la especie actuara naturalmente, no sería necesario que la imprimiera adecuada y comprehensiva, sino según la capacidad o disposición del recipiente, pues la acción del agente a menudo se limita y define por la disposición del

potentiam melius dispositam, igitur ex hac parte nulla est repugnantia.

14. Alia evasio. — Unde tandem aliqui negant, dari posse qualitatem repraesentantem Deum, prout est in se. Et consequenter negant visionem beatificam esse hujusmodi similitudinem, nec talem similitudinem expressam esse necessariam ad cognoscendum. Sed contra hos imprimis faciunt omnia, quibus supra probavimus dari verbum in beatis et de ratione notitiae seu cognitionis esse, ut repraesentet. Deinde insto interrogando, de qua similitudine loquantur, an de propria similitudine pertinente ad propriam relationem, quae fundatur in unitate ejusdem formae, vel de similitudine repraesentationis quae magis pertinet ad relationem mensurati et mensurae. Si de priori sermo sit, verum est inveniri non posse in re creata respectu Dei, unde tam repugnat speciei impressae, quam expressae. Imo in universum falsum est, vel speciem intelligibilem, vel verbum aut actum cognoscendi esse hoc modo similitudinem objecti, ut per se notum est, quia species, quas habet unus angelus de aliis, non conveniunt cum illis in formali natura, ut possint cum illis habere relationem similitudinis in unitate fundatam, idemque fere est de omnibus aliis speciebus intentionalibus, ut statim dicemus. Si vero sit sermo de similitudine posteriori, scilicet solius repraesentationis, falsum est non reperiri hanc in actu cognoscendi multo magis, quam in specie, ut supra probatum est. Et sine ulla causa diceremus, necessarium esse, ut species impressa repraesentet effective, nisi in ipsa expressa repraesentatura esset formaliter, quia et ipsa species non est nisi propter actum et non aliunde colligimus hanc repraesentationem nisi ex his quae in ipsis actibus cognoscendi experimur. Quod recte explicavit Anselmus in Monologio, cap. 31, dicens: Cum cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis

recipiente, y los mismos objetos sensibles imprimen la especie con más fuerza y eficacia en una potencia mejor dispuesta; por tanto, por esta parte no hay repugnancia.

14. Otra evasión. — De ahí que, finalmente, algunos nieguen que pueda darse una cualidad que represente a Dios tal como es en sí. Y consecuentemente niegan que la visión beatífica sea una semejanza de este tipo, ni que tal semejanza expresa sea necesaria para conocer. Pero contra estos valen, en primer lugar, todas las razones por las que arriba probamos que se da el "verbo" en los bienaventurados y que es propio de la naturaleza de la noticia o conocimiento el representar. Luego insisto preguntando de qué semejanza hablan: si de la semejanza propia perteneciente a la relación propia que se funda en la unidad de la misma forma, o de la semejanza de representación que pertenece más bien a la relación de lo medido y la medida. Si se trata de lo primero, es cierto que no puede encontrarse en una cosa creada respecto a Dios, por lo cual repugna tanto a la especie impresa como a la expresa. Es más, en términos generales es falso que la especie inteligible, o el verbo, o el acto de conocer sean de este modo semejanzas del objeto, como es evidente por sí mismo, porque las especies que un ángel tiene de otros no coinciden con ellos en la naturaleza formal como para poder tener con ellos una relación de semejanza fundada en la unidad, y lo mismo ocurre con casi todas las demás especies intencionales, como diremos enseguida. Si en cambio se trata de la semejanza posterior, a saber, la de la sola representación, es falso que esta no se encuentre en el acto de conocer mucho más que en la especie, como se ha probado arriba. Y sin causa alguna diríamos que es necesario que la especie impresa represente efectivamente, a menos que en ella misma estuviera formalmente la representación expresa, porque la especie misma no existe sino en función del acto y no colegimos esta representación de otra parte sino de lo que experimentamos en los mismos actos de conocer. Lo cual explicó rectamente Anselmo en el Monologio (cap. 31),

meae in mentalem imaginem ejus, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi, quae imago in cognitione verbum est. Ex similitudine ergo repraesentativa actualis cognitionis intelligimus speciem impressam suo modo esse imaginem: Ergo ex hoc capite non potest repugnantia assignari.

15.Responsum Soti. — Refutatur. — Venio ad aliud membrum de efficientia. Nam imprimis Sotus supra docet, quamvis dari possit similitudo, qua formaliter beatificet, non tamen quae effective: quia similitudo effectiva esse debet immaterialior objecto, non tamen id necesse est dicere de similitudine expressa seu forma beatificante. Sed hoc mere gratis dictum est. Primo, quia nulla ratio est, ob quam similitudo impressa debeat esse immaterialior quam expressa: quia tota perfectio et ratio similitudinis impressae est propter expressam, ergo satis est, quod sit illi proportionata. Item, cur magis species impressa debet superare vel adaequare objectum in immaterialitate, quam expressa, cum non minus repraesentet objectum verbum ipsum quam species? Deinde simpliciter falsum est, speciem intentionalem necessario esse debere immaterialiorem in entitate sua quam objectum, ut manifeste constat in specie, quam inferior angelus habet de superiori, per quam illum intuitive et quidditative cognoscit, prout in se est, et tamen illa species non est immaterialior objecto suo. Quod probatur, quia species illa recipitur in angelo inferiori, ergo commensuratur ei in subtilitate et immaterialitate, quia quod recipitur, ad modum recipientis recipitur et proprietas est accommodata naturae, cui inest, sed angelus inferior non est immaterialior superiori, imo est imperfectior, ergo. Quocirca, quamvis respectu materialium objectorum species intelligibilis semper sit immaterialior, quia talia objecta in se solum sunt intelligibilia in potentia et per species fiunt intelligibilia in actu: respectu tamen

diciendo: "Cuando pienso en un hombre conocido para mí que está ausente, se forma el eje de mi pensamiento en una imagen mental de él, tal como la atraje a la memoria a través de la vista de los ojos, cuya imagen es el verbo en el conocimiento". Por tanto, a partir de la semejanza representativa del conocimiento actual entendemos que la especie impresa es, a su modo, una imagen: luego por este motivo no puede asignarse repugnancia.

15. Respuesta de Soto. — Se refuta. — Vengo al otro miembro sobre la eficiencia. Pues Soto enseña arriba que, aunque pueda darse una semejanza que beatifique formalmente, no puede darse una que lo haga efectivamente: porque la semejanza efectiva debe ser más inmaterial que el objeto, lo cual no es necesario decir de la semejanza expresa o forma beatificante. Pero esto se afirma gratuitamente. Primero, porque no hay razón por la cual la semejanza impresa deba ser más inmaterial que la expresa: pues toda la perfección y razón de la semejanza impresa es en función de la expresa, por lo que basta con que le sea proporcionada. Asimismo, ¿por qué la especie impresa debe superar o igualar al objeto en inmaterialidad más que la expresa, si el verbo mismo no representa al objeto menos que la especie? Además, es simplemente falso que la especie intencional deba ser necesariamente más inmaterial en su entidad que el objeto, como consta manifiestamente en la especie que el ángel inferior tiene del superior, por la cual lo conoce intuitiva y quidditativamente tal como es en sí, y sin embargo esa especie no es más inmaterial que su objeto. Lo cual se prueba porque esa especie se recibe en el ángel inferior, luego se conmensura con él en sutileza e inmaterialidad, porque lo que se recibe, se recibe al modo del recipiente y la propiedad se acomoda a la naturaleza en la que está; pero el ángel inferior no es más inmaterial que el superior, es más, es más imperfecto; luego [no es necesario]. Por lo cual, aunque respecto de los objetos materiales la especie inteligible siempre sea más inmaterial (puesto que tales objetos en sí mismos solo son inteligibles en potencia y se

objectorum spiritualium quae ex se sunt actu intelligibilia, non oportet species intelligibiles esse immaterialiores, quia non dantur ad elevandum objecta ad superiorem ordinem, sed solum ut suppleant vicem illorum vel reddant illa accommodata personis intelligentibus.

hacen inteligibles en acto a través de las especies), sin embargo, respecto de los objetos espirituales que por sí mismos son inteligibles en acto, no es necesario que las especies inteligibles sean más inmateriales; ya que no se dan para elevar los objetos a un orden superior, sino solo para que suplan el lugar de aquellos o los vuelvan acomodados a las personas que entienden.

16.Torres alia responsio. — Non admittitur. — Aliter respondet Torres, 1 p., qu. 12, art. 2, circa finem. Sicut dari potest qualitas creata sanctificans hominem formaliter, non tamen effective, quia hoc est proprium Dei, ita posse dari qualitatem beatificantem hominem formaliter, non tamen effective, efficientia propria et connaturali, de hac enim est sermo. Et hinc concludit, posse dari similitudinem formalem Dei, non tamen impressam, quia illa tantum beatificat formaliter, haec autem beatificaret effective. Sed haec responsio imprimis non ostendit rationem repugnantiae, neque exemplum, quod adducit, est ad rem. Si enim aliquid valeret, etiam probaret non posse dari lumen gloriae, quod sit principium connaturale efficiens visionem beatam, quia non potest dari simile principium efficiens gratiam sanctificatam. Et idem argumentum fieri potest de actu et habitu charitatis, qui suo modo sanctificant et beatificant. Differentia ergo solum est, quod respectu actus secundi, qui ex natura sua pendet effective a potentia creata, potest dari aliquod principium connaturale per modum actus primi. At vero respectu ipsiusmet actus primi per se infusi non datur aliud principium, quia neque est alius actus prior illo, a quo manet, neque etiam potest fieri a suo simili, quia nullus habitus est effectivus alterius habitus similis, nec denique fieri potest per actus ab ipso manantes, ut latius in materia de Gratia tractatur. Denique retorqueri potest argumentum, quia eo modo, quo sanctificatio nostra fieri potest per actus secundos, dari potest

15. Otra respuesta de Torres. — No se admite. — Torres responde de otro modo (1 p., q. 12, art. 2, hacia el final). Así como puede darse una cualidad creada que santifique al hombre formalmente, pero no efectivamente (pues esto es propio de Dios), así podría darse una cualidad que hiciera al hombre bienaventurado formalmente, pero no efectivamente mediante una eficiencia propia y connatural, pues de esta es de la que se habla. De esto concluye que puede darse una semejanza formal de Dios, pero no impresa, porque aquella solo beatifica formalmente, mientras que esta beatificaría efectivamente. Pero esta respuesta, en primer lugar, no muestra la razón de la repugnancia, ni el ejemplo que aduce viene al caso. Si valiera de algo, también probaría que no puede darse el lumen gloriae como principio connatural que cause la visión beatífica, pues no puede darse un principio similar que cause la gracia santificante. El mismo argumento puede hacerse sobre el acto y el hábito de la caridad, que a su modo santifican y beatifican. La diferencia estriba únicamente en que, respecto al acto segundo (que por su naturaleza depende efectivamente de la potencia creada), puede darse un principio connatural a modo de acto primero. En cambio, respecto al mismo acto primero infundido por sí mismo, no se da otro principio, porque ni hay otro acto anterior a él del cual emane, ni puede ser producido por algo semejante a él (pues ningún hábito es efectivo de otro hábito similar), ni finalmente puede producirse por actos que emanen de él mismo, como se trata más extensamente en la materia de la Gracia. Finalmente, el argumento puede volverse en contra, porque del mismo modo en que nuestra santificación

principium creatum efficiens nostram sanctificationem.

17.Evasio Ferrarii. — Aliter vero respondet Ferrarius 3, contra Gentes, cap. 53, dicens, posse quidem dari qualitatem creatam quae sit formalis similitudo Dei, tamen necessarium esse ut hujusmodi similitudo immediate procedat ab ipsa essentia Dei, quia nulla res creata potest conferre propriam similitudinem Dei, nisi Deus ipse. Et ideo potest dari species expressa Dei, manans ab ipsamet essentia Dei unita per modum speciei, non tamen manans ab specie creata. Quod si dicas, etiam speciem creatam esse immediate a Deo. Respondet non satis esse, quia illa posita oporteret speciem expressam non esse immediate a Deo, sed ab hac specie creata: et haec, inquit, est repugnantia.

18.Rejicitur. — Sed si quis recte consideret, haec solum est petitio principii et repetitio quaedam propriae assertionis, quia in eo, quod sumitur ut impossibile, nec ostenditur, nec potest ostendi aliqua ratio repugnantis. Quia si non repugnat, dari creatam similitudinem Dei ex parte formalis repraesentationis seu assimulationis, cur repugnabit hujusmodi similitudinem immediate procedere ab alia sibi proportionata et ejusdem ordinis, tanquam a principio proximo cum concursu proportionato Dei et aliorum principiorum. Respondet Ferrarius ex specie impressa et expressa compleri perfectam repraesentationem et ideo non posse utramque simul esse creatam. Sed hoc frivolum est. Quia illae species non componunt unam formam vel repraesentationem, sed sunt diversarum rationum una in habitu seu actu primo, altera in actu secundo et ideo ex utraque non fit una perfectior repraesentatio, quae excedat repraesentationem solius speciei expressae intensive (ut ita dicam). Nulla ergo est illa repugnantia, neque, ut existimo, assignari potest. Et ideo divus

puede realizarse mediante actos segundos, puede darse un principio creado que cause nuestra santificación.

16. Evasión de Ferrario. — Ferrario responde de otro modo (3 Contra Gentes, cap. 53) diciendo que puede darse una cualidad creada que sea semejanza formal de Dios, pero que es necesario que tal semejanza proceda inmediatamente de la esencia de Dios, ya que ninguna cosa creada puede conferir la semejanza propia de Dios sino Dios mismo. Por tanto, puede haber una especie expresa de Dios que emane de la misma esencia divina unida a modo de especie, pero no que emane de una especie creada. Y si dices que también la especie creada procede inmediatamente de Dios, responde que no basta, porque supuesta esa especie, sería necesario que la especie expresa no procediera inmediatamente de Dios, sino de esa especie creada; y esto, dice, es la repugnancia.

17. Se rechaza. — Pero si se considera rectamente, esto es solo una petición de principio y una repetición de su propia afirmación, pues en aquello que se toma como imposible, ni se muestra ni puede mostrarse razón alguna de repugnancia. Porque si no repugna que se dé una semejanza creada de Dios por parte de la representación formal o asimilación, ¿por qué habría de repugnar que tal semejanza proceda inmediatamente de otra proporcionada a ella y del mismo orden, como de un principio próximo, con el concurso proporcionado de Dios y de otros principios? Ferrario responde que la representación perfecta se completa con la especie impresa y la expresa, y por ello no pueden ser ambas creadas a la vez. Pero esto es fútil. Esas especies no componen una sola forma o representación, sino que son de razones distintas: una en hábito (acto primero) y otra en acto segundo; por tanto, de ambas no resulta una representación más perfecta que exceda intensivamente (por así decirlo) a la representación de la sola especie expresa. No existe, pues, tal repugnancia, ni estimo que pueda asignarse. Por ello, Santo Tomás nunca la situó en la eficiencia ni en la

Thomas nunquam illam posuit in efficientia neque in emanatione unius similitudinis ab alia, sed in hoc quod non potest dari qualitas creata, quae sit propria similitudo Dei. Unde generaliter contra hanc sententiam sic possumus concludere, quia visio, lumen et species servant inter se proportionem, ergo sicut datur lumen superioris ordinis, quod ex parte potentiae potest esse principium visionis, ita potest dari species quae ex parte objecti sit principium ejusdem visionis ejusdem ordinis cum illa et commensurata illi.

19.Ad argumenta. — Praeterea ex argumentorum solutionibus clarius constabit nullam in hoc negotio esse repugnantiam. Ad primum de infinitate Dei respondetur, sicut potest dari lumen et visio Dei infiniti, non tamen infinite visi, ita posse dari speciem ad videndum Deum infinitum, non tamen infinite et ideo non esse necessarium ut talis species sit infinita magis quam visio vel lumen: nam haec tria servant inter se proportionem. Neque ex deductione ibi facta colligitur infinitas, nisi tantum secundum quid et objectiva, vel ad summum quod talis species sit altioris ordinis, sicut dictum est de visione et dicetur de lumine.

20.Ad secundum respondetur, rem, quae est suum esse per essentiam, repraesentari posse per formam, quae in ratione entis non habeat essentialiter existere: aliud enim est esse suum esse; aliud repraesentare, ut patet aperte in ipsa visione beata, quae non essentialiter existit et tamen repraesentat eum, qui essentialiter existit. Ad tertium cum infertur, quod talis species esset immaterialior Deo, negatur consequentia, quia sufficere posset species ordinis divini, talem autem dari non esset inconveniens, sicut non est hoc inconveniens in visione et lumine: nam satis est, quod species sit ejusdem ordinis et immaterialitatis, cujus est lumen et visio, quia (ut dixi) illis debet proportionari. Et sic respondetur ad

emanación de una semejanza de otra, sino en el hecho de que no puede darse una cualidad creada que sea semejanza propia de Dios. De donde podemos concluir generalmente contra esta sentencia: puesto que la visión, la luz y la especie guardan proporción entre sí, así como se da una luz de orden superior que por parte de la potencia puede ser principio de la visión, así puede darse una especie que por parte del objeto sea principio de esa misma visión, del mismo orden que ella y conmensurada a ella.

18. A los argumentos. — Además, de las soluciones a los argumentos constará más claramente que no hay contradicción alguna en este asunto. Al primero sobre la infinitud de Dios se responde: así como puede haber luz y visión del Dios infinito sin que sea visto infinitamente, así puede haber una especie para ver al Dios infinito sin que sea infinita, pues estas tres cosas guardan proporción entre sí. Ni de la deducción allí hecha se concluye la infinitud, sino solo secundum quid y objetiva, o a lo sumo que tal especie sea de un orden más alto, como se ha dicho de la visión y se dirá de la luz.

19. Al segundo se responde: una cosa que es su propio ser por esencia puede ser representada por una forma que, en la razón de ente, no tenga el existir esencialmente. Una cosa es "ser su propio ser" y otra "representar", como se ve claramente en la visión beatífica, que no existe esencialmente y sin embargo representa a Quien existe esencialmente. Al tercero, cuando se infiere que tal especie sería más inmaterial que Dios, se niega la consecuencia, pues podría bastar una especie de orden divino; y que se dé tal cosa no sería inconveniente, como no lo es en la visión y la luz: pues basta con que la especie sea del mismo orden e inmaterialidad que la luz y la visión, porque (como dije) debe proporcionarse a ellas. Y así se responde al ejemplo allí aducido de la especie material, que no puede representar al ángel. Pues si valiera de algo, procedería del mismo modo para el acto y la luz, porque mediante un acto material no puede verse al ángel tal

exemplum ibi adductum de specie materiali, quae non potest repraesentare angelum. Nam si quid valeret, eodem modo procederet de actu et lumine, quia per actum materialem non potest videri angelus, prout in se est et tamen minus videtur distare in perfectione actus materialis ab angelo, quam actus creatus a Deo. Sicut ergo hic respondemus, magis distare in perfectione entis, non tamen in latitudine objecti et actus seu potentiae, quia objectum spirituale omnino est extra latitudinem potentiarum et actuum materialium, non vero extra latitudinem objecti potentiae creatae spiritualis et actum ejus, ita cum proportione dicendum est de specie intelligibili, quia haec commensuratur actui et potentiae et respicit idem objectum.

como es en sí, y sin embargo parece que dista menos en perfección el acto material del ángel, que el acto creado de Dios. Así como aquí respondemos que dista más en perfección de ser, pero no en la amplitud del objeto y el acto o la potencia (porque el objeto espiritual está totalmente fuera de la amplitud de las potencias y actos materiales, pero no fuera de la amplitud del objeto de la potencia creada espiritual y su acto), así debe decirse con proporción de la especie inteligible, pues esta se conmensura con el acto y la potencia y mira al mismo objeto.

21.Ad quartum negatur, speciem et objectum esse ejusdem rationis specificae, vel univoce in aliquo esse reali, sed tantum convenire in virtute agendi, quatenus species datur, ut loco objecti efficiat et in ratione repraesentandi, quatenus repraesentat rem, prout est: ostensum est autem, ex hoc capite non repugnare dari speciem Dei. Ad quintum de comprehensione negatur sequela, de qua jam satis dictum est. Ad sextum, jam ostendi, nullum esse inconveniens, quod detur homini aliquod principium creatum beatificans illum effective, quamvis solus Deus beatificet objective et effective, etiam ut primus auctor et praecipua causa beatitudinis.

20. Al cuarto se niega que la especie y el objeto sean de la misma razón específica, o unívocamente en algún ser real, sino que solo coinciden en la virtud de actuar (en cuanto la especie se da para que actúe en lugar del objeto) y en la razón de representar (en cuanto representa la cosa tal como es). Se ha mostrado, además, que por este motivo no repugna que se dé una especie de Dios. Al quinto sobre la comprehensión se niega la consecuencia, de lo cual ya se ha dicho bastante. Al sexto, ya mostré que no es inconveniente que se dé al hombre algún principio creado que lo beatifique efectivamente, aunque solo Dios beatifique objetiva y efectivamente, también como primer autor y causa principal de la bienaventuranza.

22.Reliqua argumenta nullius momenti sunt: nam licet in objectis, quae non includunt essentialiter existentiam, species, quae est principium cognoscendi illa quidditative, abstrahat a praesentia et absentia, seu cognitione abstractiva et intuitiva: tamen in specie Dei non esset hoc necessarium, quia existere est de essentia Dei et ideo talis species necessario esset principium visionis intuitivae. Nec sequitur, quod possit

21. Los demás argumentos no tienen peso. Pues aunque en los objetos que no incluyen esencialmente la existencia, la especie (que es principio de conocerlos quidditativamente) abstraiga de la presencia y ausencia, o del conocimiento abstractivo e intuitivo, sin embargo en la especie de Dios esto no sería necesario, pues el existir es de la esencia de Dios y, por tanto, tal especie sería necesariamente principio de visión intuitiva. Tampoco se sigue que pueda ser connatural al ángel, pues aunque fuera de perfección finita, sería de un orden más alto, como se ha dicho de la visión y la luz. Y por ello tampoco se sigue que tal especie pueda ser una sustancia. Es más, ni siquiera respecto al objeto creado se sigue que una sustancia pueda

esse connaturalis angelo, quia licet esset finitae perfectionis, tamen esset altioris ordinis, sicut dictum est de visione et lumine. Et ideo etiam non sequitur, posse talem speciem esse substantiam. Quin potius nec respectu objecti creati sequitur, quod una substantia possit esse species ad repraesentandam alteram, ut constat ex materia de angelis. Denique non sequitur, talem speciem esse perfectius ad imaginem Dei, quam animam rationalem, vel angelum, quia haec ratio imaginis attenditur secundum formalem et essentialem convenientiam in forma, seu natura, anima autem et angelus conveniunt cum Deo in gradu substantiae intellectualis, quam convenientiam non haberet illa species, sed solam vim effectivam repraesentandi intentionaliter. Nulla est ergo sufficiens ratio, quae ostendat hanc implicationem contradictionis, cum omnes adductae facile solvantur. Et eodem modo solvi possunt aliae quae circumferuntur, quia omnes possunt applicari ad lumen et visionem et in eis deficere invenientur.

ser especie para representar a otra, como consta en la materia de los ángeles. Finalmente, no se sigue que tal especie sea una imagen de Dios más perfecta que el alma racional o el ángel, porque esta razón de imagen se considera según la conveniencia formal y esencial en la forma o naturaleza; el alma y el ángel convienen con Dios en el grado de sustancia intelectual, conveniencia que no tendría esa especie, sino solo la fuerza efectiva de representar intencionalmente. No hay, pues, razón suficiente que muestre esta implicación de contradicción, pues todas las aducidas se resuelven fácilmente. Y del mismo modo pueden resolverse otras que circulan, pues todas pueden aplicarse a la luz y a la visión, y se encontrará que fallan en ellas.

CAPUT XIV

UTRUM INFUNDATUR LUMEN GLORIAE VIDENTIBUS DEUM.

1.Ratio dubitandi oritur ex dictis, nam ad efficiendam visionem sufficit intellectus cum specie, seu objecto: sed ostensum est, intellectum habere efficientiam et Deum concurrere per se ipsum, ergo nihil aliud est necessarium. Probatur major, quia in intellectione duo sunt, scilicet quod sit intellectio: et hoc habet ex eo, quod est a potentia intellectiva: et quae sit talis intellectio; et hoc habet ab objecto, ergo haec duo sufficiunt, quia non est in effectu tertia aliqua ratio, ob quam requiratur tertium aliud principium, quod vocetur lumen. Et confirmatur, quia posito quocumque lumine tam improportionata manet potentia ad videndum sicut sine illo,

CAPÍTULO XIV.

SI SE INFUNDE EL LUMEN GLORIAE A LOS QUE VEN A DIOS.

1.La razón de duda surge de lo dicho, pues para producir la visión basta el intelecto con la especie o el objeto; pero se ha mostrado que el intelecto tiene eficiencia y que Dios concurre por sí mismo, luego nada más es necesario. Se prueba la mayor, porque en la intelección hay dos cosas: que sea intelección (y esto lo tiene por el hecho de proceder de la potencia intelectiva) y que sea "tal" intelección (y esto lo tiene por el objeto); por tanto, estas dos cosas bastan, pues no hay en el efecto una tercera razón por la cual se requiera un tercer principio distinto que se llame luz. Y se confirma: porque puesta cualquier luz, la potencia sigue siendo tan desproporcionada para ver como sin ella (pues dista infinitamente de Dios), luego se pone superfluamente.

2.Primera opinión. — Supongo que por "luz de gloria" entendemos una cualidad creada y hábito, y una virtud intelectual sobrenatural, infundida por sí misma al

quia tam distat infinite a Deo, ergo superflue ponitur.

1.Prior sententia. — Suppono, per lumen gloriae nos intelligere qualitatem creatam et habitum, ac virtutem intellectualem supernaturalem, et per se infusam intellectui, qua reddatur proxime potens et habilis ad videndum Deum. Quo sensu non defuerunt theologi, qui negarent hujusmodi lumen de facto infundi beatis. Quam sententiam plane docere videtur Durandus 4, d. 49, qu. 2, et Aureolus, quem ibi refert Capreolus, quaestione 4, et in eam propensus est Scotus in 3, d. 14, quaestione 2.et in 4, d. 49, quaestione 11, quia sentit visionem beatam non esse effective ab intellectu. Unde idem solet tribui nominalibus, quia eodem modo sentiunt visionem a solo Deo fieri. Nam ad solam receptionem visionis non videtur esse necessarium lumen, quanquam in hoc aliter sentiunt Gabriel, Richardus et Marsilius, ut capite sequenti dicamus. Aliter negant alii necessitatem hujus luminis: existimant enim praeter speciem objecti et potentiam non esse necessariam aliam qualitatem, et ideo dicunt ipsam speciem debere intelligi nomine luminis, quatenus manifestat objectum. Nec desunt qui hanc sententiam tribuant D. Thomae, 1 parte, quaestione 12, articulo 2 et 5, quatenus dicit lumen gloriae requiri ad videndum Deum tanquam similitudinem quamdam objecti visi; nam species intelligibilis nihil aliud est quam similitudo objecti.

Vera tamen et communis sententia est, dari in beatis hujusmodi lumen prout a nobis est ratio ejus explicata. Circa quam sententiam tria breviter videnda sunt. Primum, an sit hoc lumen gloriae; secundum, quod sit munus ejus seu utilitas; tertium, quanta sit necessitas ejus.

3. Assertio. — Circa primum dicendum est, dari in beatis lumen gloriae, quo eorum intellectus elevatur ad videndum Deum. Sic

intelecto, por la cual este se vuelve próximamente potente y hábil para ver a Dios. En este sentido no faltaron teólogos que negaran que tal luz se infunda de hecho a los bienaventurados. Esta opinión parece enseñarla claramente Durando (4, d. 49, q. 2) y Aureolo (a quien cita allí Capreolo, cuestión 4), y hacia ella se inclina Escoto (en 3, d. 14, cuestión 2)…

...y en el cuarto libro, distinción 49, cuestión 11, porque considera que la visión bienaventurada no procede efectivamente del intelecto. De donde suele atribuirse lo mismo a los nominales, pues del mismo modo consideran que la visión es producida solo por Dios. Pues para la sola recepción de la visión no parece necesaria la luz, aunque en esto piensen de otro modo Gabriel, Ricardo y Marsilio, como diremos en el capítulo siguiente. De otra manera niegan otros la necesidad de esta luz, pues estiman que, además de la especie del objeto y la potencia, no es necesaria otra cualidad, y por ello dicen que la misma especie debe entenderse bajo el nombre de luz, en cuanto manifiesta el objeto. Ni faltan quienes atribuyen esta sentencia a Santo Tomás (1 parte, cuestión 12, artículos 2 y 5), en cuanto dice que la luz de la gloria se requiere para ver a Dios como una cierta semejanza del objeto visto, pues la especie inteligible no es otra cosa que una semejanza del objeto.

Sin embargo, la sentencia verdadera y común es que se da en los bienaventurados tal luz según la razón que hemos explicado. Sobre la cual deben verse brevemente tres cosas: primero, si existe esta luz de la gloria; segundo, cuál es su función o utilidad; tercero, qué tan necesaria es.

3. Aserción. — Sobre lo primero, debe decirse que se da en los bienaventurados la luz de la gloria, por la cual su intelecto es elevado para ver a Dios. Así Santo Tomás (supra y en el libro 3 de *Contra Gentes*, capítulo 53), y en esos lugares Cayetano y Ferrario, Capreolo, Paludano, Soto (4, dist. 49), Buenaventura (3, d. 44, art. 4, q. 3, al final y art. 2, q. 4, a la 3), Major (allí q. 2), Argentina (4, d. 49, q. 2, art. 4) y allí Ricardo (art. 3, q. 2 y en el 3, d.

divus Thomas, supra et 3, *Contra Gentes*, capite 53, et illis locis Cajetanus et Ferrarius, Capreolus, Paludanus, Sotus 4, dist. 49, Bonaventura 3, d. 44, art. 4, qu. 3, ad ult. et art. 2, qu. 4, ad 3, Major ibi qu. 2, Argentina 4, d. 49, q. 2, art. 4 et ibi Richardus, art. 3, q. 2 et in 3, d. 44, art. 3, qu. 1, Marsilius, qu. 10, art. 2, Henricus *Quodlibet* 8, qu. 3 et *Quodlibet* 4, qu. 6. Et in hujus confirmationem solent adduci ex Scripturis illud Psalm. 35: *In lumine tuo videbimus lumen*; et illud 1 Joannes 3: *Similes ei erimus*, scilicet in participatione luminis ad videndum ipsum; et Isai. 60: *Non erit tibi amplius Sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam*. Quae verba quasi exponens Joannes, *Apocalyp.* 21 et 22, inquit: *Civitas non eget Sole, neque Luna, ut luceant in ea: nam claritas Dei illuminabit eam*. Quomodo etiam ait Nazianzenus, *Oratione* 40: *Regi stans hinc atque illinc magno lumine impletur*; et fere similia habet *orat.* 14 et 18, et similes locutiones reperiuntur passim in Patribus, quae sunt accommodatae ad rem explicandam, sed non satis cogunt.

44, art. 3, q. 1), Marsilio (q. 10, art. 2), Enrique (*Quodlibet* 8, q. 3 y *Quodlibet* 4, q. 6). Y para confirmación de esto suelen aducirse de las Escrituras aquello del Salmo 35: *En tu luz veremos la luz*; y aquello de 1 Juan 3: *Seremos semejantes a Él*, a saber, en la participación de la luz para verlo; e Isaías 60: *No tendrás ya al Sol para alumbrarte de día, ni el resplandor de la Luna te iluminará, sino que el Señor será para ti luz eterna*. Palabras que, casi exponiéndolas, Juan dice en el Apocalipsis 21 y 22: *La ciudad no necesita sol ni luna que luzcan en ella, porque la claridad de Dios la iluminará*. Como también dice [Gregorio] Nacianceno en su oración 40: *El que está junto al Rey es llenado de gran luz*; y casi lo mismo tiene en las oraciones 14 y 18, y expresiones similares se encuentran por doquier en los Padres, las cuales son adecuadas para explicar el asunto, pero no obligan suficientemente.

4. — Praecipue ergo fundatur haec sententia in *Clementina Ad nostrum*, de Haeret. Ubi inter errores Begardorum et Beguinorum damnatur: *Quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum*. Propter quod testimonium Capreolus, Cajetanus, Ferrarius, Sotus et nonnulli alii existimant hanc sententiam esse de fide; sed quamvis absolute loquendo de lumine gloriae certissimum sit dari beatis ad videndum Deum, tamen loquendo de lumine sub ratione a nobis explicata, non videtur de fide ex vi illius definitionis. Quod ut declaremus, verum sensum Concilii aperire necesse est.

4. — Esta sentencia se funda principalmente en la Clementina *Ad nostrum*, bajo el título *de Haereticis*, donde entre los errores de los begardos y beguinas se condena: *Que el alma no necesita la luz de la gloria que la eleve para ver a Dios*. Por este testimonio, Capreolo, Cayetano, Ferrario, Soto y algunos otros estiman que esta sentencia es de fe; pero aunque, hablando absolutamente de la luz de la gloria, sea certísimo que se da a los bienaventurados, sin embargo, hablando de la luz bajo la razón explicada por nosotros, no parece de fe por la fuerza de aquella definición. Para aclarar esto, es necesario abrir el verdadero sentido del Concilio.

5. **Prima interpretatio Concilii. — Rejicitur.** — Primo ergo quidam interpretantur illud Concilium de

5. Primera interpretación del Concilio. — Se rechaza. — Primero, algunos interpretan aquel Concilio sobre la luz de la gloria increada. Pues el Concilio no dice que sea necesaria una luz de gloria creada, sino simplemente la luz de gloria que eleva el intelecto: ahora bien, este puede ser elevado por la misma luz increada, unida de algún modo a él y confortándolo para ver. Esta interpretación es rechazada por todos, porque el Concilio habla de la luz de

lumine gloriae increato. Nam Concilium non dicit esse necessarium lumen gloriae creatum, sed simpliciter lumen gloriae elevans intellectum: potest autem elevari ipso increato lumine, aliquo modo sibi unito et confortante ipsum ad videndum. Haec vero interpretatio ab omnibus rejicitur, quia Concilium loquitur de lumine gloriae eo modo quo theologi loqui solent: omnes autem per lumen gloriae intelligunt aliquid creatum. Deinde quia lumen gloriae increatum non proprie elevat hominis intellectum, nisi quatenus aliquid in ipso intellectu Deus operatur supra naturam ejus: nam ipsum lumen increatum per se ipsum non unitur formaliter intellectui; sicut voluntas non elevatur ad amandum per ipsam charitatem increatam et per essentiam Dei, sed quatenus in voluntate aliquid infundit.

gloria del modo en que suelen hablar los teólogos: y todos entienden por luz de gloria algo creado. Además, porque la luz de gloria increada no eleva propiamente el intelecto del hombre, a menos que Dios obre algo en el mismo intelecto por encima de su naturaleza: pues la misma luz increada no se une por sí misma formalmente al intelecto; así como la voluntad no es elevada a amar por la misma caridad increada y por la esencia de Dios, sino en cuanto que Dios infunde algo en la voluntad.

6. Secunda interpretatio. — Non admittitur. — Secundo, ut Capreolus supra refert, aliqui dixerunt per lumen gloriae intelligi posse ipsam visionem, quae Deum manifestat et ut sic dicitur lumen. Nam Concilium solum intendit docere contra illos haereticos visionem illam esse supernaturalem, et hoc sensu dicit esse necessarium lumen: ergo si quis docet illam visionem necessario infundi a Deo, et illam vocet lumen gloriae infusum, satisfacit intentioni Concilii. Sed haec fuga etiam rejicitur, tum propter rationem supra factam ex communi significatione vocis, tum etiam quia Concilium dicit requiri lumen elevans ad videndum: ergo distinguit lumen a visione: visio enim non proprie elevat ad videndum, sed constituit formaliter videntem. Item contra hanc expositionem faciunt quae dicemus contra sequentem.

6. Segunda interpretación. — No se admite. — Segundo, como refiere Capreolo arriba, algunos dijeron que por luz de gloria puede entenderse la misma visión, la cual manifiesta a Dios y, como tal, se llama luz. Pues el Concilio solo pretende enseñar contra aquellos herejes que aquella visión es sobrenatural, y en este sentido dice que es necesaria la luz: por tanto, si alguien enseña que esa visión es necesariamente infundida por Dios y la llama luz de gloria infusa, satisface la intención del Concilio. Pero esta evasión también se rechaza, tanto por la razón dada arriba sobre la significación común del vocablo, como porque el Concilio dice que se requiere luz que eleve para ver: por tanto, distingue la luz de la visión, pues la visión no eleva propiamente para ver, sino que constituye formalmente al que ve. Asimismo, contra esta exposición militan las razones que diremos contra la siguiente.

7. **Tertia interpretatio. — Non probatur.** — Tertio, aliqui dixerunt per lumen gloriae intelligi auxilium supernaturale necessarium ad eliciendam visionem, sive per modum habitus, sive per modum actionis, et sive sit res distincta a visione, sive non.

7. **Tercera interpretación. — No se prueba.** — Tercero, algunos dijeron que por luz de gloria se entiende el auxilio sobrenatural necesario para producir la visión, ya sea por modo de hábito o por modo de acción, y sea o no una cosa distinta de la visión. Así lo refiere Soto, cuestión 2, artículo 4. Y a algunos teólogos más recientes les place esta exposición; sin embargo, no debe aprobarse. Primero, por la razón ya hecha: porque en la significación propia y común de ese vocablo, luz no significa concurso, sino una cualidad, y no es lícito interpretar el Concilio impropiamente, pues de otro modo nada es seguro. Segundo, porque el Concilio condena distintamente dos

errores: el primero era que aquella visión fuera natural, contra el cual define que es sobrenatural (y en esto se contiene que es necesario un auxilio sobrenatural para producirla); el otro error era que la luz no sea necesaria, y esto lo condena distintamente y por sí mismo: luego enseña algo en esto que no estaba contenido en lo otro.

8. Cuarta interpretación. — No agrada. — Cuarto, otros entienden por luz una cualidad infundida distinta de la visión, pero dicen que ella es solamente una cierta especie inteligible del objeto. Pero esto también desagrada. Primero, porque no suele significarse la especie con el nombre de luz, a no ser muy metafóricamente; segundo, porque en ese sentido no habría habido razón para aquella definición, a no ser según la opinión que dice que se da tal especie creada de la esencia divina: la cual hemos mostrado que es contraria a Santo Tomás y a los teólogos comúnmente, e incluso que es falsa. Se prueba la consecuencia, porque aquella opinión supone que basta la sola eficiencia del objeto con el intelecto; luego, si la esencia divina por sí misma otorga la eficiencia del objeto, no es necesario otro principio y, por consiguiente, tampoco la luz; por tanto, es preciso rechazar la opinión que atribuye a la misma divina esencia la eficiencia del objeto. Y así, según aquella exposición, el Concilio habría condenado solo esta sentencia y aprobado la contraria, lo cual es absurdo decir. Tercero, porque la especie del objeto, por su naturaleza, no se requiere para elevar la potencia, sino para unir el objeto a la potencia, necesidad que se encuentra incluso en los actos naturales para los cuales la potencia no es elevada; por tanto, dado que el Concilio habla de la luz necesaria para elevar la potencia, no habla solo de la especie, pues no podría deducirse que la visión es sobrenatural por la sola necesidad de la especie. Habla, pues, el Concilio de la luz que sea una virtud que eleva la potencia por parte de esta.

9. — Por lo cual, aunque esta definición no sea abierta, favorece mucho a esta sentencia: y puede confirmarse por

Ita refert Sotus, quaestione 2, articulo 4. Et nonnullis recentioribus theologis placet expositio: tamen non est probanda. Primo, propter rationem factam, quia in propria significatione et communi illius vocis, lumen non significat concursum, sed qualitatem aliquam, et non licet improprie Concilium interpretari, alias nihil est certum. Deinde quia Concilium distincte damnat duos errores: primus erat visionem illam esse naturalem, contra quem definit esse supernaturalem, et in hoc continetur quod est necessarium auxilium supernaturale ad efficiendam illam; alter error erat quod lumen non sit necessarium, et hoc distincte et per se damnat: ergo aliquid in hoc docet quod in altero non continebatur.

8. Quarta interpretatio. — Non placet. — Quarto alii per lumen intelligunt qualitatem infusam distinctam a visione, tamen dicunt illam esse solum speciem quamdam intelligibilem objecti. Sed hoc etiam displicet. Primo, quia non solet species significari nomine luminis, nisi valde metaphorice; secundo, quia in eo sensu nulla fuisset ratio illius definitionis nisi juxta opinionem dicentem dari hujusmodi speciem creatam essentiae divinae: quam esse contra D. Thomam et theologos communiter, imo et falsam esse ostendimus. Probatur sequela, quia illa opinio supponit solam efficientiam objecti cum intellectu sufficere; ergo si essentia divina per se dat efficientiam objecti, non est necessarium aliud principium et consequenter neque lumen; ergo oportet rejicere opinionem quae ipsi divinae essentiae tribuit objecti efficientiam. Atque ita juxta illam expositionem hanc solam sententiam damnasset Concilium et contrariam approbasset, quod dicere absurdum est. Tertio, quia species objecti ex natura sua non requiritur ad elevandam potentiam, sed ad conjungendum objectum potentiae, quae necessitas reperitur etiam in

actibus naturalibus ad quos potentia non elevatur; ergo cum Concilium loquatur de lumine necessario ad elevandam potentiam, non loquitur de sola specie, neque enim ex sola necessitate speciei posset colligi visionem esse supernaturalem. Loquitur ergo Concilium de lumine quod sit virtus elevans potentiam ex parte ejus.

9. — Quocirca licet haec definitio non sit aperta, multum favet huic sententiae: et confirmari potest ex alia generali doctrina de habitibus infusis ad supernaturales actus eliciendos. Nam est eadem, vel major ratio de hoc lumine, quia etiam illud ponitur ut quaedam virtus infusa, cujus actus non minus supernaturalis est quam actus aliarum virtutum infusarum, ut ex supra dictis constat. Ergo non videtur minus certum dari hujusmodi lumen ad videndum quam charitatem ad amandum et alias virtutes ad actus suos; et hoc magis constabit ex dicendis in secundo puncto, ubi ratio hujus veritatis reddetur. Et contrarium opinantibus satis fiet.

CAPUT XV.

QUAE SIT NECESSITAS, QUODVE MUNUS LUMINIS GLORIAE.

1. Varii modi dicendi. — Primus modus. — Probatur auctoritate. — Circa secundum de munere vel utilitate hujus luminis, quinque esse possunt dicendi modi. Primus et mihi certus est, requiri hoc lumen, ut conferat intellectui virtutem activam et connaturalem ad efficiendum actum visionis, ita ut quoad fieri possit, suppleat ex hac parte defectum ipsius potentiae. Haec est sententia Capreoli, Cajetani, Ferrarii, Soto et omnium Thomistarum ac etiam theologorum, qui negant dari speciem creatam et impressam essentiae divinae, et affirmant intellectum effective concurrere ad visionem.

la otra doctrina general sobre los hábitos infundidos para producir actos sobrenaturales. Pues...
est la misma, o mayor razón acerca de este lumen, porque también se pone como cierta virtud infusa, cuyo acto no es menos sobrenatural que el acto de las otras virtudes infusas, como consta por lo dicho anteriormente. Luego no parece menos cierto que se da este lumen para ver que la caridad para amar y las otras virtudes para sus actos; y esto constará más por lo que se dirá en el segundo punto, donde se dará la razón de esta verdad. Y se satisfará suficientemente a los que opinan lo contrario.

CAPÍTULO XV

CUÁL SEA LA NECESIDAD Y CUÁL EL OFICIO DEL LUMEN DE LA GLORIA

1. Diversos modos de hablar. — Primer modo. — Se prueba por la autoridad. — Acerca de lo segundo, sobre el oficio o utilidad de este lumen, puede haber cinco modos de hablar. El primero, y para mí cierto, es que se requiere este lumen para que confiera al intelecto una virtud activa y connatural para realizar el acto de visión, de modo que, en cuanto sea posible, supla por esta parte el defecto de la misma potencia. Esta es la sentencia de Capréolo, Cayetano, Ferrariense, Soto y de todos los tomistas, y también de los teólogos que niegan que se dé especie creada e impresa de la esencia divina, y afirman que el intelecto concurre efectivamente a la visión.
Pues de estos principios se sigue casi evidentemente que este es el oficio del lumen gloriae y que sin él sería superfluo tal lumen. Es también esta clara sentencia de Santo Tomás, como consta por la distinción 12, artículo 9 y 5. Pues en la segunda yace el fundamento, que, como veremos, es casi el único en esta materia y por tanto debe considerarse atentamente: Dice pues que para ver se requieren dos cosas: una es la virtud visiva, otra la unión de la cosa vista con la vista.

Nam ex his principiis fere evidenter sequitur hoc esse munus luminis gloriae et sine illo superfluum esse tale lumen. Est etiam haec clara sententia D. Thomae, ut patet ex d. qu. 12, art. 9 et 5. Nam in 2° jacet fundamentum, quod, ut videbimus, unicum fere est in hac materia et ideo attente considerandum est: Ait ergo, ad videndum duo requiri, unum est virtus visiva, aliud unio rei visae cum visu.

Sed dicunt quidam, per virtutem visivam intelligere divum Thomam potentiam videndi informatam specie impressa, per unionem vero rei visae cum visu intelligere illam quae fit per speciem expressam. Sed hoc sicut est contra omnem usitatum modum loquendi, ita plane est contra mentem D. Thomae: illud enim principium, quod divus Thomas sumit, vulgare est inter philosophos, qui praeter actum videndi et terminum ejus, requirunt ex parte principii potentiam visivam et unionem cum objecto, quam dicunt fieri per speciem et sic dicunt notitiam seu visionem esse partem mentis ex potentia et objecto, quam vocavit Augustinus «memoriam fecundam».

In hoc ergo eodem sensu sine dubio loquitur divus Thomas, qui illa duo exponens in visione corporali, visivam virtutem dicit esse oculum, in spirituali autem esse virtutem intellectivam: nomine autem oculi, aut virtutis intellectivae non significatur visus aut intellectus, ut jam informatus specie, sed secundum se. Denique illa duo, scilicet, virtutem videndi et unionem cum objecto distinguit divus Thomas a visione (ut supra animadverti), non ergo loquitur de unione quae fit per speciem impressam.

Propterea dicit inferius, virtutem videndi in intellectu esse lumen intellectuale, si sit sermo de virtute naturali, vel lumen gratiae aut gloriae, si sit sermo de virtute supernaturali. At lumen naturale intellectus, nec est species, nec includit illam, sed tenet se ex parte potentiae intellectivae: ita ergo loquitur ibi D. Thomas de

Pero dicen algunos que por virtud visiva entiende Santo Tomás la potencia de ver informada por la especie impresa, y por unión de la cosa vista con la vista entiende aquella que se hace por la especie expresa. Pero esto, así como va contra todo modo usual de hablar, así es claramente contra la mente de Santo Tomás. Aquel principio, que toma Santo Tomás, es común entre los filósofos, quienes, además del acto de ver y su término, requieren por parte del principio la potencia visiva y la unión con el objeto, que dicen que se hace por la especie, y así dicen que el conocimiento o visión es una parte compuesta de la potencia y del objeto, a la que llamó Agustín «memoria fecunda».

En este mismo sentido, sin duda, habla Santo Tomás, quien, explicando aquellas dos cosas en la visión corporal, dice que la virtud visiva es el ojo, y en la espiritual es la virtud intelectiva: pero con el nombre de ojo o de virtud intelectiva no se significa la vista o el intelecto ya informado por la especie, sino según sí mismo. Finalmente, aquellas dos cosas, a saber, la virtud de ver y la unión con el objeto, las distingue Santo Tomás de la visión (como se advirtió antes), luego no habla de la unión que se hace por la especie impresa.

Por eso dice más abajo que la virtud de ver en el intelecto es el lumen intelectual, si se trata de la virtud natural, o el lumen de la gracia o de la gloria, si se trata de la virtud sobrenatural. Ahora bien, el lumen natural del intelecto ni es especie ni la incluye, sino que se sitúa de parte de la potencia intelectiva: así pues, habla allí Santo Tomás del lumen de la gracia o de la gloria en cuanto da al intelecto eficacia para ver, porque no tiene la connatural.

2. De donde en el artículo quinto prueba la necesidad del lumen gloriae, no por la necesidad de la unión del objeto visible con la potencia, sino porque todo lo que se ordena a algo que excede su naturaleza, es necesario que se disponga con alguna disposición que esté por encima de su naturaleza; y por eso más abajo llama a la infusión de aquel lumen *aumento de la virtud intelectiva*, y en la

lumine gratiae, vel gloriae, quatenus dat intellectui efficacitatem ad videndum, quia illam connaturalem non habet.

2. Unde in articulo quinto probat necessitatem luminis gloriae, non ex necessitate unionis objecti visibilis cum potentia, sed, quia omne id quod ordinatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam; et ideo inferius infusionem illius luminis appellat *augmentum virtutis intellectivae*, et in solutione ad 4 expresse declarat, hoc lumen non requiri ex parte essentiae, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum.
Et ne quis putaret illum loqui de illa potestate proxima quae datur potentiae per unionem ad objectum, subjungit: *fieri intellectum potentem hoc lumine, per modum quo potentia fit potentior per habitum ad operandum* vel sicut lumen corporale est necessarium ad videndum. Et idem repetit solutione ad 2, dicens hoc lumen esse perfectionem quandam intellectus confortantem illum ad videndum Deum. Idem docet clare 3 Contra Gentes, c. 51 et 53 et in 4, d. 49, q. 2, art. 4 et aliis locis, ubi excludit speciem impressam creatam. Sed clarius in Quodlibet. 7, art. 4, ubi diserte distinguit tria media videndi, scilicet, unum, quo intellectus videt et disponit eum ad videndum quod est lumen; aliud, quo intellectus videt quod est species; aliud, in quo videt tanquam in objecto cognito, ut quando res una per aliam cognoscitur. Et subjungit, ex his tribus mediis solum tertium opponi cognitioni rei in se et ideo hoc esse omnino excludendum a beatis. Duo vero priora non impedire, quominus videatur res in se: et nihilominus dicit in beatis non esse secundum medium, licet simul doceat esse in eis ponendum primum medium infusum et supernaturale, quod est, ait, lumen gloriae, quo perficitur intellectus ad videndam essentiam divinam. Non

solución al 4 declara expresamente que este lumen no se requiere por parte de la esencia, sino para que el intelecto se haga potente para entender.
Y para que nadie piense que habla de aquella potencia próxima que se da a la potencia por la unión con el objeto, añade: *hacerse el intelecto potente por este lumen, a la manera como la potencia se hace más potente por el hábito para obrar*, o como el lumen corporal es necesario para ver. Y lo mismo repite en la solución al 2, diciendo que este lumen es cierta perfección del intelecto que lo conforta para ver a Dios. Lo mismo enseña claramente en el libro 3 Contra Gentes, caps. 51 y 53, y en 4, dist. 49, q. 2, art. 4 y en otros lugares, donde excluye la especie impresa creada. Pero más claramente en el Quodlibeto 7, art. 4, donde distingue expresamente tres medios de ver: uno, por el cual el intelecto ve y se dispone a ver, que es el lumen; otro, por el cual el intelecto ve, que es la especie; otro, en el cual ve como en objeto conocido, como cuando una cosa se conoce por otra. Y añade que de estos tres medios sólo el tercero se opone al conocimiento de la cosa en sí y por eso debe excluirse totalmente de los bienaventurados. Los dos primeros, en cambio, no impiden que se vea la cosa en sí: y sin embargo dice que en los bienaventurados no está el segundo medio, aunque al mismo tiempo enseñe que en ellos debe ponerse el primer medio infuso y sobrenatural, que es, dice, el lumen gloriae, por el cual se perfecciona el intelecto para ver la esencia divina. Luego no se puede dudar de la sentencia de Santo Tomás.

3. Se robustece con la razón. — Con la razón se probará esta verdad inmediatamente, impugnando la siguiente opinión: ahora se declara brevemente por comparación con los otros hábitos infusos. Pues esta es la primera razón para poner las demás virtudes infusas, lo que con otras palabras suele decirse: se requieren estas virtudes para que los actos se hagan de modo connatural, pero por un principio intrínseco y proporcionado. Ahora bien, en esta parte hay la misma o mayor razón acerca de este lumen

potest ergo de sententia D. Thomae dubitari.

3. Ratione roboratur. — Ratione probabitur haec veritas statim, impugnando sequentem opinionem: nunc declaratur breviter ex comparatione ad alios habitus infusos. Nam hoc est prima ratio ponendi ceteras virtutes infusas, quod aliis verbis dici solet, requiri has virtutes, ut actus fiant connaturali modo, sed a principio intrinseco et proportionato. Est autem in hac parte eadem vel major ratio de hoc lumine, quam de aliis virtutibus infusis, ut tractando modos alios amplius declarabitur.

Hac vero necesse est, ut hoc lumen ita conferat virtutem activam, ut tota, quae ex parte potentiae requiritur, ab illo sit et nullo modo ab intellectu, quia hoc repugnat cum ratione et perfectione actus vitalis, ut supra ostensum est. Neque etiam e converso, quia necessaria est aliqua activitas ex parte intellectus, ideo supervacaneum est hoc lumen (ut in prima ratione dubitandi in principio capitis praecedentis argumentabamur). Quia illa activitas intellectus est in suo ordine deficiens et imperfecta, et ideo oportet eam elevari per virtutem intrinsecam, quoad fieri possit, ut in sequenti puncto latius tractabitur. Neque etiam est verum, quod in ultima ratione dubitandi assumebatur, intellectum informatum lumine esse ex se improportionatum ad eliciendam visionem, ac ex sua natura, quia licet hoc lumen sit quid creatum et ex hac parte infinite distet a Deo sicut intellectus, tamen est virtus ulterioris ordinis et supernaturalis, cujus est ipsa visio et ideo confert virtutem activam ex se proportionatam visioni, quam intellectus ex se non habet. Haec est ergo utilitas hujus luminis et primum munus, sententia mea, certum et indubitatum.

Alter modus explicandi munus luminis gloriae.

que acerca de las otras virtudes infusas, como se declarará más ampliamente al tratar los otros modos.

Es necesario, pues, que este lumen confiera la virtud activa de tal modo que toda la que se requiere de parte de la potencia provenga de él y de ningún modo del intelecto, porque esto repugna con la razón y perfección del acto vital, como se mostró antes. Tampoco al contrario, porque es necesaria alguna actividad de parte del intelecto, por eso este lumen es superfluo (como argumentábamos en la primera razón de dudar al principio del capítulo precedente). Porque aquella actividad del intelecto es deficiente e imperfecta en su orden, y por eso es necesario elevarla por una virtud intrínseca, en cuanto sea posible, como se tratará más ampliamente en el siguiente punto. Tampoco es verdad lo que se asumía en la última razón de dudar: que el intelecto informado por el lumen esté por sí mismo improporcionado para elicitar la visión, y por su naturaleza, porque aunque este lumen sea algo creado y por esta parte diste infinitamente de Dios como el intelecto, sin embargo es una virtud de orden superior y sobrenatural, de la cual es la misma visión, y por eso confiere por sí misma una virtud activa proporcionada a la visión, la cual el intelecto por sí no tiene. Esta es, pues, la utilidad de este lumen y su primer oficio, según mi sentencia, cierto e indubitable.

Segundo modo de explicar el oficio del lumen de la gloria.

4. Este modo no se prueba. — El segundo modo de hablar es que se requiere este lumen para que una el objeto a la potencia y supla su lugar en el obrar como semejanza suya. Esta sentencia puede entenderse de dos maneras. Primero, que este sea todo y el único oficio de este lumen, de modo que no sea una virtud necesaria de parte de la potencia, que le confiera actividad por su parte. En este sentido

4. Hic modus non probatur. — Secundus modus dicendi est, requiri hoc lumen, ut uniat objectum potentiae et suppleat vicem ejus in agendo tanquam similitudo ejus. Quae sententia dupliciter potest intelligi. Primo, ut hoc sit totum et unicum munus hujus luminis, ita ut non sit virtus necessaria ex parte potentiae, conferens ei activitatem ex parte sua. In quo sensu sententia hoc plane est contraria procedenti, doceturque a quibusdam novis theologis; sed nihilominus illam censeo omnino falsam.

Primo, sumpto argumento a simili ex omnibus aliis virtutibus infusis. Nam in fide, verbi gratia, praeter species necessarias ad apprehendendum aliquo modo objectum fidei est necessarium lumen, seu habitus ex parte potentiae, qui conferat ei activitatem connaturalem actui supernaturali. Idem est in caritate, nam praeter propositionem objecti, quantumvis supernaturalis, necessarius est habitus dans virtutem activam ex parte potentiae. Neque obstat si quis respondeat, objectum respectu caritatis non concurrere active, sicut concurrit objecti species in intellectu. Tum quia illud est adhuc sub dubio et quidquid sit de illa quaestione, nullus dubitat quin sit necessarius habitus ex parte voluntatis, etiam si objectum concurreret active. Tum etiam quia, ut saepe dixi, ad actum videndi, seu intelligendi concurrunt potentia et objectum, quasi duo principia diversae rationis: ergo, secluso objecto, et tota ejus activitate, si activitas necessaria ex parte potentiae est improportionata et insufficiens, compleri debet per virtutem intrinsecam quoad fieri possit. Quem discursum late explicui 4 tomo, de Incarnatione disp. 29, sect. 2.

5. Secundo principaliter argumentor, quia si illud tantum esset munus hujus luminis, valde probabile, imo probabilius esset non dari tale lumen creatum, quia ostensum est in dubio praecedenti, ex parte objecti non esse

sentencia esto es claramente contraria a la precedente, y es enseñada por algunos teólogos nuevos; pero no obstante la juzgo totalmente falsa.

Primero, tomando argumento por semejanza de todas las otras virtudes infusas. Pues en la fe, por ejemplo, además de las especies necesarias para aprehender de algún modo el objeto de la fe, es necesario un lumen, o hábito de parte de la potencia, que le confiera actividad connatural al acto sobrenatural. Lo mismo ocurre en la caridad, pues además de la proposición del objeto, por muy sobrenatural que sea, es necesario un hábito que dé virtud activa de parte de la potencia. Ni obsta si alguien responde que el objeto respecto de la caridad no concurre activamente, como concurre la especie del objeto en el intelecto. Porque eso está aún bajo duda y, sea lo que fuere de aquella cuestión, nadie duda que es necesario un hábito de parte de la voluntad, incluso si el objeto concurriera activamente. Además, porque, como muchas veces he dicho, al acto de ver o de entender concurren la potencia y el objeto como dos principios de diversa razón: luego, excluido el objeto y toda su actividad, si la actividad necesaria de parte de la potencia es improporcionada e insuficiente, debe completarse por una virtud intrínseca en cuanto sea posible. Discurso que expliqué ampliamente en el tomo 4, De Incarnatione, disp. 29, sect. 2.

5. Segundo, argumento principalmente porque si ese fuera solo el oficio de este lumen, sería muy probable, más aún, más probable, que no se diera tal lumen creado, porque se ha mostrado en la duda precedente que de parte del objeto no es necesaria una cualidad creada que supla su lugar en la visión beatífica. Ni contra esto obsta la razón de dudar puesta en el capítulo precedente, que especialmente tendía a esto, a saber, porque la visión beata es intelección y como tal es del intelecto, y es tal intelección y como tal es de la visión. Pues aunque admitamos, al menos por cierta acomodación, que aquel acto requiere influjo del intelecto, porque es intelección, y concurso del objeto, porque es tal especie, sin embargo

necessariam qualitatem creatam, quae suppleat vicem ejus in visione beatifica. Neque contra hoc obstat ratio dubitandi in capite praecedenti posita, quae specialiter ad hoc tendebat, scilicet, quia visio beata et est intellectio, et ut sic est ab intellectu, et est talis intellectio, et ut sic est a visione. Nam licet admittamus, saltem per quamdam accommodationem, illum actum requirere influxum intellectus, quia intellectio est et concursum objecti, quia talis species est, tamen etiam requirit concursum supernaturalis luminis et virtutis, quia supernaturalis est. Nam licet intellectus ex se habeat virtutem ad intellectionem faciendam, non tamen ad supernaturalem intellectionem. Et ita potius potest retorqueri argumentum; nam quia in actu plures rationes inveniuntur, oportet etiam ponere principia omnibus accommodata, ut paulo post latius dicemus.

también requiere el concurso de un lumen y virtud sobrenatural, porque es sobrenatural. Pues aunque el intelecto tenga de suyo virtud para hacer intelección, no la tiene para la intelección sobrenatural. Y así más bien puede retorcerse el argumento; porque como en el acto se encuentran varias razones, es necesario poner también principios acomodados a todas, como diremos más ampliamente un poco después.

6. Unde argumentor tertio ex fundamento D. Thomae in d. art. 2, quod ad videndum duo requirantur, scilicet potentia visiva et unio cum objecto. Cui principio adjungo aliud ex eodem D. Thomae 1-2, q. 4, art. 2: Ad perfectionem actus qui ex duobus activis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum. In praesenti autem ad actum visionis duo principia requiruntur, objectum et potentia. Objectum de se satis perfectum est, unde ex parte illius non requiritur aliud principium, per quod ipsum uniatur potentiae, nam per se potest id facere, ut supra ostensum est, et licet daremus uniri per speciem, jam ex ea parte esset perfectum principium. Interrogo ergo, an intellectus naturalis hominis, vel angeli habeat ex se totam perfectionem necessariam ad videndum Deum, qua scilicet ex parte potentiae intellectivae necessaria est? Nam si illam non habet, verissime dicitur necessarium esse lumen, quod illam superaddat et hoc esse primarium munus ejus. Si vero

6. De donde argumento en tercer lugar por el fundamento de Santo Tomás en el art. 2 citado, que para ver se requieren dos cosas, a saber, potencia visiva y unión con el objeto. A este principio añado otro del mismo Santo Tomás en 1-2, q. 4, art. 2: Para la perfección del acto que procede de dos activos, se requiere que ambos principios activos estén perfectos. Ahora bien, en el presente, para el acto de visión se requieren dos principios: objeto y potencia. El objeto de suyo es suficientemente perfecto, de donde de su parte no se requiere otro principio por el cual se una a la potencia, pues por sí puede hacerlo, como se mostró antes, y aunque diéramos que se une por especie, ya por esa parte sería principio perfecto. Pregunto entonces: ¿acaso el intelecto natural del hombre o del ángel tiene de suyo toda la perfección necesaria para ver a Dios, es decir, la que es necesaria de parte de la potencia intelectiva? Porque si no la tiene, con toda verdad se dice que es necesario un lumen que la añada y que este sea su oficio primario. Si en cambio el intelecto tiene de suyo toda la perfección y actividad necesaria de parte de la potencia, rectamente se infiere que no es necesario el lumen gloriae para suplirlo. Pero no veo cómo pueda afirmarse eso, como pronto mostraré.

7. **Respuesta. — Se impugna.** — Dicen en efecto algunos que, por el mismo hecho de que en el intelecto hay alguna fuerza nativa por la cual concurra efectivamente a ver a Dios, esa se completa suficientemente por la especie creada (a la que ellos llaman lumen gloriae) o por la sola esencia divina en lugar de especie. Pero por la misma razón

intellectus, ex se habet totam perfectionem et activitatem necessariam ex parte potentiae, recte quidem infertur, non esse necessarium lumen gloriae ad illud supplendum. Non video autem quomodo possit illud affirmari, ut mox ostendam.

7. **Responsio. — Impugnatur.** — Dicunt enim aliqui, eo ipso, quod in intellectu est aliqua nativa vis, qua effective concurrat ad videndum Deum, illam sufficienter compleri per speciem creatam (quam ipsi vocant lumen gloriae) vel sola essentia divina loco speciei. At enim eadem ratione cogentur dicere, si in intellectu est aliqua virtus innata ad concurrendum effective ad actum credendi, non requiri lumen fidei, quod sit habitus ex parte potentiae ad credendum et similiter eo ipso, quod voluntas habet aliquam innatam virtutem ad efficiendam dilectionem super omnia, non indigebit habitu infuso, qui illam confortet ex parte potentiae, sed complebitur sufficienter per sufficientem, ac proportionatam propositionem objecti diligibilis, praesertim si verum est, illud concurrere effective ad actum amoris. Item eadem ratione non indiguit Christus lumine scientiae infusae, sed solis speciebus. Et similia possent inferri, quae vix posse vitari credo, quoad illationem, non tamen credo posse concedi, neque omnia fore etiam concedenda a sic opinantibus vel saltem.

8. Deinde interrogo, de qua virtute innata loquantur: aut enim de virtute naturali activa, aut de virtute superiori, seu obedientiali, quae licet dicatur nativa, quia cum ipsa natura data est, dicitur tamen obedientialis, quia non habet connaturalem ordinem ad actum, ut principium activum ejus. Si in hoc secundo sensu esset sermo, facile admitteremus, habere intellectum virtutem nativam ad actum visionis Dei, quia re vera necesse est, ut per suammet entitatem et potestatem sibi inditam ex vi talis

se verán obligados a decir que, si en el intelecto hay alguna virtud innata para concurrir efectivamente al acto de creer, no se requiere el lumen de la fe, que sea hábito de parte de la potencia para creer; y del mismo modo, por el mismo hecho de que la voluntad tiene alguna virtud innata para realizar la dilección sobre todas las cosas, no necesitará hábito infuso que la conforte de parte de la potencia, sino que se completará suficientemente por una proposición suficiente y proporcionada del objeto amable, sobre todo si es verdad que concurre efectivamente al acto de amor. Asimismo, por la misma razón Cristo no necesitó el lumen de ciencia infusa, sino solo las especies. Y se podrían inferir cosas similares, que creo que apenas pueden evitarse en cuanto a la ilación, aunque no creo que puedan concederse, ni que todas deban concederse incluso por quienes así opinan.

8. Luego pregunto: ¿de qué virtud innata hablan? Pues o de la virtud natural activa, o de la virtud superior, o sea, obediencial, que aunque se diga nativa porque se da con la misma naturaleza, sin embargo se dice obediencial porque no tiene orden connatural al acto como principio activo de él. Si se hablara en este segundo sentido, fácilmente admitiríamos que el intelecto tiene virtud nativa para el acto de visión de Dios, porque en verdad es necesario que por su propia entidad y por la potencia que le es dada en virtud de tal naturaleza influya en aquel acto, como se probó antes. Sin embargo, de esta declaración más bien se sigue que es necesario que tal virtud se perfeccione intrínsecamente y se eleve por una virtud activa sobrenatural que eleve la misma potencia y, en cuanto sea posible, la complete en su orden para que pueda elicitar de modo connatural el acto de ver a Dios, como decimos de todos los demás actos sobrenaturales en cuanto a la sustancia. Pero los citados autores están muy lejos de ese sentido, porque más bien estiman que no hay en las cosas ninguna virtud activa innata que no sea por su naturaleza proporcionada a producir tal efecto, e incluso dicen que siempre concurre como causa principal en

naturae influat in illum actum, ut supra probatum est. Tamen ex hac declaratione potius sequitur necessarium esse, ut talis virtus intrinsece perficiatur et elevetur per virtutem activam supernaturalem, quae potentiam ipsam elevet et quantum fieri potest, compleat in suo ordine ut connaturali modo possit elicere actum videndi Deum, sicut de omnibus aliis actibus supernaturalibus quoad substantiam dicimus. At vero dicti auctores longe sunt ab illo sensu, quia potius existimant nullam esse in rebus virtutem activam innatam, quae non sit natura sua proportionata ad efficiendum talem effectum, imo etiam aiunt, semper concurrere ut causam principalem, quantum ad illum influxum, quem ex parte sua exhibet. Et consequenter idem constanter affirmant de intellectu creato efficiente visionem Dei. Itaque inconstanter affirmant totam efficientiam necessariam ex parte intellectus ad actum intelligendi adhiberi posse ab intellectu creato virtute sua mere naturali.

cuanto al influjo que exhibe de su parte. Y consecuentemente afirman lo mismo constantemente del intelecto creado que produce eficientemente la visión de Dios. Por tanto, afirman de modo inconsistente que toda la eficiencia necesaria de parte del intelecto para el acto de entender puede ser aplicada por el intelecto creado con su mera virtud natural.

9. Ex quo (nisi ego fallor) evidenter sequitur tam potentem esse natura sua intellectum angeli, verbi gratia, ad videndum clare Deum, sicut ad videndum se vel alium angelum: loquor de potestate necessaria ex parte intellectus. Consequens nulla ratione videtur admittendum, ergo. Sequela patet, quia si non detur ei species proportionata objecto, neutrum potest videre; si autem datur species proportionata utrique objecto, utrumque videbit sua virtute naturali, cum solo generali influxu primae causae. Scio responsuros esse discrimen, quia species unius objecti est connaturalis et debita, alterius vero minime. Sed hoc imprimis non tollit, quin virtus potentiae sit aequalis proportionaliter etiam si in aliis principiis sit inaequalitas, illud autem ipsum alienum videtur a vera doctrina. Nam urgeo secundo argumentum in his actibus, ad quos

9. De lo cual (si no me engaño) se sigue evidentemente que el intelecto del ángel, por ejemplo, es por su naturaleza tan potente para ver claramente a Dios como para verse a sí mismo o a otro ángel: hablo de la potencia necesaria de parte del intelecto. El consecuente no parece admisible por ninguna razón, luego. La consecuencia es clara, porque si no se le da especie proporcionada al objeto, no puede ver ninguno de los dos; si en cambio se da especie proporcionada a ambos objetos, verá ambos con su virtud natural, con solo el influjo general de la causa primera. Sé que responderán que hay diferencia, porque la especie de un objeto es connatural y debida, y la del otro no. Pero esto en primer lugar no quita que la virtud de la potencia sea igual proporcionalmente aunque en otros principios haya desigualdad, y eso mismo parece ajeno a la verdadera doctrina. Pues insisto en segundo argumento en aquellos actos para los cuales no son necesarias especies sobrenaturales ni otro comprincipio activo. Y argumento de este modo: se sigue que el ángel es tan potente por su intelecto para asentir por fe a las cosas reveladas como para ver a otro ángel. Se prueba, porque para asentir por fe no necesita especie por sí infusa ni otro principio necesario de parte del objeto y tiene de suyo virtud nativa para elicitar. sentencia esto es claramente contraria a la precedente, y es enseñada por algunos teólogos nuevos; pero no obstante la juzgo totalmente falsa.

Primero, tomando argumento por semejanza de todas las otras virtudes infusas. Pues en la fe, por ejemplo, además de las especies necesarias para aprehender de algún modo el objeto de la fe, es necesario un lumen, o hábito de parte de la potencia, que le confiera actividad connatural al acto

non sunt necessariae species supernaturales, neque aliud comprincipium activum. Et argumentor in hunc modum, nam sequitur, angelum tam potentem esse per suum intellectum ad assentiendum per fidem revelatis, sicut ad videndum alium angelum. Probatur, Quia ad assentiendum per fidem non indiget specie per se infusa, nec alio principio ex parte objecti necessario et ex se habet virtutem nativam ad eliciendum.
ciendum assensum fidei. Item voluntas non indigebit virtute activa supernaturali ad amandum Deum, quia ex se habet totam efficacitatem necessariam ex parte voluntatis; quod si aliquis concursus est necessarius ex parte objecti, per objectum
sufficienter propositum conferetur.

10. Quod argumentum, quia urgens esse judico, sic declaro: quia vel voluntas est adaequatum principium effectivum suorum actuum quos naturaliter efficere potest, vel indiget aliquo principio proximo, nempe objecto. Si dicatur hoc secundum, ergo ut elevetur illa potentia ad actus supernaturales efficiendos connaturaliter, satis est supernaturalis applicatio objecti supernaturalis, ut ipsa vi sua naturali possit elicere actum, nec indigebit virtute sibi inhaerente et confortante virtutem potentiae. Si autem voluntas est adaequatum principium activum proximum suorum actuum naturalium, ergo eodem modo erit adaequatum principium actuum supernaturalium, quia supponitur esse principalis virtus activa etiam respectu actus supernaturalis, et consequenter esse debet per modum adaequati principii, quia voluntas est tale principium suorum actuum, solumque indiget determinante vel movente in alio genere causae. Sed aiunt etiam actum caritatis Dei habere determinationem ab actu et rationem genericam a potentia, nam dilectio ut sic est a voluntate: quod vero sit Dei, est ab habitu.

sobrenatural. Lo mismo ocurre en la caridad, pues además de la proposición del objeto, por muy sobrenatural que sea, es necesario un hábito que dé virtud activa de parte de la potencia. Ni obsta si alguien responde que el objeto respecto de la caridad no concurre activamente, como concurre la especie del objeto en el intelecto. Porque eso está aún bajo duda y, sea lo que fuere de aquella cuestión, nadie duda que es necesario un hábito de parte de la voluntad, incluso si el objeto concurriera activamente. Además, porque, como muchas veces he dicho, al acto de ver o de entender concurren la potencia y el objeto como dos principios de diversa razón: luego, excluido el objeto y toda su actividad, si la actividad necesaria de parte de la potencia es improporcionada e insuficiente, debe completarse por una virtud intrínseca en cuanto sea posible. Discurso que expliqué ampliamente en el tomo 4, *De Incarnatione*, disp. 29, sect. 2.

10. Lo cual argumento, porque lo juzgo urgente, lo declaro así: o la voluntad es principio adecuado efectivamente de sus actos que naturalmente puede producir, o necesita algún principio próximo, a saber, el objeto. Si se dice lo segundo, entonces para que esa potencia sea elevada a producir actos sobrenaturales de modo connatural, basta la aplicación sobrenatural del objeto sobrenatural, para que con su propia fuerza natural pueda elicitar el acto, y no necesitará virtud inherente a sí misma que conforte la virtud de la potencia. Si en cambio la voluntad es principio adecuado próximo activo de sus actos naturales, entonces del mismo modo será principio adecuado de los actos sobrenaturales, porque se supone que es la virtud activa principal incluso respecto del acto sobrenatural, y consecuentemente debe ser a modo de principio adecuado, porque la voluntad es tal principio de sus actos, y solo necesita ser determinada o movida en otro género de causa. Pero dicen también que el acto de caridad de Dios tiene determinación del acto y razón genérica de la potencia, pues la dilección como tal es de la voluntad: que sea de Dios es del hábito. Pero en contra, porque la

Sed contra, quia voluntas sufficienter determinatur quoad speciem actus ab objecto, ut patet in dilectione Dei naturali et in dilectione proximi, vel Dei ex eadem caritate. Item in naturali amicitia hujus vel illius hominis. Necessitas ergo illius habitus est, quia actus est omnino supernaturalis et eadem necessitas in visione invenitur. Addo, aliquos dixisse speciem intelligibilem non habere vim activam, sed solum determinare potentiam formaliter seu dispositive. Numquid ergo, juxta illam opinionem, dicendum esset, posita specie intelligibili essentiae divinae, intellectum effecturum sola sua virtute naturali visionem? Nullo modo.

Quamvis ergo nunc species suum concursum habeat, hoc non impedit quin intellectus ex parte sua sit sufficientis virtutis ad illam activitatem quae requiritur ex parte potentiae, quia tam potest esse insufficientes intellectus ut partialis, comparatione speciei, quam intellectus ut tota virtus, ut in voluntate egregie declaratur.

voluntad es suficientemente determinada en cuanto a la especie del acto por el objeto, como es claro en la dilección natural de Dios y en la dilección del prójimo, o de Dios por la misma caridad. Asimismo en la amistad natural de este o de aquel hombre. La necesidad, pues, de aquel hábito es porque el acto es totalmente sobrenatural y la misma necesidad se encuentra en la visión. Añado que algunos han dicho que la especie inteligible no tiene fuerza activa, sino solo determina formal o dispositivamente la potencia. ¿Acaso, según aquella opinión, habría que decir que, puesta la especie inteligible de la esencia divina, el intelecto produciría con sola su virtud natural la visión? De ningún modo. Aunque, por tanto, ahora la especie tenga su concurso, esto no impide que el intelecto de su parte sea de virtud suficiente para aquella actividad que se requiere de parte de la potencia, porque tanto puede ser insuficiente el intelecto como parcial en comparación con la especie, como el intelecto como toda la virtud, como se declara egregiamente en la voluntad.

11. Quapropter non immerito possumus contra hanc sententiam argumentari ex illo principio fidei, quo docemur ad supernaturales actus eliciendos non sufficere gratiam excitantem, sed necessariam esse adjuvantem; et ad assentiendum per intellectum et bene operandum per voluntatem, non sufficere revelationem, nisi Deus ex parte potentiae virtutem influat. Quamvis enim in actibus patristicis haec non inveniantur eodem modo, tamen cum propositione locum habent. Nam respectu voluntatis visio beata est quasi revelatio et gratia excitans; illa autem non sufficit ut voluntas eliciat caritatis actum, sed indiget propria virtute confortante potentiam, sive Deus clare visus, ut objectum diligibile, concurrat active, sive non. Respectu vero intellectus infusio speciei si daretur, vel unio essentiae divinae in actu primo, intelligi potest ut objecti applicatio vel propositio,

11. Por lo cual no sin razón podemos argumentar contra esta sentencia por aquel principio de fe, por el cual se nos enseña que para elicitar actos sobrenaturales no basta la gracia excitante, sino que es necesaria la ayudante, y que para asentir por el intelecto y obrar bien por la voluntad no basta la revelación, sino que Dios infunda virtud de parte de la potencia. Aunque en los actos patrísticos no se encuentren del mismo modo, sin embargo tienen lugar con la proposición. Pues respecto de la voluntad la visión beata es como revelación y gracia excitante; aquella no basta para que la voluntad elicite el acto de caridad, sino que necesita propia virtud que conforte la potencia, ya sea que Dios claramente visto, como objeto amable, concurra activamente, ya sea que no. Respecto en cambio del intelecto, la infusión de especie si se diera, o la unión de la esencia divina en acto primero, puede entenderse como aplicación o proposición del objeto, que no es suficiente para que el intelecto elicite acto sobrenatural, a no ser que de su parte sea ayudado sobrenaturalmente; luego para

quae non est satis ut intellectus eliciat supernaturalem actum, nisi ex parte sua supernaturaliter juvetur; ergo ut eliciat connaturali modo, juvari debet per virtutem infusam quae se teneat ex parte potentiae, et hanc dicimus esse lumen gloriae.

que lo elicite de modo connatural, debe ser ayudado por una virtud infusa que se sitúe de parte de la potencia, y a esta decimos que es el lumen gloriae.

12. Praeterea in illa sententia nulla ratio reddi potest ob quam species sit supernaturalis, si virtus activa potentiae circa illam visionem est naturalis, id est nativa et de se proportionata ad agendum actum tanquam principium principale sufficiens et totale ex parte potentiae (nam totum hoc admittitur in illa opinione): cur ergo species non est etiam connaturaliter debita? Nam de hominibus in hac vita posset reddi ratio: quia anima est conjuncta corpori; tamen de anima separata et de angelis quid dici poterit? Nam si angelus ex parte suae potentiae tam est potens ad videndum Deum sicut ad videndum superiorem angelum, cur non est ei tam debita et connaturalis species unius objecti sicut alterius? Maxime si verum est non posse unum angelum habere speciem alterius nisi inditam ab ipso Deo. Unde non satis est dicere illam speciem esse supernaturalem quia non potest dari ordine naturali neque ex causis naturalibus. Nam si est sermo de causis Deo inferioribus, id non satis est ad formam supernaturalem, ut patet in exemplo adducto et in creatione animae. Si vero est sermo de Deo, hoc est quod inquirimus: cur sicut agit Deus ordine naturali quando influit angelo speciem alterius angeli, non agat etiam ut natura postulat quando influit speciem sui? Dicetur forte rationem esse quia nulla substantia creata talem speciem naturaliter postulat: sed contra, quia de hoc quaeritur ratio. Nam si virtus activa ad videndum illud objectum ita est data a natura ut virtute sua principali ex parte sua sufficiat ad talem visionem circa tale objectum, quomodo naturaliter non postulat speciem proportionatam illi virtuti? Nam circa alia objecta ideo naturaliter

12. Además, en aquella sentencia no puede darse razón alguna por la cual la especie sea sobrenatural, si la virtud activa de la potencia acerca de aquella visión es natural, es decir, nativa y de suyo proporcionada para obrar el acto como principio principal suficiente y total de parte de la potencia, pues todo esto se admite en aquella opinión: ¿por qué, entonces, la especie no es también connaturalmente debida? Pues de los hombres en esta vida podría darse razón: porque el alma está unida al cuerpo; pero del alma separada y de los ángeles ¿qué se podrá decir? Porque si el ángel de parte de su potencia es tan potente para ver a Dios como para ver a un ángel superior, ¿por qué no le es tan debida y connatural la especie de un objeto como la del otro? Máxime si es verdad que un ángel no puede tener especie de otro sino infundida por el mismo Dios. De donde no basta decir que aquella especie es sobrenatural porque no puede darse por orden natural ni por causas naturales. Pues si se habla de causas inferiores a Dios, eso no es suficiente para forma sobrenatural, como es claro en el ejemplo aducido y en la creación del alma. Si en cambio se habla de Dios, esto es lo que inquirimos: ¿por qué así como Dios obra por orden natural cuando infunde al ángel la especie de otro ángel, no obra también como la naturaleza postula cuando infunde la especie de sí mismo? Se dirá tal vez que la razón es porque ninguna sustancia creada postula naturalmente tal especie: pero en contra, porque de esto se pregunta la razón. Pues si la virtud activa para ver aquel objeto está dada por la naturaleza de tal modo que con su virtud principal de su parte baste para tal visión acerca de tal objeto, ¿cómo no postula naturalmente especie proporcionada a aquella virtud? Pues acerca de otros objetos postula naturalmente especie porque de suyo es virtud intelectiva principal y suficiente para tal acto acerca de tal objeto: y no por otra

postulat speciem quia ex se est virtus intellectiva principalis et sufficiens ad talem actum circa tale objectum: nec alia ratione talis actus et objectum censentur proportionata naturaliter tali potentiae.

13. Effugium. — Rejicitur. — Sed dicere tandem possunt illam formam seu speciem ex se supernaturalem, nec aliam rationem esse quaerendam nisi quia ex natura sua talis est. Verumtamen hoc non potest satisfacere, quia eo ipso quod potentia dicitur habere tantam virtutem connaturalem ad actum, est repugnantia dicere quod actus sit supernaturalis, cum haec vox solum dicat comparationem ad naturam cui talis forma conferenda est; et rationes factae probant non posse non habere connaturalem ordinem cum illa, si virtus potentiae talis est. Et declarari tandem potest ex principio Metaphysicae, quod potentiae activae naturali correspondet virtus activa naturalis principalis et sufficiens ex parte virtutis intellectivae ad efficiendum in se actum visionis Dei; si ei detur species, etiam erit in intellectu potentia naturalis ad talem actum. Naturalis, dico, non tantum respectu principii a quo manat vel cum quo conjuncta est, sed etiam respectu formae recipiendae; nam hoc modo dicitur virtus activa esse naturalis. Potentia autem activa et passiva inter se proportionantur et ad eumdem ordinem pertinent. Nec enim potest naturalis virtus activa ex se operari connaturali modo circa potentiam obediencialem.

Propter haec ergo omnino dicendum censeo intellectum creatum ex se non habere virtutem activam sufficientem etiam ex parte potentiae ad visionem Dei efficiendam, ideoque indigere speciali virtute divinitus infusa qua elevetur, et ad hoc infundi lumen gloriae ultra speciem intelligibilem vel concursum ipsius objecti ad illum actum necessarium; atque adeo hoc esse proprium munus et maxime necessarium illius luminis. Sicut in universum, ad utendum speciebus per

razón tales actos y objeto se juzgan proporcionados naturalmente a tal potencia.

13. Evasión. — Se rechaza. — Pero al fin pueden decir que aquella forma o especie es de suyo sobrenatural, y que no hay que buscar otra razón sino que por su naturaleza es tal. Sin embargo esto no puede satisfacer, porque por el mismo hecho de que se dice que la potencia tiene tanta virtud connatural al acto, hay repugnancia en decir que el acto sea sobrenatural, pues esta voz solo dice comparación a la naturaleza a la cual tal forma debe conferirse, y las razones hechas prueban que no puede no tener orden connatural con ella, si la virtud de la potencia es tal. Y finalmente puede declararse por principio metafísico: que a potencia activa natural corresponde virtud activa natural principal y suficiente de parte de la virtud intelectiva para producir en sí el acto de visión de Dios; si se le da especie, también habrá en el intelecto potencia natural para tal acto. Natural, digo, no solo respecto del principio de donde mana o con el que está unida, sino también respecto de la forma que debe recibirse, pues de este modo se dice que la virtud activa es natural: la potencia activa y pasiva se proporcionan entre sí y pertenecen al mismo orden. Ni puede la virtud activa natural obrar por sí de modo connatural acerca de potencia obediencial. Por todas estas razones, pues, juzgo que debe decirse absolutamente que el intelecto creado no tiene de suyo virtud activa suficiente incluso de parte de la potencia para producir la visión de Dios, y que por eso necesita especial virtud infundida divinamente por la cual sea elevado, y que para esto se infunde el lumen gloriae, además de la especie inteligible o del concurso del mismo objeto necesario para aquel acto; y por tanto que este es el oficio propio y máximamente necesario de aquel lumen. Así como en general, para usar especies por sí infusas y sobrenaturales, necesita el intelecto humano de peculiar hábito infuso de parte de la potencia, como dije más ampliamente en el lugar citado, 3 part.

se infusis et supernaturalibus indiget intellectus humanus peculiari habitu infuso ex parte potentiae, ut in citato loco 3 part. latius dixi.

14. Quamobrem semper censui aliam sententiam non esse probandam neque admittendam ullo modo; et quo magis ac magis illam considero, eo firmius huic judicio adhaereo.
Praesertim quia nullum video fundamentum auctoritatis vel rationis quod ullam ingerat difficultatem. Unica enim ratio supra tacta est, in qua sit tota vis, scilicet quia posita specie vel objecto loco speciei superflua est activitas luminis. Probatur, quia nihil potest assignari in effectu quod illi virtuti correspondeat: nam in visione duo sunt, scilicet quod sit intellectio et quod sit visio; ut intellectio est ab intellectu, ut visio ab specie. Ad quid ergo est lumen?
Auctoritate etiam suadetur haec sententia, quia divus Thomas 1 p., q. 12, art. 2 vocat lumen gloriae similitudinem Dei. Idem 3 Contra Gentes, cap. 54. Citantur etiam alii scholastici, ut Richardus 4, dist. 49, art. 3, quaest. 2, quia dicit necessarium esse lumen gloriae ut intellectum fecundet ad eliciendam visionem; et Scotus, quia in 3, dist. 14, qu. 2 dicit, si intellectus elicit visionem, necessarium esse lumen gloriae ut cum intellectu sit principium visionis. Et quia in 4, d. 49, qu. 11 dicit lumen gloriae sufficere sine specie, quia objectum praesens est. Item Thomas de Argentina 4, d. 49, q. 2, art. 3, quia negat essentiam divinam supplere vicem speciei, cum tamen requirat lumen gloriae ad visionem.

15. Ad fundamentum hujus modi. — Verumtamen ratio illa non est magni momenti, nec ad introducendam inusitatam opinionem potest sufficere. Primo, quia etiam in visione potest assignari ratio, non tantum una, sed multiplex, quae respondeat lumini gloriae. Una est esse actum supernaturalem, ad quem species objecti non potest elevare potentiam,

14. Por lo cual siempre he juzgado que otra sentencia no debe probarse ni admitirse de ningún modo, y cuanto más y más la considero, con mayor firmeza me adhiero a este juicio.
porque no veo ningún fundamento de autoridad o de razón que cause dificultad alguna. La única razón tocada antes es aquella en la que reside toda la fuerza, a saber, que puesta la especie o el objeto en lugar de la especie, es superflua la actividad del lumen. Se prueba porque nada puede asignarse en el efecto que corresponda a aquella virtud: pues en la visión hay dos cosas, a saber, que sea intelección y que sea visión; como intelección es del intelecto, como visión es de la especie. ¿Para qué, pues, es el lumen?
Por autoridad también se recomienda esta sentencia, porque Santo Tomás en 1 p., q. 12, art. 2 llama al lumen gloriae semejanza de Dios. Lo mismo en 3 Contra Gentes, c. 54. Se citan también otros escolásticos, como Ricardo en 4, dist. 49, art. 3, quaest. 2, porque dice que es necesario el lumen gloriae para que fecunde al intelecto en orden a elicitar la visión; y Escoto, porque en 3, dist. 14, qu. 2 dice que, si el intelecto elicita la visión, es necesario el lumen gloriae para que sea con el intelecto principio de la visión. Y porque en 4, d. 49, qu. 11 dice que el lumen gloriae basta sin especie, porque el objeto está presente. Asimismo Tomás de Argentina en 4, d. 49, q. 2, art. 3, porque niega que la esencia divina supla el lugar de la especie, aunque sin embargo requiere el lumen gloriae para la visión.

15. Al fundamento de este modo. — Sin embargo, aquella razón no es de gran momento, ni puede bastar para introducir una opinión inusitada. Primero, porque también en la visión puede asignarse razón, no solo una, sino múltiple, que responda al lumen gloriae. Una es ser acto sobrenatural, al cual la especie del objeto no puede elevar la potencia, porque la especie precisamente tiene que dar el concurso del objeto, no elevar o confortar la potencia. Otra es que aquella visión sea científica y clara;

quia species praecise habet dare concursum objecti, non elevare vel confortare potentiam. Alia est quod visio illa sit scientifica et clara; hoc enim non habet actus proprie ex specie, sed ex lumine potentiae, et lumen naturale non potest ibi dare claritatem visioni. Tertia ratio esse potest quod sit visio et quod sit visio DEI. Triplicem enim rationem possumus in illo actu distinguere, scilicet quod sit intellectio, et quod sit visio, et quod sit visio talis objecti, scilicet Dei: primam ergo habebit ab intellectu, secundam a lumine, tertiam a specie.

Declaratur a simili ab eis concesso. In dilectione enim caritatis duo distinguunt, scilicet quod sit dilectio et quod sit Dei, et primum tribuunt voluntati, secundum tantum caritati. Cur ergo non ita distinguunt in visione? Nam etiam ratio visionis intellectualis de se generalior est. Quod si dicant in tali visione illa duo non distingui, etiam in tali dilectione non distinguerentur. Ex hac ergo distinctione rationum nullum firmum argumentum sumitur, quia possunt facile plures distingui, sicut re vera in caritate etiam distinguendae erunt consequenter. Nam est dilectio, et ut sic est a voluntate; et est dilectio supernaturalis, et ut sic est a caritate; et quia haec ratio indifferens est ad Deum vel proximum, est tertia ratio, quae est dilectio Dei, et hanc determinationem non habet ab habitu, cum possit alias dilectiones elicere; habet ergo ab objecto. Cur ergo non ita in praesenti cum proportione dicetur?

16. Praeterea respondeo: axioma illud (quod concurrunt duae causae proximae, etiam subordinatae, necessarium esse ut in effectu correspondeat unicuique causae vel principio aliqua ratio, quia alias superflua essent tot principia) ad summum esse verum de ratione aliqua sub qua fiat effectus, non vero de ratione quae in effectu fiat. Rationes enim sub quibus facile distingui possunt vel ex rationibus

esto, en efecto, no lo tiene propiamente el acto de la especie, sino del lumen de la potencia, y el lumen natural no puede dar allí claridad a la visión. La tercera razón puede ser que sea visión y que sea visión de DIOS. Pues podemos distinguir en aquel acto triple razón: a saber, que sea intelección, y que sea visión, y que sea visión de tal objeto, es decir, de Dios: la primera, pues, la tendrá del intelecto; la segunda, del lumen; la tercera, de la especie.

Se declara por semejanza de lo concedido por ellos. En la dilección de caridad, en efecto, distinguen dos cosas: que sea dilección y que sea de Dios, y lo primero lo atribuyen a la voluntad, lo segundo solamente a la caridad. ¿Por qué, pues, no distinguen así en la visión? Pues también la razón de visión intelectual es de suyo más general. Y si dicen que en tal visión aquellos dos no se distinguen, tampoco se distinguirían en tal dilección. De esta distinción de razones, pues, no se saca ningún argumento firme, porque fácilmente pueden distinguirse más, como en verdad en la caridad también deberán distinguirse consecuentemente. Pues es dilección, y como tal es de la voluntad; y es dilección sobrenatural, y como tal es de la caridad; y porque esta razón es indiferente a Dios o al prójimo, hay una tercera razón, que es dilección de Dios, y esta determinación no la tiene del hábito, puesto que puede elicitar otras dilecciones; la tiene, pues, del objeto. ¿Por qué, pues, no se dirá así también en el presente con la debida proporción?

16. Además respondo: el axioma aquel (que cuando concurren dos causas próximas, aunque subordinadas, es necesario que en el efecto corresponda a cada causa o principio alguna razón, porque de otro modo serían superfluos tantos principios) a lo sumo es verdadero acerca de alguna razón bajo la cual se hace el efecto, no verdaderamente acerca de la razón que se hace en el efecto. Las razones, en efecto, bajo las cuales fácilmente pueden distinguirse o de razones comunes y particulares o de diverso modo de obrar. Mas en cuanto a la razón de ente que sea, no es necesario que haya distinción en el efecto.

communibus et particularibus vel ex diverso modo agendi. At vero quoad rationem entis quae sit, non oportet esse distinctionem in effectu. Nam, ut verior habet sententia, anima ipsa concurrit cum potentiis ad actus vitae, et non oportet ut aliquid in illo actu respondeat animae quod non respondeat potentiae et e converso, nec propterea est superfluus concursus ille, quia unum principium est principale, aliud proximum et quasi instrumentale, et similia exempla in natura sunt multa. Item in voluntate eliciente actus caritatis per habitum nulla ratio invenietur in actu quam non attingat habitus, et e converso, tamen potentia concurrit ut principium intrinsecum vitale, habitus ut confortans et elevans illud. Idemque est in visione, ut in citato loco 1 p. satis explicui.

Pues, según la sentencia más verdadera, el alma misma concurre con las potencias a los actos de vida, y no es necesario que algo en aquel acto responda al alma que no responda a la potencia y viceversa, ni por eso es superfluo aquel concurso, porque un principio es principal, otro próximo y casi instrumental, y hay muchos ejemplos semejantes en la naturaleza. Asimismo en la voluntad que elicita actos de caridad por el hábito, ninguna razón se encontrará en el acto que no alcance el hábito, y viceversa; sin embargo la potencia concurre como principio intrínseco vital, el hábito como confortante y elevante de aquel. Y lo mismo ocurre en la visión, como expliqué suficientemente en el lugar citado de 1 p.

17. Quod vero attinet ad D. Thomam, evidenter loquitur ibi de similitudine per formalem convenientiam et fundatam in aliqua unitate, non de similitudine repraesentativa. Quod patet tum quia hanc posteriorem similitudinem directe intendit excludere, tum etiam quia distinguendo virtutem visivam a forma per quam videt, subjungit Deum esse auctorem virtutis intellectivae et esse aliquam participatam similitudinem ipsius Dei; et explicando hanc participatam virtutem dicit esse lumen intellectuale vel naturale vel gratiae. At constat lumen naturale non vocari similitudinem repraesentativam, sed per participatam convenientiam. Ita ergo dicit lumen gloriae esse similitudinem perfectiorem et altioris ordinis, ut clarissime etiam explicat art. 5. Scotus etiam sine causa citatur, cum expresse distinguat speciem a lumine et dicat non esse in beatis speciem, licet sit lumen, de quo etiam ait esse cum intellectu principium visionis. Alii etiam generaliter loquuntur, nullusque ex antiquis est qui illam sententiam docuerit, ut iterum sequenti puncto dicam.

17. En cuanto a Santo Tomás, evidentemente habla allí de semejanza por conveniencia formal y fundada en alguna unidad, no de semejanza representativa. Lo cual es claro tanto porque directamente intenta excluir esta última semejanza, como también porque, al distinguir la virtud visiva de la forma por la que ve, añade que Dios es autor de la virtud intelectiva y que hay alguna semejanza participada del mismo Dios; y explicando esta virtud participada dice que es lumen intelectual o natural o de gracia. Ahora bien, consta que el lumen natural no se llama semejanza representativa, sino por conveniencia participada. Así pues dice que el lumen gloriae es semejanza más perfecta y de orden superior, como clarísimamente explica también en el art. 5. También Escoto se cita sin causa, pues expresamente distingue la especie del lumen y dice que no hay en los bienaventurados especie, aunque haya lumen, del cual también dice que es con el intelecto principio de la visión. Los demás también hablan en general, y no hay ninguno de los antiguos que haya enseñado aquella sentencia, como diré de nuevo en el siguiente punto.

Tercera sentencia acerca del oficio del lumen gloriae.

De munere luminis gloriae tertia sententia.

18. Tertius ergo modus explicandi munus luminis gloriae complectitur duos praecedentes. Aiunt enim qui sic opinantur lumen gloriae esse qualitatem adeo eminentem ut et sit virtus intelligendi potens ad elevandum et confortandum intellectum ex parte ejus, et simul ad repraesentandum intentionaliter objectum: nihil enim repugnat has duas rationes conjungi in una et eadem qualitate; quod si possunt ita conjungi, verisimile est qualitatem illam eminentissime utramque rationem comprehendere. Non invenio tamen scriptorem theologum qui hanc sententiam docuerit expresse; at si qui sunt qui et speciem creatam ponunt in beatis et unam tantum supernaturalem virtutem illis conferri significant, juxta hanc sententiam essent interpretandi, quia minora habet incommoda.

19. Refutatur. — Haec ergo sententia non est contraria primae supra positae, sed addit aliquid contrarium his quae in c. 11 cum D. Thoma diximus. Unde in duobus displicet: primo quod ponit speciem creatam Dei absque necessitate et praeter exigentiam connaturalem illius objecti per se maxime intelligibilis. Atque hoc commune est huic opinioni cum praecedenti, quamvis ab illa differat in ponenda virtute supernaturali dante intellectui supernaturalem vim intelligendi, in quo minora multo habet incommoda. Secundo tamen displicet quod illa duo munera in una qualitate conjungit. Nam si oporteret utrumque illud munus tribuere qualitati creatae, duae potius essent constituendae: una per modum cujusdam virtutis intellectivae supernaturalis, quam vocamus lumen gloriae; altera quae esset species objecti, determinativa illius virtutis intellectivae et uniens cum illa objectum intelligendum, quia in omni scientia creata habitus seu virtus

18. El tercer modo, pues, de explicar el oficio del lumen gloriae abarca los dos anteriores. Dicen, en efecto, los que así opinan que el lumen gloriae es una cualidad tan eminente que es a la vez virtud de entender, potente para elevar y confortar al intelecto de su parte, y al mismo tiempo para representar intencionalmente el objeto: nada repugna, en efecto, que estas dos razones se conjuguen en una y la misma cualidad; y si pueden conjuntarse así, es verosímil que aquella cualidad eminentemente comprenda ambas razones. Sin embargo no encuentro escritor teólogo que haya enseñado expresamente esta sentencia; pero si hay quienes ponen especie creada en los bienaventurados y significan que se les confiere una sola virtud sobrenatural, según esta sentencia deberían interpretarse, porque tiene menores inconvenientes.

19. Se refuta. — Esta sentencia, pues, no es contraria a la primera puesta arriba, sino que añade algo contrario a lo que en el c. 11 con Santo Tomás dijimos. Por lo cual desagrada en dos cosas: primero, porque pone especie creada de Dios sin necesidad y fuera de la exigencia connatural de aquel objeto de suyo máximamente inteligible. Y esto es común a esta opinión con la precedente, aunque de ella difiere en poner una virtud sobrenatural que da al intelecto fuerza sobrenatural de entender, en lo cual tiene mucho menores inconvenientes. Segundo, sin embargo, desagrada que conjunte aquellos dos oficios en una sola cualidad. Pues si fuera necesario atribuir ambos oficios a una cualidad creada, más bien deberían constituirse dos: una a modo de cierta virtud intelectiva sobrenatural, a la que llamamos lumen gloriae; otra que fuera especie del objeto, determinativa de aquella virtud intelectiva y que une con ella el objeto que debe entenderse, porque en toda ciencia creada el hábito o virtud necesaria de parte de la potencia está distinta de la especie necesaria de parte del objeto; son, en efecto, aquellas actividades de diversas razones. Asimismo porque es probable que también aquel lumen tenga varios objetos materiales creados acerca de los cuales pueda versar y por

necessaria ex parte potentiae est distincta ab specie necessaria ex parte objecti; sunt enim illae activitates diversarum rationum. Item quia probabile est etiam illud lumen habere plura objecta materialia creata circa quae versari potest et ideo indiget speciebus eorum vel concursu objectorum ut determinetur ad ipsos actus, sicut supra de caritate dicebamus determinari ab objectis ut amorem Dei vel proximi eliciat, vel ut eliciat amorem Dei vel odium peccati.

eso necesite de sus especies o del concurso de los objetos para determinarse a los mismos actos, como antes decíamos de la caridad que se determina por los objetos para elicitar el amor de Dios o del prójimo, o para elicitar amor de Dios u odio del pecado.

20. Adde quod licet habitus scientiae sit determinatus ad judicandum de tali objecto, nihilominus indiget specie, quia illa determinatio non est proprie objectiva seu repraesentativa objecti, sed solum ex propensione quadam luminis intellectualis; ut vero sit repraesentativa, necessaria est species. Item, si fingeremus substantiam creatam superioris ordinis habentem lumen intellectuale potens videre Deum et quascumque creaturas, illa nihilominus indigeret speciebus objectorum ut illa posset intelligere, quia nulla creatura intellectualis nec ejus lumen esset per se repraesentativum rerum intelligibilium. Ita ergo de lumine gloriae philosophandum est: est enim virtus quaedam intellectiva ad modum potentiae et ideo per se non habet repraesentationem objecti, sed illi conjungitur et illo secluso indigeret specie. Denique licet forte demonstrari non possit implicare contradictionem fieri unam qualitatem habentem utrumque munus, tamen neque nunc necessaria est, nec facile est fingenda contra communem ordinem creaturarum omnium.

20. Añade que, aunque el hábito de ciencia esté determinado a juzgar de tal objeto, sin embargo necesita especie, porque aquella determinación no es propiamente objetiva o representativa del objeto, sino solo por cierta propensión del lumen intelectual; mas para que sea representativa, es necesaria la especie. Asimismo, si fingiéramos una sustancia creada de orden superior que tuviera lumen intelectual potente para ver a Dios y cualesquiera criaturas, aquella sin embargo necesitaría especies de los objetos para poder entenderlos, porque ninguna criatura intelectual ni su lumen sería por sí representativo de las cosas inteligibles. Así, pues, debe filosofarse acerca del lumen gloriae: es, en efecto, cierta virtud intelectiva a modo de potencia y por eso por sí no tiene representación del objeto, sino que se une a él y, excluido él, necesitaría especie. Finalmente, aunque tal vez no pueda demostrarse que implique contradicción hacerse una cualidad que tenga ambos oficios, sin embargo ni ahora es necesaria, ni es fácil fingirla contra el orden común de todas las criaturas.

Quarta opinio de officio luminis.

Cuarta opinión acerca del oficio del lumen.

21. Non admittitur. — Quartus modus dicendi est hoc lumen requiri ut dispositionem passivam seu materialem ad eam unionem quae fit inter divinam essentiam et intellectum in esse intelligibili. Nam cum illa forma sit supremi ordinis et

21. No se admite. — El cuarto modo de decir es que este lumen se requiere como disposición pasiva o material para aquella unión que se hace entre la esencia divina y el intelecto en el ser inteligible. Pues como aquella forma es de orden supremo y el intelecto de suyo le es improporcionado, es necesario que se disponga a ella de modo connatural. Esta es la opinión común de los tomistas, Capréolo, Cayetano, Ferrariense y otros, en los lugares citados, y la significa Santo Tomás en la citada q. 12, art. 5 y en otros lugares. Pero estimo que este oficio

intellectus ex se sit illi improportionatus, oportet ut ad illam disponatur connaturali modo. Haec est opinio communis Thomistarum, Capreoli, Cajetani, Ferrariensis et aliorum, locis citatis, eamque significat D. Thomas dicta quaest. 12, art. 5 et alibi. Sed existimo hoc munus non esse distinctum a priori. Quia illa unio in actu primo, ut dixi, non est alia nisi conjunctio in ordine ad agendum et ideo potest dici hoc lumen requiri ut dispositio ad unionem cum essentia in ratione objecti, quia activitas illius objecti non est aliquo modo debita nec connaturalis nisi intellectui elevato et informato lumine: et hic sensus est verus et formalis et quidquid addatur nec est necessarium nec intelligi potest.

Quinta explicatio.

22. Quoad negativam partem rejicitur. — Quintus modus dicendi est deservire hoc lumen in genere causae materialis seu dispositionis ad recipiendam visionem beatam. Sic sentit Major in 3, d. 14, q. 2, dub. 2 et in 4, d. 49, q. 4, et Marsilius 3, q. 10, art. 2. Duobus vero modis potest haec causalitas materialis tribui lumini. Primo, excludendo effectivam, et ita videntur opinari dicti auctores. Verumtamen cum Major fateatur visionem esse effective ab intellectu, non video rationem qua fundare possit negationem efficientis luminis ibi inclusam. Unde necesse est ut soli intellectui tribuat sufficientem virtutem activam visionis; quod in secunda sententia satis impugnatum est. Alii vero fundantur quia putant visionem a solo Deo fieri, et ita sentit etiam Gabriel 3, d. 44. Richardus vero ibi, art. 3, qu. 4, sub disjunctione quadam idem sentit et fere eodem modo loquitur Paludanus 4, distinct. 49, qu. 1, in fine. Et Durandus 4, d. 14, qu. 2, num. 9. Sed fundamentum illud jam satis rejectum est et ita pars illa negativa non habet probabilitatem.

Pars autem affirmans probatur a dictis auctoribus, quia visio est forma

no es distinto del anterior. Porque aquella unión en acto primero, como dije, no es otra que la conjunción en orden al obrar y por eso puede decirse que este lumen se requiere como disposición a la unión con la esencia en razón de objeto, porque la actividad de aquel objeto no es de algún modo debida ni connatural sino al intelecto elevado e informado por el lumen: y este sentido es verdadero y formal, y cualquier cosa que se añada ni es necesario ni puede entenderse.

Quinta explicación.

22. En cuanto a la parte negativa se rechaza. — El quinto modo de decir es que este lumen sirve en género de causa material o de disposición para recibir la visión beatífica. Así lo siente Mayor en 3, d. 14, q. 2, dub. 2 y en 4, d. 49, q. 4, y Marsilio en 3, q. 10, art. 2. De dos modos, sin embargo, puede atribuirse esta causalidad material al lumen. Primero, excluyendo la efectiva, y así parecen opinar los citados autores. Sin embargo, como Mayor confiesa que la visión es efectivamente del intelecto, no veo razón con la que pueda fundar la negación de la eficiencia del lumen incluida allí. De donde es necesario que atribuya al solo intelecto suficiente virtud activa de la visión; lo cual quedó suficientemente impugnado en la segunda sentencia. Otros, en cambio, se fundan en que piensan que la visión es hecha por el solo Dios, y así lo siente también Gabriel en 3, d. 44. Ricardo, en cambio, allí en art. 3, qu. 4, bajo cierta disyunción siente lo mismo y casi del mismo modo habla Paludano en 4, distinct. 49, qu. 1, al final. Y Durando en 4, d. 14, qu. 2, n. 9. Pero aquel fundamento ya quedó suficientemente rechazado y así aquella parte negativa no tiene probabilidad.

La parte afirmativa, en cambio, se prueba por los citados autores, porque la visión es forma sobrenatural; luego para ella se requiere disposición del mismo orden. Pero si hablan en esta razón de la forma sobrenatural precisamente y como tal, no concluyen rectamente; pues también el mismo lumen es forma sobrenatural, luego

supernaturalis; ergo ad eam requiritur dispositio ejusdem ordinis. Sed si loquantur in hac ratione de forma supernaturali praecise et ut sic, non recte colligunt; nam etiam ipsum lumen est forma supernaturalis, ergo ad illud esset necessaria alia dispositio et sic procederetur in infinitum. Si vero loquantur de illa forma quae est actus secundus et ultimus, fortasse est probabile, de quo statim dicam; tamen sine causa requirunt ad talem formam supernaturalem dispositionem et non principium efficiens visionem, sicut est intellectus ipse.

para él sería necesaria otra disposición y así se procedería al infinito. Si en cambio hablan de aquella forma que es acto segundo y último, tal vez es probable, de lo cual hablaré inmediatamente; sin embargo sin causa requieren para tal forma sobrenatural disposición y no principio eficiente de la visión, como es el mismo intelecto.

23. Secundo ergo modo potest haec sententia affirmari, tribuendo lumini gloriae utramque causalitatem et effectivam et materialem, potestque ita probabiliter suaderi. Nam intellectus sub utraque ratione comparatur ad visionem et sub utraque est deficiens et inferioris ordinis, ergo ut perfecte et complete elevetur ad illam visionem per lumen, debet sub utraque ratione elevari. Unde Concilium Viennense supra dixit per lumen elevari intellectum ad videndum. Videre autem non dicit tantum agere, sed etiam recipere, ergo ad utrumque elevatur per lumen. Confirmatur, quia lumen habet naturalem vim activam visionis, ergo illi respondet potentia receptiva connaturalis, sed haec non est in intellectu, ergo est in ipso lumine, quod est activum circa seipsum, sicut sunt potentiae animae, ergo habet rationem potentiae receptivae.

23. Del segundo modo, pues, puede afirmarse esta sentencia, atribuyendo al lumen gloriae ambas causalidades, la efectiva y la material, y puede persuadirse así probablemente. Pues el intelecto bajo ambas razones se compara a la visión y bajo ambas es deficiente e inferior de orden, luego para que sea perfectamente y completamente elevado a aquella visión por el lumen, debe elevarse bajo ambas razones. De donde el Concilio Vienense dijo antes que por el lumen se eleva el intelecto para ver. Ver, sin embargo, no dice solo obrar, sino también recibir, luego a ambos es elevado por el lumen. Se confirma porque el lumen tiene fuerza activa natural de la visión, luego le corresponde potencia receptiva connatural, pero esta no está en el intelecto, luego está en el mismo lumen, que es activo respecto de sí mismo, como son las potencias del alma, luego tiene razón de potencia receptiva.

24. Nihilominus alii negant lumen concurrere in genere causae materialis seu receptivae potentiae. Sic Capreolus in distinct. 49, quaest. 4, art. 3, ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem. Et idem Scotus ibidem quaest. 45 et late in 3, distinct. 14, quaest. 2, ubi congerit argumenta quae non habent difficilem solutionem. Primum est quia habitus non est dispositio ad recipiendum actum, cum fiat per actus; hoc autem lumen est quidam

24. No obstante, otros niegan que el lumen concurra en género de causa material o receptiva de la potencia. Así Capréolo en distinct. 49, quaest. 4, art. 3, a los argumentos de Escoto contra la segunda conclusión. Y el mismo Escoto allí en quaest. 45 y ampliamente en 3, distinct. 14, quaest. 2, donde acumula argumentos que no tienen difícil solución. El primero es porque el hábito no es disposición para recibir el acto, ya que se hace por los actos; pero este lumen es un cierto hábito. Pero sea lo que fuere de los hábitos adquiridos, esta razón no urge en los infusos, tanto porque no se hacen por actos, como también porque de algún modo son a modo de potencias, en cuanto por sí se requieren para la sustancia de los actos. En segundo lugar argumenta porque el intelecto por sí es

habitus. Sed quidquid sit de habitibus acquisitis, haec ratio non urget in infusis, tum quia non fiunt ab actibus, tum etiam quia aliquo modo sunt per modum potentiarum, quatenus per se requiruntur ad substantiam actuum. Secundo argumentatur quia intellectus per se est receptivus luminis perfecte ac proxime, ergo et visionis, quia magis ordinatur intellectus ad visionem quam ad lumen, ergo sicut non indiget potentia receptiva ad lumen, etiam nec ad visionem. Sed neque haec ratio cogit, quia lumen est actus primus ab extrinseco veniens; visio autem est actus secundus manans a principio intrinseco activo et receptivo illius. Unde recte Capreolus supra respondet aliud esse principalius ordinari ad visionem, aliud immediatius, et ideo fieri posse ut intellectus principalius ordinetur ad visionem quam ad lumen et nihilominus illam recipiat mediante lumine. Tertia ratio Scoti est quia alias sequeretur intellectum non per se recipere visionem, sed tantum quasi per accidens, sicut substantia perficitur colore mediante quantitate.

receptivo del lumen perfecta y próximamente, luego también de la visión, porque el intelecto se ordena más a la visión que al lumen, luego como no necesita potencia receptiva para el lumen, tampoco para la visión. Pero ni esta razón obliga, porque el lumen es acto primero que viene de fuera; la visión, en cambio, es acto segundo que mana de principio intrínseco activo y receptivo de aquel. De donde rectamente responde Capréolo arriba que una cosa es ordenarse más principalmente a la visión, otra más inmediatamente, y por eso puede hacerse que el intelecto se ordene más principalmente a la visión que al lumen y sin embargo la reciba mediante el lumen. La tercera razón de Escoto es porque de otro modo se seguiría que el intelecto no recibe por sí la visión, sino solo cuasi por accidente, como la sustancia se perfecciona con el color mediante la cantidad.

25. Triplici modo lumen concurrit ad visionem. — Circa hanc vero rationem et totam hanc sententiam advertendum est tribus modis intelligi posse lumen concurrere materialiter ad visionem. Primo, solum per modum dispositionis, non tamen per modum potentiae receptivae, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel sicut actus caritatis ad habitum. Et hic modus probabilis est et argumenta Scoti non procedunt contra illum. Tamen nulla occurrit ratio qua efficaciter probari possit; nam argumenta facta pro priori sententia vel probant de potentia receptiva, vel nihil probant. Neque in formis accidentalibus solent requiri hujusmodi dispositiones proprie et physice, nisi simul sint vel potentiae receptivae, vel concurrant aliquo modo ad actionem, vel per se ut principium efficiens, vel saltem

25. De triple modo concurre el lumen a la visión. — Acerca de esta razón y de toda esta sentencia debe advertirse que de tres modos puede entenderse que el lumen concurre materialmente a la visión. Primero, solo a modo de disposición, no sin embargo a modo de potencia receptiva, como el calor es disposición a la forma del fuego, o como el acto de caridad al hábito. Y este modo es probable y los argumentos de Escoto no proceden contra él. Sin embargo no ocurre razón alguna con la que pueda probarse eficazmente; pues los argumentos hechos en favor de la sentencia anterior o prueban de la potencia receptiva, o nada prueban. Ni en las formas accidentales suelen requerirse disposiciones de este tipo propiamente y físicamente, a no ser que al mismo tiempo sean o potencias receptivas, o concurran de algún modo a la acción, o por sí como principio eficiente, o al menos disminuyendo la resistencia del paciente, o de otro modo semejante.

26. Del segundo modo puede entenderse que el lumen sea verdadera potencia receptiva de la visión, de modo que él mismo sea toda la potencia a la que se una inmediatamente la visión. Y en este sentido estimo falsa

minuendo resistentiam passi, vel alio simili modo.

26. Secundo modo potest intelligi quod lumen sit vera potentia receptiva visionis, ita ut ipsum sit tota potentia cui uniatur immediate visio. Et in hoc sensu existimo falsam illam sententiam, contra quam recte procedit tertia ratio Scoti. Et praeterea quia sicut de ratione actus vitalis et immanentis est ut immediate ac per se procedat a potentia vitali, ita etiam quod illam immediate informet. Item quia intellectus per se ipsum est susceptivus cujuscumque intellectionis, unde statim dicemus posse recipere visionem sine lumine.

27. Tertio modo posset intelligi visionem illam, sicut immediate manat ab intellectu et lumine tanquam ab una integra potentia visiva, ita immediate recipi in toto illo composito, ita ut unio visionis immediate terminetur tam ad intellectum quam ad lumen. Et contra hunc sensum non procedit ratio Scoti, quia juxta illum visio immediate afficit utrumque sicut ab utroque immediate manat. Et hic modus videri potest probabilis propter rationes in priori explicatione factas, sed mihi ad minimum videtur satis incertus, quia ratio illa quae majorem videtur prae se ferre congruentiam, scilicet ut virtus activa habeat potentiam receptivam proportionatam, non videtur convincere. Quia efficientia luminis et intellectus non est ita dividenda ut intelligatur lumen agere in se ipsum solum et similiter in se, quia si visio immediate recipitur in intellectu et illum afficit, necesse est ut etiam lumen efficiat illam receptionem et unionem visionis cum intellectu, seu eductionem ejus de potentia obedientiiali intellectus, quia efficientia visionis unica est et indivisibilis, quae tota est ab intellectu et tota a lumine, quamvis non totaliter; ergo etiam totus effectus et tota unio est a lumine, ergo non potest vitari quin lumen agat in

aquella sentencia, contra la cual procede rectamente la tercera razón de Escoto. Y además porque así como es de razón del acto vital e inmanente que proceda inmediata y por sí de potencia vital, así también que informe inmediatamente a aquella. Asimismo porque el intelecto por sí mismo es susceptible de cualquier intelección, de donde inmediatamente diremos que puede recibir la visión sin lumen.

27. Del tercer modo podría entenderse que aquella visión, así como inmediatamente mana del intelecto y del lumen como de una íntegra potencia visiva, así también se recibe inmediatamente en todo aquel compuesto, de modo que la unión de la visión termine inmediatamente tanto al intelecto como al lumen. Y contra este sentido no procede la razón de Escoto, porque según él la visión afecta inmediatamente a ambos así como mana inmediatamente de ambos. Y este modo puede parecer probable por las razones hechas en la explicación anterior, pero a mí al menos me parece bastante incierto, porque aquella razón que parece llevar mayor congruencia, a saber, que la virtud activa tenga potencia receptiva proporcionada, no parece convincente. Porque la eficiencia del lumen y del intelecto no debe dividirse de tal modo que se entienda que el lumen obra solo en sí mismo y de modo semejante en sí, porque si la visión se recibe inmediatamente en el intelecto y lo afecta, es necesario que también el lumen efectúe aquella recepción y unión de la visión con el intelecto, o la educción de ella de la potencia obediencial del intelecto, porque la eficiencia de la visión es única e indivisible, que toda es del intelecto y toda del lumen, aunque no totalmente; luego también todo el efecto y toda la unión es del lumen, luego no puede evitarse que el lumen obre en el intelecto según su potencia obediencial. Antes bien, al contrario, si el lumen es receptivo de la visión, será necesario que el intelecto obre en sí mismo por razón hecha aplicada proporcionalmente: esto, aunque no pueda probarse imposible, sin embargo es difícil y no parece necesario. Y por otra parte también es difícil que la misma

intellectum secundum potentiam obedientialem ejus. Quin potius e converso, si lumen est receptivum visionis, necesse erit ut intellectus agat in se ipsum propter rationem factam proportionaliter applicatam: hoc autem quamvis non possit probari impossibile, tamen est difficile et non apparet necessarium. Et aliunde etiam difficile est quod eadem forma quae primo educitur ex duabus potentiis receptivis eisque uniatur. Et ideo dicendum videtur illud lumen non habere rationem potentiae receptivae, sed tantum principii activi visionis, quia revera intellectus per se sufficienter est capax actus supernaturalis, quamvis non sit per se ita sufficiens ad efficiendum illum.

forma que primero se educe de dos potencias receptivas se una a ellas. Y por eso parece que debe decirse que aquel lumen no tiene razón de potencia receptiva, sino solo de principio activo de la visión, porque en verdad el intelecto por sí es suficientemente capaz de acto sobrenatural, aunque no sea por sí tan suficiente para producirlo.

28. Divina visio non sit sine mutatione reali. — Ultimo vero est advertendum circa doctrinam hujus et praecedentis capitis: in ea supponi divinam visionem non comparari ab intellectu creato sine reali interna et supernaturali mutatione ejus, quia nisi talis mutatio in ipso fieret, non esset necessarium lumen gloriae, neque ut dispositio neque ut principium. Illud autem principium et ex dictis in capite nono et sequentibus satis constat, et per se evidens est. Cum enim ante illam visionem Deus ita comparetur ad intellectum creatum ut ab ipso non videatur, et postea incipiat videri, et hoc non possit contingere per mutationem Dei, necesse est ut fiat per mutationem creaturae et intellectus ejus. Quae mutatio, cum sit vitalis, debet esse ab intrinseco, et cum sit supernaturalis debet esse a principio supernaturali, non solum uniente objectum, sed elevante potentiam, et haec est necessitas propria luminis gloriae.

28. La visión divina no es sin mutación real. — Por último debe advertirse acerca de la doctrina de este y del capítulo precedente: en ella se supone que la visión divina no se compara por el intelecto creado sin real, interna y sobrenatural mutación de él, porque si no se hiciera tal mutación en él, no sería necesario el lumen gloriae, ni como disposición ni como principio. Aquel principio consta suficientemente tanto de lo dicho en el capítulo noveno como de los siguientes, y es evidente por sí. Pues como antes de aquella visión Dios se compara al intelecto creado de tal modo que no es visto por él, y después comienza a ser visto, y esto no puede suceder por mutación de Dios, es necesario que se haga por mutación de la criatura y de su intelecto. La cual mutación, como es vital, debe ser de lo intrínseco, y como es sobrenatural debe ser de principio sobrenatural, no solo uniente el objeto, sino elevando la potencia, y esta es la necesidad propia del lumen gloriae.

29. Solet tamen referri in contrarium Durandus et ita intelligi opinio ejus 4, d. 49, q. 2, n. 2, ubi sentire videtur illam visionem fieri sine ulla mutatione per se creati intellectus, per solam ablationem impedimentorum, quia sufficit quod divina essentia

29. Suele sin embargo referirse en contra Durando y así entenderse su opinión en 4, d. 49, q. 2, n. 2, donde parece sentir que aquella visión se hace sin ninguna mutación por sí del intelecto creado, por la sola ablación de impedimentos, porque basta que la esencia divina se presente al intelecto creado, quitados los impedimentos, esto es, los fantasmas y todos los medios creados por los que se hace el conocimiento. Porque dondequiera que la naturaleza y virtud de la potencia se extiende al objeto, presentado el objeto por sí e inmediatamente, y excluidos los impedimentos, necesariamente sigue la visión. Nuestro intelecto, en cambio, por su naturaleza mira a Dios como a su objeto y aunque naturalmente no pueda alcanzarlo

praesentetur intellectui creato, ablatis impedimentis, idest, phantasmatibus et omnibus mediis creatis per quae fiat cognitio. Quia ubicumque natura et virtus potentiae extenditur ad objectum, praesentato objecto per se et immediate, et seclusis impedimentis, necessario sequitur visio. Noster autem intellectus natura sua respicit Deum ut objectum suum et licet naturaliter non possit illum attingere nisi per medium creatum, Deus potest immutare hunc ordinem et auferre hoc impedimentum et se immediate intellectui praesentare.

30. Sed in hoc discursu numquam Durandus dicit hanc praesentationem Dei in ratione objecti visi fieri sine mutatione reali intellectus: valde autem obscure et defectuose procedit, non explicando quid sit Deum praesentari intellectui. Nam si loquatur de praesentatione in actu primo, haec vel nova non est vel intelligi non potest sine specie vel lumine vel alia simili qualitate, quam ipse omnino negat. Probatur assumptum quia, seclusa hac mutatione ex parte intellectus, nihil est cur Deus praesentetur intellectui nunc magis quam antea: nam semper fuit intime in intellectu per realem praesentiam suae essentiae, et ex hac sola non necessario sequitur visio clara, etiamsi ab intellectu auferatur omnis cognitio Dei per medium. Nam ex hac negatione, quam ille vocat ablationem impedimenti, non sequitur positiva visio per solam praesentiam per essentiam. Et si contrarium sensit, valde erravit, ut satis ex dictis constat. Si autem loquatur de praesentia in actu secundo, haec non fit sine infusione visionis supernaturalis. Unde ad summum sentire potuit hanc infundere Deum sine cooperatione intellectus et ideo non esse necessarium lumen nec speciem. Nunquam ergo dicit intellectum posse videre sine nova mutatione in eo facta, nec posse naturaliter efficere visionem, sed natura sua esse aptum ad recipiendam illam et ex hac parte

sino por medio creado, Dios puede cambiar este orden y quitar este impedimento y presentarse inmediatamente al intelecto.

30. Pero en este discurso Durando nunca dice que esta presentación de Dios en razón de objeto visto se haga sin mutación real del intelecto: procede, sin embargo, muy oscura y defectuosamente, no explicando qué sea Dios presentarse al intelecto. Pues si habla de la presentación en acto primero, esta o no es nueva o no puede entenderse sin especie o lumen u otra cualidad semejante, que él niega totalmente. Se prueba lo asumido porque, excluida esta mutación de parte del intelecto, nada hay por qué Dios se presente al intelecto ahora más que antes: pues siempre estuvo íntimamente en el intelecto por presencia real de su esencia, y de esta sola no necesariamente se sigue la visión clara, aunque se quite del intelecto todo conocimiento de Dios por medio. Pues de esta negación, que él llama ablación del impedimento, no se sigue la visión positiva por la sola presencia por esencia. Y si sintió lo contrario, erró gravemente, como consta suficientemente por lo dicho. Si en cambio habla de la presencia en acto segundo, esta no se hace sin infusión de la visión sobrenatural. De donde a lo sumo pudo sentir que Dios infunde esta sin cooperación del intelecto y que por eso no es necesario el lumen ni la especie. Nunca, pues, dice que el intelecto pueda ver sin una nueva mutación hecha en él, ni que pueda producir naturalmente la visión, sino que por su naturaleza es apto para recibirla y que por esta parte no requiere previa mutación positiva, sino sola ablación de impedimentos; y que Dios por sí puede hacerse presente, porque esto no implica (dice) y Dios puede cambiar el modo natural de obrar. Siente, pues, que se hace por acción del solo Dios y así su opinión no difiere de la sentencia de otros que dicen que la visión no es hecha por el intelecto. Lo cual, sin embargo, él no prueba, ni es ciertamente probable. Los argumentos, en cambio, que Durando aduce para probar que no se da el lumen gloriae a modo de principio y acto

non requirere praeviam mutationem positivam, sed solam ablationem impedimentorum; Deum autem per se posse facere se praesentem, quia hoc non implicat (ait) et Deus potest naturalem modum agendi mutare. Sentit ergo fieri per actionem solius Dei et ita non differt ejus opinio ab aliorum sententia, qui dicunt visionem non fieri ab intellectu. Quod tamen ipse non probat, nec probabile profecto est. Argumenta autem quae Durandus adducit ut probet non dari lumen gloriae per modum principii et actus primi nullius momenti sunt, eisque in discursu hujus capitis obiter ac sufficienter satis factum est.

primero son de ningún momento, y a ellos se ha respondido suficientemente de paso en el discurso de este capítulo.

CAPUT XVI.

AN DE ABSOLUTA POTENTIA POSSIT VIDERI DEUS SINE LUMINE GLORIAE.

CAPÍTULO XVI

SI DE POTENCIA ABSOLUTA PUEDE SER VISTO DIOS SIN EL LUMEN DE LA GLORIA

1. Prima opinio. — Haec quaestio breviter hoc loco tractanda, ne ad defendendam saniorem doctrinam praecedenti capite declaratam putetur necessaria opinio eorum qui dixerunt esse adeo necessarium lumen gloriae ut etiam de potentia absoluta non possit intellectus elevari ad videndum Deum sine tali lumine. Quod docuit Cajetanus 1 p., q. 12, art. 5; Ferrarius 3 Contra Gentes, c. 54; Soto dicta q. 2, art. 4. Fundamentum eorum fuisse videtur quia non potest aliquis videre Deum nisi ipse efficiat visionem beatam; non potest autem efficere ipse nisi recipiat principium agendi, quod est lumen gloriae: vel quamvis demus sine illo posse aliquo modo efficere, ad summum illud esset instrumentaliter; ille autem modus agendi non satis est ad actum vitalem, de cujus ratione est ut procedat a principio formali intrinseco et proportionato.

1. Primera opinión. — Esta cuestión debe tratarse brevemente aquí, para que no se piense que para defender la doctrina más sana declarada en el capítulo precedente es necesaria la opinión de aquellos que dijeron que el lumen gloriae es tan necesario que incluso de potencia absoluta no puede elevarse el intelecto a ver a Dios sin tal lumen. Lo cual enseñó Cayetano en 1 p., q. 12, art. 5; Ferrariense en 3 Contra Gentes, c. 54; Soto en la citada q. 2, art. 4. El fundamento de ellos parece haber sido que nadie puede ver a Dios sino produciendo él mismo la visión beatífica; pero no puede producirla él mismo sino recibiendo el principio de obrar, que es el lumen gloriae; o aunque concedamos que sin él puede producirla de algún modo, a lo sumo sería instrumentalmente; pero aquel modo de obrar no basta para el acto vital, del cual es de razón que proceda de principio formal intrínseco y proporcionado.

2. Rejicitur fundamentum. — Sed hoc fundamentum ex hactenus tractatis constat esse inefficax, quia ostensum est etiam nunc de facto lumen gloriae non esse totale principium efficiendi visionem

2. Se rechaza el fundamento. — Pero este fundamento consta por lo tratado hasta ahora que es ineficaz, porque se ha mostrado que incluso ahora de hecho el lumen gloriae no es principio total de producir la visión beatífica. Asimismo consta que aquella visión no tiene el ser acto vital por el concurso del lumen, sino por el influjo de la misma alma y del intelecto. Finalmente también se ha mostrado que este influjo, en cuanto es del intelecto, incluso ahora de hecho está sobre sus fuerzas naturales, y por tanto es de él como de instrumento vital elevado por

beatam. Item constat visionem illam non habere quod sit actus vitalis ex concursu luminis, sed ex influxu ipsius animae et intellectus. Denique etiam est ostensum hunc influxum, prout est ab intellectu, etiam nunc de facto esse supra vires naturales ejus, atque adeo esse ab illo ut a vitali instrumento elevato divina virtute ac modo illo accommodato, idque satis esse ad rationem actus vitalis.

virtud divina y de modo acomodado, y que esto basta para la razón de acto vital.

3. Secunda opinio. — Secunda ergo sententia distinguit de lumine gloriae vel per modum habitus permanentis vel per modum dispositionis transeuntis, dicitque ad efficiendam visionem omnino necessariam esse aliquam qualitatem quae sit per modum actus primi distincti a visione, et secundum potentiam ordinariam illam qualitatem debere esse lumen gloriae permanens per modum habitus; de potentia vero absoluta sufficere vel permanentem vel transeuntem qualitatem, alterutram vero istarum necessariam esse. Haec videtur esse opinio Capreoli 4, d. 49, q. 4, ad 3 et 4, contra secundam conclusionem, et citat D. Thomam 1-2, q. 175, art. 2, q. 2 De Veritate, art. 2 et q. 13, art. 9.

3. Segunda opinión. — La segunda sentencia, pues, distingue del lumen gloriae o por modo de hábito permanente o por modo de disposición transeúnte, y dice que para producir la visión es absolutamente necesario alguna cualidad que sea por modo de acto primero distinto de la visión, y que según la potencia ordinaria aquella cualidad debe ser el lumen gloriae permanente por modo de hábito; pero que de potencia absoluta basta o la permanente o la transeúnte, siendo necesaria cualquiera de las dos. Esta parece ser la opinión de Capréolo en 4, d. 49, q. 4, ad 3 y 4, contra la segunda conclusión, y cita a Santo Tomás en 1-2, q. 175, art. 2; q. 2 De Veritate, art. 2 y q. 13, art. 9.

4. Impugnatur. — Sed haec sententia vel coincidit cum praecedenti vel est improbabilior illa. Nam illa distinctio qualitatis permanentis vel transeuntis, sicut datur de lumine, ita potest dari de visione, nam etiam haec potest esse permanens, ut est in beatis, et transiens, ut multi censent fuisse in D. Paulo. Si ergo sit sermo de visione permanente, qualis est beatifica, non potest ad illam requiri lumen quin illud debeat esse permanens, quia idem lumen requiritur ad conservandam et efficiendam visionem. Si autem sit sermo de visione transeunte, ad illam sufficit lumen etiam transiens, nec potest requiri lumen permanens etiam de potentia ordinaria. Rursus sicut visio durans multum vel parum non differt specie, ita etiam illa duo lumina non possunt specie distingui, si

4. Se impugna. — Pero esta sentencia o coincide con la precedente o es menos probable que aquella. Pues aquella distinción de cualidad permanente o transeúnte, así como se da del lumen, así puede darse de la visión, pues también esta puede ser permanente, como es en los bienaventurados, y transeúnte, como muchos juzgan que fue en San Pablo. Si, pues, se trata de la visión permanente, cual es la beatífica, no puede requerirse para ella lumen que no deba ser permanente, porque el mismo lumen se requiere para conservar y producir la visión. Si en cambio se trata de la visión transeúnte, para ella basta también el lumen transeúnte, ni puede requerirse lumen permanente incluso de potencia ordinaria. Además, así como la visión que dura mucho o poco no difiere en especie, así tampoco aquellos dos lumina pueden distinguirse en especie, si hablamos consecuentemente. Porque en esto precisamente se distinguen, en que uno se da permanentemente y el otro transeúntemente, pues en todo lo demás convienen, a saber, en el objeto, en el acto y en el modo de alcanzar a Dios. Así pues, aquella diferencia no es más intrínseca y esencial en el lumen que en la visión, y la razón de ambos es porque no nace de la

consequenter loquamur. Quia in hoc praecise distinguuntur, quod alterum permanenter, alterum transeunter datur, nam in aliis omnibus conveniunt, nimirum in objecto et in actu et in modo attingendi Deum. Ita vero differentia non magis est intrinseca et essentialis in lumine quam in visione et ratio utriusque est, quia non oritur ex intrinseca natura talis luminis, nam illud quod ad breve tempus datur solum per voluntatem extrinseci agentis hoc habet; nam sicut durat per diem, posset durare per totam aeternitatem, quia de se incorruptibile est, non enim habet contrarium nec causam aliquam per cujus actionem expelli possit, nec etiam habet causam in se mutabilem, sed tantum libere agentem, quam etiam habet lumen permanens: est ergo illa differentia accidentalis in lumine, sicut in visione ipsa. Ergo necesse est ut haec opinio coincidat cum priori, nam juxta illam ad visionem requiritur de potentia absoluta lumen tantum durans quantum durat visio et non amplius, unde non potest habere aliud fundamentum.

naturaleza intrínseca de tal lumen, pues aquello que se da por breve tiempo solo lo tiene por la voluntad del agente extrínseco; pues así como dura por un día, podría durar por toda la eternidad, porque de suyo es incorruptible, pues no tiene contrario ni causa alguna por cuya acción pueda ser expulsado, ni tampoco tiene causa en sí mutable, sino solo agente libre, la cual también tiene el lumen permanente: es, pues, aquella diferencia accidental en el lumen, como en la misma visión. Luego es necesario que esta opinión coincida con la primera, pues según ella para la visión se requiere de potencia absoluta un lumen que dure tanto cuanto dura la visión y no más, de donde no puede tener otro fundamento.

5. Vera opinio. — Quapropter mihi probabilius est lumen gloriae non esse necessarium de potentia absoluta ad videndum Deum. Hanc sententiam tenet Paludanus 4, d. 49, qu. 1, art. 3; Argentina, quaest. 2; Major, quaest. 4 et moderni Thomistae, nec D. Thomas aliud unquam significavit, sed locutus est de potentia ordinaria seu secundum connaturalem modum agendi. Probaturque primo ex dictis, quia contraria sententia non habet fundamentum quo vel probabiliter ostendat implicationem contradictionis. Secundo, quia ostendi lumen solum requiri ut suppleat efficientiam quae deest intellectui, sed hanc efficientiam potest Deus per se ipsum supplere, quia non est illa quae praecise requiritur ad actum vitae et effectionem quasi formalem ejus, nam haec est illa quae est per intrinsecum conatum et attentionem intellectus,

5. Verdadera opinión. — Por lo cual me parece más probable que el lumen gloriae no sea necesario de potencia absoluta para ver a Dios. Esta sentencia sostienen Paludano en 4, d. 49, qu. 1, art. 3; Argentina, quaest. 2; Mayor, quaest. 4 y los tomistas modernos, ni Santo Tomás significó nunca otra cosa, sino que habló de la potencia ordinaria o según el modo connatural de obrar. Y se prueba primero por lo dicho, porque la sentencia contraria no tiene fundamento con que muestre siquiera probablemente implicación de contradicción. Segundo, porque mostré que el lumen solo se requiere para suplir la eficiencia que falta al intelecto, pero esta eficiencia puede suplirla Dios por sí mismo, porque no es aquella que precisamente se requiere para el acto de vida y la efeción cuasi formal de él, pues esta es la que es por el conato intrínseco y atención del intelecto, por el cual siempre permanecerá, ya supla Dios por sí mismo, ya por el lumen, la eficiencia que falta al intelecto. De esta razón se colige que es necesario o el lumen o algún auxilio mayor de Dios que supla la eficiencia del lumen. Lo cual también enseñan Escoto en el lugar citado, e incluso Durando a quien sin causa suele atribuirse lo contrario.

6. Tercero, esto puede probarse porque de hecho el acto de fe y caridad a veces se hace por auxilio especial sin

quo semper manebit sive Deus per se ipsum sive per lumen suppleat efficientiam quae deest intellectui. Ex qua ratione colligitur necessarium esse vel lumen vel majus quoddam auxilium Dei quod suppleat efficientiam luminis. Quod etiam docent Scotus loco citato, imo Durandus cui solet contrarium sine causa tribui.

6. Tertio, id probari potest quia de facto actus fidei et caritatis interdum fit ex speciali auxilio sine efficientia habitus, quod auxilium non est qualitas distincta ab ipsomet actu, sed est ipsamet actio specialiori modo a Deo procedens. Assumptum patet in actibus quibus disponimur ad habitus recipiendos, juxta sententiam quam nos sequimur et probabiliorem reputamus. Unde Soto supra non potuit aliter solvere hoc argumentum nisi negando actum fidei et caritatis esse supernaturalem quoad substantiam, quod de visione affirmat; sed illud etiam est plane falsum, nec fere est major ratio de caritate quam de visione.

7. Objectio. — Responsio. — Dices: si in via interdum fiunt hi actus sine concursu habituum, cur etiam quando primo infunditur lumen non ita fiet visio in Patria? Respondetur quia in via proceditur ab imperfecto ad perfectum et ideo homo qui caret habitibus est capax dispositionis, ideoque praeparari debet et disponi ut obtineat habitus: non potest autem disponi per actum procedentem ab ipso habitu, quia talis dispositio omnino supponitur et ratione illius infunditur habitus. At vero in Patria homo supponitur dispositus per gratiam et merita et a principio efficit illam visionem connaturali et perfecto modo, neque ad lumen recipiendum disponitur per visionem ipsam. Ex quo potest obiter sumi argumentum contra eos qui dicunt primum actum, qui est dispositio ad habitum, procedere ab illo effective; sic enim dicere possent vel etiam deberent

eficiencia del hábito, auxilio que no es cualidad distinta del mismo acto, sino que es la misma acción procedente de Dios de modo más especial. Lo asumido es claro en los actos con que nos disponemos a recibir los hábitos, según la sentencia que seguimos y reputamos más probable. De donde Soto arriba no pudo resolver de otro modo este argumento sino negando que el acto de fe y caridad sea sobrenatural en cuanto a la sustancia, lo cual afirma de la visión; pero aquello también es claramente falso, ni apenas hay mayor razón de la caridad que de la visión.

7. Objeción. — Respuesta. — Dirás: si en la vía a veces se hacen estos actos sin concurso de hábitos, ¿por qué también cuando primero se infunde el lumen no se hará así la visión en la Patria? Se responde porque en la vía se procede de lo imperfecto a lo perfecto y por eso el hombre que carece de hábitos es capaz de disposición, y por eso debe prepararse y disponerse para obtener los hábitos: pero no puede disponerse por un acto procedente del mismo hábito, porque tal disposición se supone totalmente y por razón de ella se infunde el hábito. Mas en la Patria el hombre se supone dispuesto por la gracia y los méritos y desde el principio produce aquella visión de modo connatural y perfecto, ni se dispone a recibir el lumen por la misma visión. De lo cual puede tomarse de paso argumento contra los que dicen que el primer acto, que es disposición al hábito, procede efectivamente de él; pues así podrían decir o incluso deberían decir que la visión es disposición al
lumen, aunque proceda de él.

CAPÍTULO XVII

SI LA VISIÓN DE DIOS ES CONNATURAL AL INTELECTO INFORMADO POR EL LUMEN DE LA GLORIA

1. De dos modos se dice acción natural. — Puesto que la razón principal de poner el lumen gloriae parece tomada

visionem esse dispositionem ad lumen, licet ab illo procedat.

CAPUT XVII.

AN VISIO DEI SIT CONNATURALIS INTELLECTUI LUMINE GLORIAE INFORMATO.

1. Duplici modo dicitur actio naturalis. — Quoniam ratio ponendi lumen gloriae praecipue sumpta videtur ex connaturalitate actionis et modi operandi, ideo principium hoc amplius declarare necesse est, simulque aliam proprietatem illius visionis exponemus. Duobus enim modis dici potest actio naturalis. Uno modo, quatenus naturalis actio distinguitur a supernaturali; altero modo, quatenus distinguitur a libera et idem est quod necessaria actio. Et de utroque sensu dicendum est breviter.

2. Cajetani opinio. — Circa priorem partem Thomistae dissentiunt inter se. Cajetanus 1 p., quaest. 12, art. 5 dicit intellectui illuminato non esse supernaturale, sed naturale videre Deum, atque idem fere docet Ferrarius 3 Contra Gentes, cap. 54. Addit vero limitationem nimirum esse naturale intellectui non simpliciter, sed quatenus informato lumine, sicut aqua simpliciter non est naturale calefacere, tamen aquae calidae, ut informatae calore, naturale est calefacere. Et ratio est quia intellectus ut illuminatus jam habet principium connaturale illius actionis: nam lumen est principium connaturale visionis beatificae. Confirmatur, nam praecipua ratio ponendi lumen est ut actus sit connaturalis operanti.

3. Vera assertio. — Nihilominus Soto in 4, d. 49, q. 2, art. 4 negat visionem esse dicendam naturalem etiam respectu beati habentis lumen gloriae, quia illa visio in se et absolute est supernaturalis. Scotus etiam et Durandus citati cap. 15 inconveniens reputant quod illa visio sit naturalis

de la connaturalidad de la acción y del modo de obrar, es necesario declarar más ampliamente este principio, y al mismo tiempo expondremos otra propiedad de aquella visión. Pues de dos modos puede decirse acción natural. Uno, en cuanto la acción natural se distingue de la sobrenatural; otro, en cuanto se distingue de la libre y es lo mismo que acción necesaria. Y de ambos sentidos debe decirse brevemente.

2. Opinión de Cayetano. — Acerca de la primera parte los tomistas disienten entre sí. Cayetano en 1 p., quaest. 12, art. 5 dice que para el intelecto iluminado no es sobrenatural, sino natural ver a Dios, y casi lo mismo enseña Ferrariense en 3 Contra Gentes, c. 54. Añade, sin embargo, una limitación: que es natural al intelecto no simplemente, sino en cuanto informado por el lumen, como el agua simplemente no es natural calentar, pero al agua caliente, en cuanto informada por el calor, es natural calentar. Y la razón es porque el intelecto en cuanto iluminado ya tiene principio connatural de aquella acción: pues el lumen es principio connatural de la visión beatífica. Se confirma, pues la razón principal de poner el lumen es que el acto sea connatural al operante.

3. Verdadera aserción. — Sin embargo Soto en 4, d. 49, q. 2, art. 4 niega que la visión deba llamarse natural incluso respecto del bienaventurado que tiene el lumen gloriae, porque aquella visión en sí y absolutamente es sobrenatural. También Escoto y Durando citados en el cap. 15 reputan inconveniente que aquella visión sea natural al intelecto, cualquiera perfección que en él se suponga por modo de acto primero; pues ellos mismos impugnan por este principio el lumen gloriae, porque el intelecto con el lumen no puede tener orden más connatural a la visión que según sí mismo. Pero aunque en esto favorezcan a esta sentencia, en otro favorecen a la primera, en aquello a saber que puesto el lumen estiman que se sigue que el acto debe ser natural, aunque esto lo reputen inconveniente.

intellectui, qualibet in eo supposita perfectione per modum actus primi; ipsi enim ex hoc principio impugnant lumen gloriae, quia non potest intellectus cum lumine habere magis connaturalem ordinem ad visionem quam secundum se. Sed licet in hoc faveant huic sententiae, in alio favent priori, in eo scilicet quod posito lumine existimant sequi actum debere esse naturalem, licet hoc reputent inconveniens.

4. Verumtamen resolutio facilis est ex his quae diximus, et ideo breviter respondetur aliud esse loqui de illa visione absolute et secundum se, aliud respective seu comparative. Priori modo constat ex dictis visionem illam esse absolute supernaturalem actum, sive fiat per lumen sive non, quia est talis ex vi suae substantiae et naturae, quam semper obtinet eandem. Item quia semper est talis ut nulli substantiae creatae possit esse connaturalis et hoc est esse simpliciter et absolute supernaturalem. Posteriori autem modo potest illa visio comparari vel ad lumen, vel ad intellectum, vel ad totum compositum, scilicet intellectum informatum lumine, vel simpliciter ad hominem vel angelum. Respectu luminis connaturalis est visio, ut patet ex dictis, et hoc probant fundamenta primae sententiae. Respectu vero intellectus semper est visio supernaturalis, etiam si in illo supponatur lumen et sive comparatio fiat ad intellectum ut principium agens sive ut recipiens. Primum patet, quia dictum est intellectum, etiam quando cum lumine concurrit, operari ultra naturalem virtutem, per potentiam obediencialem activam et instrumentum Dei, in quo differt haec actio a calefactione procedente ab aqua calida, quia tota est a calore ut principio connaturali. Secundo probatur ex parte principii passivi, nam (ut dictum est) visio fit et educitur de sola potentia obedienciali intellectus. At vero si comparatio fiat cum toto composito, vix potest simpliciter responderi, sed sub

4. Veramente la resolución es fácil por lo que hemos dicho, y por eso brevemente se responde que una cosa es hablar de aquella visión absolutamente y según sí, otra respectivamente o comparativamente. Del primer modo consta por lo dicho que aquella visión es acto absolutamente sobrenatural, ya se haga por el lumen ya no, porque es tal por la fuerza de su sustancia y naturaleza, la cual siempre conserva la misma. Asimismo porque siempre es tal que no puede ser connatural a ninguna sustancia creada y esto es ser simplemente y absolutamente sobrenatural. Del segundo modo, en cambio, puede compararse aquella visión o al lumen, o al intelecto, o a todo el compuesto, es decir, al intelecto informado por el lumen, o simplemente al hombre o al ángel. Respecto del lumen la visión es connatural, como consta por lo dicho, y esto prueban los fundamentos de la primera sentencia. Respecto en cambio del intelecto siempre es visión sobrenatural, incluso si en él se supone el lumen y ya se haga la comparación al intelecto como principio agente ya como recipiente. Lo primero es claro, porque se dijo que el intelecto, incluso cuando concurre con el lumen, obra ultra su virtud natural, por potencia obediencial activa e instrumento de Dios, en lo cual difiere esta acción de la calefacción procedente del agua caliente, porque toda es del calor como principio connatural. Segundo se prueba de parte del principio pasivo, pues (como se dijo) la visión se hace y se educe de la sola potencia obediencial del intelecto. Mas si la comparación se hace con todo el compuesto, apenas puede responderse simplemente, sino con distinción: pues aquel compuesto es mixto o consta de cosa natural y sobrenatural. Agrada, sin embargo, el modo de responder de Cayetano, que por razón del lumen aquel acto se diga connatural, porque el lumen es como la última forma que constituye al intelecto en acto primero y por razón de aquella forma le es debido al mismo intelecto que se eleve al modo de obrar y recibir necesario para tal acto y por eso al intelecto así elevado simplemente le es connatural aquel acto. Al hombre en cambio o al

distinctione: nam illud compositum mixtum est seu constans ex re naturali et supernaturali. Placet tamen modus respondendi Cajetani, quod ratione luminis ille actus dicatur connaturalis, quia lumen est veluti ultima forma constituens intellectum in actu primo et ratione illius formae debitum est ipsi intellectui ut elevetur ad modum agendi et recipiendi necessarium ad hujusmodi actum et ideo intellectui sic elevato simpliciter est connaturalis ille actus. Homini autem vel angelo simpliciter est dicendus supernaturalis, quia comparatur ad substantiam cui absolute est supernaturalis, quia est supra omne debitum illius.

ángel simplemente debe decirse sobrenatural, porque se compara a la sustancia a la cual absolutamente es sobrenatural, porque está sobre todo débito de ella.

5. Circa posteriorem sensum, ille actus intellectus dicitur naturalis qui non pendet a voluntate vel quoad specificationem vel quoad exercitium, sed naturaliter manat positis principiis ejus. Et quidem de specificatione nulla potest esse quaestio; nam cum ille actus sit clarus et evidens, non potest aliter esse quam sit, unde clarum est in illo esse necessitatem quoad specificationem. Tamen de necessitate quoad exercitium videtur esse posse aliqua ratio dubitandi. Quia intellectus natura sua pendet a voluntate in agendo, saltem quoad applicationem et exercitium, sed in illa visione nulla intercedit specialis ratio ob quam hic naturalis ordo mutetur, ergo. Confirmatur, quia intellectus non concurrit ad illum actum per facultatem naturalem ut naturalis est, ergo ex parte intellectus et naturae ejus non potest actus ille habere necessitatem: nec vero ex parte Dei, qui est principale agens elevans intellectum, quia Deus secundum se libere agit et quando elevat causam secundam ad agendum accommodat se naturae ejus.

5. Acerca del segundo sentido, se dice natural aquel acto del intelecto que no depende de la voluntad ni en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio, sino que naturalmente mana puestos sus principios. Y ciertamente acerca de la especificación no puede haber cuestión; pues como aquel acto es claro y evidente, no puede ser de otro modo que es, de donde es claro que en él hay necesidad en cuanto a la especificación. Sin embargo acerca de la necesidad en cuanto al ejercicio parece que puede haber alguna razón de dudar. Porque el intelecto por su naturaleza depende de la voluntad en el obrar, al menos en cuanto a la aplicación y ejercicio, pero en aquella visión no media razón especial por la que se mute este orden natural, luego. Se confirma, porque el intelecto no concurre a aquel acto por facultad natural en cuanto natural es, luego de parte del intelecto y de su naturaleza no puede tener aquel acto necesidad: ni tampoco de parte de Dios, que es el agente principal que eleva al intelecto, porque Dios según sí obra libremente y cuando eleva a la causa segunda para obrar se acomoda a su naturaleza.

6. Assertio D. Thomae. — Nihilominus dicendum est illam visionem esse naturalem, id est necessariam, etiam quoad exercitium. Sumitur ex D. Thoma 1 part., quaest. 10, art. 5, ad 1, ubi ait illam visionem

6. Aserción de Santo Tomás. — No obstante debe decirse que aquella visión es natural, es decir, necesaria, también en cuanto al ejercicio. Se toma de Santo Tomás en 1 part., quaest. 10, art. 5, ad 1, donde dice que aquella visión se mide por la eternidad participada, porque es inmutable desde dentro. Lo cual siguen allí Cayetano y todos los tomistas, y en 1-2, quaest. 5, art. 4. Ni disienten otros teólogos, que comúnmente enseñan que aquella visión se mide o por la eternidad o por el evo. Es también muy conforme a aquella visión en cuanto es bienaventuranza perfecta, porque la bienaventuranza perfecta debe ser inmutable. Y puede persuadirse a fortiori por la voluntad, porque informada por la caridad ama necesariamente a Dios claramente visto, luego mucho más el intelecto

mensurari aeternitate participata, quia est immutabilis ab intrinseco. Quod ibi Cajetanus et omnes Thomistae sequuntur, et in 1-2, quaest. 5, art. 4. Nec dissentiunt alii theologi, qui communiter docent visionem illam mensurari vel aeternitate vel aevo. Est etiam valde consentaneum illi visioni ut beatitudo perfecta est, quia beatitudo perfecta debet esse immutabilis. Potestque a fortiori suaderi ex voluntate, quia caritate informata necessario amat Deum clare visum, ergo multo magis intellectus informatus lumine necessitatur ad videndum. Probatur consequentia, quia non minori impetu naturae fertur intellectus in objectum et finem suum quam voluntas in suum, et alioqui intellectus non est potentia formaliter libera sicut voluntas.

7. Secundo sic potest declarari, quia intellectus in primo actu suo non pendet a volun-
tate, quia voluntas necessario supponit objectum cognitum et ideo primus actus intellectus semper est naturalis, vel per se, si talis actus ex natura sua et per se sit primus, vel ex accidente, si tantum per accidens hic et nunc sit primus. At vero illa visio, per se et natura sua, est in suo ordine primus actus, et ideo cum primum elicitur, non potest pendere ab applicatione voluntatis volentis videre Deum, quia illa visio per se nihil supponit quod excitet voluntatem ad hujusmodi actum; ergo signum est intellectum informatum lumine ex se esse determinatum ad talem actum, et ideo non pendere ex applicatione voluntatis. Exemplum item esse potest in angelo cognoscente se ipsum; nam quia ille actus, natura sua, est primus in illo ordine, est etiam quasi fundamentum omnium aliorum, imo etiam omnium actuum voluntatis angelicae, et ideo est ab intrinseco necessarius et independens a voluntate angeli, ut est communior opinio in prima parte, quaest. 98. Ad eumdem ergo modum comparatur

informado por el lumen se ve necesitado a ver. Se prueba la consecuencia, porque no con menor ímpetu de naturaleza se dirige el intelecto al objeto y fin suyo que la voluntad al suyo, y por lo demás el intelecto no es potencia formalmente libre como la voluntad.

7. Segundo, así puede declararse, porque el intelecto en su primer acto no depende de la voluntad, porque la voluntad necesariamente supone un objeto conocido y por eso el primer acto del intelecto siempre es natural, o por sí, si tal acto por su naturaleza y por sí es primero, o por accidente, si solo por accidente aquí y ahora es primero. Pero aquella visión, por sí y por su naturaleza, es en su orden primer acto, y por eso cuando primero se elicita, no puede depender de la aplicación de la voluntad que quiere ver a Dios, porque aquella visión por sí nada supone que excite la voluntad a tal acto; luego es signo de que el intelecto informado por el lumen, de suyo, está determinado a tal acto, y por eso no depende de la aplicación de la voluntad. Ejemplo también puede ser el del ángel que se conoce a sí mismo; pues porque aquel acto, por su naturaleza, es primero en aquel orden, es también como fundamento de todos los demás, más aún, de todos los actos de la voluntad angélica, y por eso es por intrínseco necesario e independiente de la voluntad del ángel, como es la opinión más común en la primera parte, quaest. 98. Del mismo modo, pues, se compara la visión de Dios a los bienaventurados o a la gracia que opera de modo perfecto.

8. De donde también puede declararse últimamente, porque el lumen intelectual naturalmente se determina a su objeto primario y connatural y máximamente propio, y por eso cualquier ángel naturalmente se intuye a sí mismo y Dios primaria y por sí necesariamente se ve a sí mismo. El lumen gloriae, en cambio, tiene como objeto máximamente connatural y primario la esencia de Dios, naturalmente, pues, se determina a su visión, y en esto se asimila al lumen divino por esencia, del cual es altísima

visio Dei ad beatos seu ad gratiam perfecto modo operantem.

8. Unde etiam potest ultimo declarari, quia lumen intellectuale naturaliter determinatur ad suum primarium et connaturale objectum et maxime proprium, et ideo quilibet angelus naturaliter intuetur se et Deus primario ac per se necessario videt se ipsum. Lumen autem gloriae habet pro objecto maxime connaturali et primario essentiam Dei, naturaliter ergo determinatur ad visionem ejus, et in hoc assimilatur lumini divino per essentiam, cujus est altissima participatio. Ex quibus expedita est ratio dubitandi, quia neque omnis actus intellectus pendet ab applicatione voluntatis, neque necesse est ut Deus elevet intellectum ad hunc actum cum dependentia a voluntate, sed juxta exigentiam et naturam talis luminis, quod in hoc multum differt a lumine fidei, quod est obscurum et a pia affectione pendens.

CAPUT XVIII.

AN VISIO DEI SIT COGNITIO QUIDDITATIVA ET INTUITIVA DEI, HABEATQUE OMNES CONDITIONES PERFECTAE SCIENTIAE.

1. Ratio dubitandi. — Ratio dubitandi esse potest, quia quidditativa cognitio rei simplicissimae est comprehensiva ejus; at visio Dei non potest esse comprehensiva illius, ut supra ostensum est, ergo nec quidditativa cognitio esse potest. Major declaratur, quia ut aliqua cognitio quidditativa sit, debet totam essentiam rei manifestare usque ad ultimam quasi differentiam seu rationem constitutivam ejus; non potest autem amplius ad comprehensionem desiderari: maxime in Deo, qui nec causas habet, nec proprietates a sua essentia distinctas, ut ostensum est.

participación. De lo cual queda resuelta la razón de dudar, porque ni todo acto del intelecto depende de la aplicación de la voluntad, ni es necesario que Dios eleve al intelecto a este acto con dependencia de la voluntad, sino según la exigencia y naturaleza de tal lumen, que en esto difiere mucho del lumen de la fe, que es oscuro y depende de la piadosa afección.

CAPÍTULO XVIII

SI LA VISIÓN DE DIOS ES CONOCIMIENTO QUIDDITATIVO E INTUITIVO DE DIOS, Y SI TIENE TODAS LAS CONDICIONES DE LA CIENCIA PERFECTA

1. Razón de dudar. — La razón de dudar puede ser porque el conocimiento quidditativo de una cosa simplicísima es comprensivo de ella; pero la visión de Dios no puede ser comprensiva de Él, como se mostró antes, luego tampoco puede ser conocimiento quidditativo. La mayor se declara porque para que algún conocimiento sea quidditativo, debe manifestar toda la esencia de la cosa hasta la última cuasi diferencia o razón constitutiva de ella; y no puede desearse más para la comprensión: máxime en Dios, que ni tiene causas ni propiedades distintas de su esencia, como se mostró.

2. Primera conclusión. — Debe decirse en primer lugar que aquel conocimiento es evidente, claro, cierto y por tanto ciencia perfecta de Dios. La conclusión es cierta, pues aquella visión se opone al conocimiento oscuro y enigmático y se dice que es cara a cara (1 Cor. 13), donde también se tiene aquello: *Entonces conoceré como soy conocido*, y aquello: *Cuando venga lo perfecto, se evacuará lo que es en parte*. De donde colegimos que aquella visión excluye la oscuridad de la fe, y por tanto es clara y evidente manifestación de Dios. Lo cual también declaró suficientemente Juan en la primera epístola, cap. 3,

diciendo: *Lo veremos tal cual es*; pues la palabra *ver* con otras circunstancias dice conocimiento claro. Asimismo es esto necesario para que aquel conocimiento sacie el apetito del hombre fiel que busca a Dios: esto lo proporciona aquella cognición, según aquello del Salmo 16: *Me saciaré cuando aparezca tu gloria*. Y por eso también se dice que aquella visión excluye la esperanza (Rom. 8). La razón finalmente se declara porque aquel conocimiento no se apoya en ningún medio extrínseco, ni en autoridad de quien habla, ni en razón probable; luego se funda en la misma evidencia de la cosa vista en sí, como lo indica el mismo nombre de visión. Se prueba la consecuencia porque es imposible que alguna verdad inteligible sea vista en sí y sin medio, sino abiertamente y claramente. Añade que aquel conocimiento no solo es evidente, sino también más evidente que cualquier otro conocimiento creado, incluso que el de los primeros principios, lo cual es claro tanto por la perfección del principio, porque procede de un lumen perfectísimo y de orden superior, como de parte del objeto, cuya verdad es simplicísima y en sí máximamente clara y una. De donde también resulta que aquel conocimiento es certísimo y sumamente infalible, porque todo conocimiento evidente es cierto, y cuanto más evidente es que los demás, tanto más cierto es. Asimismo muestra una verdad sumamente necesaria, luego genera asentimiento sumamente infalible.

3. Dubio. — Aquí verdaderamente puede inquirirse si es más cierto que la fe, pero de esto más ampliamente en su lugar propio; la dubitación ahora digo brevemente que, en cuanto a excluir de parte del objeto y el peligro de falsedad, aquellas cogniciones son iguales, porque ambas se fundan en la verdad divina; sin embargo, en cuanto a la perfección positiva, aquella visión puede decirse más cierta no solo de parte del sujeto, que lo necesita, y de él excluye todo movimiento de duda, sino también porque tiene toda la perfección que se encuentra en la fe, y algo más. Procede, en efecto, de un lumen sobrenatural y más perfecto, y se funda en la primera verdad, no hablante, sino existente en

2. Prima conclusio. — Dicendum imprimis est cognitionem illam esse evidentem et claram ac certam ac proinde perfectam scientiam Dei. Conclusio est certa, nam visio illa opponitur obscurae et aenigmaticae cognitioni et dicitur esse facie ad faciem (1 Cor. 13), ubi etiam habetur illud: *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum*, et illud: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Unde colligimus visionem illam excludere obscuritatem fidei, ac proinde esse claram et evidentem manifestationem Dei. Quod etiam satis declaravit Joannes, prima epistola, cap. 3, dicens: *Videbimus eum sicuti est*; nam verbum *videndi* cum aliis circumstantiis claram cognitionem dicit. Item est hoc necessarium, ut cognitio illa satiet appetitum hominis fidelis quaerentis Deum: hoc autem praestat illa cognitio, juxta illud Psal. 16: *Satiabor cum apparuerit gloria tua*. Et ideo etiam dicitur visio illa excludere spem (Rom. 8). Ratio denique declaratur, quia illa cognitio non nititur aliquo medio extrinseco, neque auctoritate dicentis, neque probabili ratione; ergo fundatur in ipsa evidentia rei visae in se, ut prae se fert nomen ipsum visionis. Probatur consequentia, quia impossibile est veritatem aliquam intelligibilem videri in se et sine medio, nisi aperte et clare. Adde, cognitionem illam, non solum esse evidentem, sed etiam evidentiorem omni alia cognitione creata, etiam cognitione primorum principiorum, quod patet, tum ex perfectione principii, quia procedit a lumine perfectissimo et altioris ordinis, tum ex parte objecti, cujus veritas simplicissima est et in se maxime clara et una. Unde etiam fit cognitionem illam esse certissimam et summe infallibilem, quia omnis cognitio evidens est certa, et quo illa est evidentior aliis, eo est certior. Item ostendit veritatem summe necessariam, ergo generat assensum summe infallibilem.

3. Dubium. — Hic vero inquiri potest an sit certior fide, sed de hoc latius in proprio loco; dubitationem nunc breviter dico, quantum ad excludendam ex parte objecti, et periculum falsitatis esse illas cognitiones aequales, quia utraque fundatur in divina veritate, tamen quantum ad positivam perfectionem visio illa potest dici certior non solum ex parte subjecti, quod necessitat, et ab eo excludit omnem motum dubitationis, sed etiam quia habet omnem perfectionem quae reperitur in fide, et aliquid amplius. Procedit enim ex lumine supernaturali et perfectiori, et fundatur in prima veritate, non loquente, sed in se existente et manifestante totam suam primam veritatem et essendi necessitatem, in qua fundatur infallibilitas et certitudo fidei. Et praeterea superat illa visio in evidentia et quodammodo comparatur ad fidem, sicut scientia subalternans ad subalternatam, ostendit enim originem, unde fides habet certitudinem suam. Est ergo visio non solum evidentior, sed etiam certior.

4. Secunda conclusio. — Dico secundo visionem illam esse quidditativam et intuitivam cognitionem Dei. Ita sentit D. Thomas, 1 p., q. 12, art. 12 et 13, et in 4, d. 49, q. 2, art. 3, et quaest. 8 De Veritate, art. 1, ad 8, et docet Cajetanus d. qu. 12, art. 4, in principio, ubi recte declarat quae dicatur cognitio quidditativa. Eam enim nihil aliud esse intelligimus quam propriam rei cognitionem per essentiam vel per propriam speciem ejus: per quam de illa re cognoscuntur omnes proprietates essentiales ejus. Nihil enim amplius desiderari potest ad quidditativam cognitionem: haec autem omnia habet illa visio respectu Dei, ut ratio dubitandi in principio facta probat, et latius in capitibus sequentibus declarabitur. Atque hinc etiam constat visionem illam esse cognitionem intuitivam. Quin potius addo contra Scotum in 2, d. 3, qu. 9, et in 4, d. 49, q. 11, non posse esse

sí y manifestante toda su primera verdad y necesidad de ser, en la cual se funda la infalibilidad y certeza de la fe. Y además aquella visión supera en evidencia y de algún modo se compara a la fe como la ciencia subalternante a la subalternada, pues muestra el origen de donde la fe tiene su certidumbre. Es, pues, la visión no solo más evidente, sino también más cierta.

4. Segunda conclusión. — Digo en segundo lugar que aquella visión es conocimiento quidditativo e intuitivo de Dios. Así lo siente Santo Tomás, 1 p., q. 12, art. 12 y 13, y en 4, d. 49, q. 2, art. 3, y quaest. 8 De Veritate, art. 1, ad 8, y lo enseña Cayetano en la citada q. 12, art. 4, al principio, donde rectamente declara qué se llama conocimiento quidditativo. Pues entendemos que no es otra cosa que el conocimiento propio de la cosa por su esencia o por su propia especie: por la cual de aquella cosa se conocen todas sus propiedades esenciales. Nada más puede desearse para el conocimiento quidditativo: todas estas cosas, sin embargo, las tiene aquella visión respecto de Dios, como prueba la razón de dudar puesta al principio, y más ampliamente se declarará en los capítulos siguientes. Y de aquí también consta que aquella visión es conocimiento intuitivo. Más aún, añado contra Escoto en 2, d. 3, qu. 9, y en 4, d. 49, q. 11, que no puede haber conocimiento quidditativo de Dios sin que al mismo tiempo sea también intuitivo. Lo cual enseñó bien Durando, q. 3 Prologi, y Capréolo en 2, d. 3, q. 2, a los argumentos contra la 6ª conclusión, y d. 23, quaest. 4. La razón es porque no puede conocerse quidditativamente a Dios sin que se conozca que existe en acto, porque de su esencia es existir en acto: y se llama conocimiento intuitivo aquel por el cual se ve la cosa como existente y bajo todas las condiciones del existente.

5. Evasión. — Se refuta. — Puede responderse, sin embargo, que no basta para el conocimiento intuitivo que se conozca la cosa como existente, pues de una cosa ausente podemos conocer evidentemente que existe, es

quidditativam cognitionem Dei, quin simul etiam sit intuitiva. Quod bene docuit Durandus, q. 3 Prologi, et Capreolus in 2, d. 3, q. 2, ad argumenta contra 6 conclusionem, et d. 23, quaest. 4. Ratio est, quia non potest cognosci quidditative Deus, quin cognoscatur actu existere, quia de essentia ejus est actu existere: cognitio autem intuitiva dicitur, qua videtur res ut existens et sub omnibus conditionibus existentis.

5. Effugium. — Refutatur. — Responderi autem potest, non satis esse ad cognitionem intuitivam, quod cognoscatur res ut existens, nam de re absente possumus cognoscere evidenter eam existere, oportet ergo ut cognoscatur res ut praesens. Posset autem aliquis per speciem cognoscere quidditatem Dei et existentiam ejus, non tamen intueri illum ut praesentem. Sed hoc fieri non potest: quia licet per causam vel effectum possit cognosci res ut existens, etiam si absens sit et in se non videatur; tamen quod existentia rei evidenter cognoscatur in se ipsa absque alio medio cognito, intelligi non potest absque praesentia rei, maxime si talis cognitio sit propria ipsius rei prout in se est. Deinde inquiro quid nomine praesentiae intelligatur. Si enim est indistantia localis, haec et necessaria non est ad intuitivam visionem, ut patet in visu corporeo et intellectu angelico, qui intueri potest res etiam si loco distent, et praeterea haec non habet locum in Deo, qui cum sit immensus, videri non potest ut loco distans a vidente. Aut illa praesentia est objectiva et haec deesse non potest respectu actus, quia fit per ipsammet visionem; ergo non potest esse visio rei existentis in se ipsa et prout in se est, quin illa res sit objective praesens intellectui per ipsam visionem.

6. Objectio. — Responsio. — Dices, hanc praesentiam in hoc consistere, quod objectum per se ipsum adsit potentiae, et conjungatur illi ad efficiendam intuitionem sui. At hoc etiam reperietur in visione Dei, ut

necesario, pues, que se conozca la cosa como presente. Podría, sin embargo, alguien por especie conocer la quiddidad de Dios y su existencia, pero no intuirlo como presente. Pero esto no puede hacerse: porque aunque por causa o efecto pueda conocerse la cosa como existente, incluso si está ausente y no se ve en sí; sin embargo, que la existencia de la cosa se conozca evidentemente en sí misma sin otro medio conocido, no puede entenderse sin la presencia de la cosa, máxime si tal conocimiento es propio de la misma cosa tal como es en sí. Luego pregunto qué se entiende por el nombre de presencia. Si es indistancia local, esta ni es necesaria para la visión intuitiva, como es claro en la vista corporal y en el intelecto angélico, que puede intuir cosas incluso si distan localmente, y además esto no tiene lugar en Dios, que como es inmenso, no puede ser visto como distante localmente del que ve. O aquella presencia es objetiva y esta no puede faltar respecto del acto, porque se hace por la misma visión; luego no puede ser visión de cosa existente en sí misma y tal como es en sí, sin que aquella cosa esté objetivamente presente al intelecto por la misma visión.

6. Objeción. — Respuesta. — Dirás que esta presencia consiste en que el objeto por sí mismo esté presente a la potencia y se una a ella para producir la intuición de sí. Pero esto también se encontrará en la visión de Dios, como se vio. Y además es falso que esto se requiera por sí para la visión intuitiva como tal, pues puede hacerse por especie del objeto, incluso si él mismo por sí no está dentro de la misma potencia, como es claro en la vista corporal y en el conocimiento intuitivo que un ángel tiene de otro, y por eso dijo Santo Tomás en Quodlib. 7, quaest. 1, que no obsta a la cognición inmediata e intuitiva el que se haga por especie. Y la razón es clara, porque la cognición no tiene el ser intuitiva formalmente del principio eficiente, sino del modo por el que termina inmediatamente al objeto en sí, y tal como existe en sí, y esto puede tenerlo, ya se haga por especie, ya de otro modo; es, pues, la visión de Dios quidditativa, necesariamente también intuitiva.

visum est. Et praeterea falsum est, hoc per se requiri ad visionem intuitivam ut sic, fieri enim potest per speciem objecti, etiam si ipsum per se non sit intra ipsam potentiam, ut patet in visu corporeo, et cognitione intuitiva quam unus angelus habet de alio, et ideo dixit D. Thomas Quodlib. 7, quaest. 1, non obstare cognitioni immediate ac intuitivae, quod fiat per speciem. Et ratio clara est, quia cognitio non habet, quod sit intuitiva formaliter ex principio efficiente, sed ex modo quo terminatur immediate ad objectum in se, et prout in se existit et hoc habere potest, sive fiat per speciem, sive alio modo; est ergo visio Dei quidditativa, necessario etiam intuitiva.

7. **Ad rationem dubitandi. — Primum dubium. — Resolutio.** — Ratio dubitandi in principio posita post discursum sequentium capitum tractanda est, est enim maxima difficultas hujus materiae. Nunc breviter negatur sequela, quia plus ad comprehensionem requiritur quam ad quidditativam cognitionem, quid autem illud sit paulatim explicabitur. Nunc superest expedire nonnulla brevia dubia quae de proprietatibus illius visionis interrogari possunt. Unum est, an illa visio sit cognitio simplex et incomplexa: quod tractant Ochamus in 4, quaest. 13, et ibi supplement., Gabriel, Soto et alii, distinct. 49. Dico tamen breviter esse simplicem cognitionem sine ulla comparatione vel discursu. Est enim scientia altioris et divini ordinis, unde sicut Deus sine compositione videt praedicatum in subjecto, et eorum unionem inter se, et effectum in causa, seu conclusionem in principiis, ita multo magis videt beatus simplici intuitu omnia quae per eam scientiam cognoscit. Quod quidem maxime verum est de visione illa, quatenus ad Deum terminatur, nam, ut sic, etiam ex parte objecti simplicissima est, quia in eo ostendit simplicissimam veritatem in qua nulla est compositio. Si vero terminatur ad creaturam, etiam, ut sic, est in se simplex, quia

7. A la razón de dudar. — Primer dubio. — Resolución. — La razón de dudar puesta al principio debe tratarse después del discurso de los capítulos siguientes, pues es la máxima dificultad de esta materia. Ahora brevemente se niega la consecuencia, porque para la comprensión se requiere más que para el conocimiento quidditativo; qué sea aquello se explicará poco a poco. Ahora resta despachar algunos breves dubios que pueden preguntarse acerca de las propiedades de aquella visión. Uno es si aquella visión es conocimiento simple e incomplexo: lo cual tratan Ockham en 4, quaest. 13, y allí supplement., Gabriel, Soto y otros, distinct. 49. Digo, sin embargo, brevemente que es conocimiento simple sin ninguna comparación o discurso. Es, en efecto, ciencia de orden superior y divino, de donde así como Dios sin composición ve el predicado en el sujeto, y su unión entre sí, y el efecto en la causa, o la conclusión en los principios, así mucho más ve el bienaventurado con simple intuición todo lo que por aquella ciencia conoce. Lo cual ciertamente es máximamente verdadero de aquella visión en cuanto termina a Dios, pues, como tal, también de parte del objeto es simplicísima, porque en Él muestra la verdad simplicísima en la cual no hay composición. Si en cambio termina a la criatura, también, como tal, es en sí simple, porque por una especie simplicísima y eminentísima muestra todas las cosas, y finalmente es un solo y mismo acto simplicísimo con la misma visión de Dios. Eminentemente, sin embargo, contiene la fuerza de la composición y del discurso. Ni en esto hay dificultad alguna, porque aunque al hombre le sea natural conocer por composición y discurso, sin embargo puede elevarse sobrenaturalmente a un modo superior de conocer.

8. Segundo dubio. — Respuesta. — Segundo suele inquirirse si este conocimiento es aprehensivo o también judicativo. Porque no solemos dar juicio sino componiendo y atribuyendo uno a otro. De donde Buenaventura en 3, d. 44, art. 1, qu. ult., parece distinguir

per unam simplicissimam et eminentissimam speciem ostendit omnia, ac denique est unus et idem actus simplicissimus cum ipsa visione Dei. Eminenter tamen continet vim compositionis et discursus. Neque in hoc est ulla difficultas, quia licet homini sit naturale per compositionem et discursum cognoscere, tamen supernaturaliter elevari potest ad altiorem modum cognoscendi.

8. Secundum dubium. — Responsum. — Secundo solet inquiri an haec cognitio sit apprehensiva vel etiam judicativa. Quia non solemus ferre judicium, nisi componendo et unum alteri tribuendo. Unde Bonaventura in 3, d. 44, art. 1, qu. ult., videtur distinguere visionem a judicio: formidat enim concedere eum qui videt Deum judicare de ipso Deo, sed solum de sua visione, quod sit conformis Deo. Sed neque ipse perstitit in ea sententia, nec dubitari potest quin illa visio sit perfectissimum judicium, quia per illam perfecte cognoscit beatus, v. g., quod Deus sit et quod sit perfectus, omnipotens, etc. Nihil aliud est per intellectum judicare de aliqua re quam cognoscere quid illi rei conveniat, seu veritatem quae in illa reperitur. Item notitia judicativa non repugnat cum simplicitate, nos enim propter imperfectionem componimus ad judicandum; Deus autem et angeli per simplices actus judicant de quacumque veritate, sive in se simplex, sive composita sit, ergo idem facient beati per illam visionem quae et est perfectior scientia quam angelica, et est eminentissima participatio divinae scientiae. Unde ad hoc judicium non oportet intelligere reflexionem illam, et quasi comparationem visionis ad objectum, sed satis est directa cognitio perfecta ipsius objecti de quo judicat, quod et quale sit.

9. Tertium dubium. — Tertio quaeri solet an illa visio sit directa tantum vel etiam reflexa. Nam Ochamus, supra

la visión del juicio: teme, en efecto, conceder que el que ve a Dios juzgue del mismo Dios, sino solo de su visión, que sea conforme a Dios. Pero ni él mismo perseveró en esa sentencia, ni puede dudarse que aquella visión sea el perfectísimo juicio, porque por ella conoce perfectamente el bienaventurado, v. g., que Dios es y que es perfecto, omnipotente, etc. Nada otro es por el intelecto juzgar de alguna cosa que conocer qué conviene a aquella cosa, o la verdad que en ella se encuentra. Asimismo la noticia judicativa no repugna con la simplicidad, pues nosotros por imperfección componemos para juzgar; Dios, en cambio, y los ángeles por actos simples juzgan de cualquier verdad, sea en sí simple, sea compuesta, luego lo mismo harán los bienaventurados por aquella visión que es y ciencia más perfecta que la angélica, y es eminentísima participación de la ciencia divina. De donde para este juicio no es necesario entender aquella reflexión y cuasi comparación de la visión al objeto, sino que basta la directa cognición perfecta del mismo objeto de que juzga, qué y cuál sea.

9. Tercer dubio. — Tercero suele preguntarse si aquella visión es solo directa o también refleja. Pues Ockham, supra quaest. 13, art. 10, a quien siguen Gabriel en 3, d. 14, y su supplement. en 4, d. 49, niegan que aquella visión sea refleja, sino solo directa, estimando que no pueden convenir estas dos razones al mismo acto. Porque, para que la noticia sea refleja, estiman que es necesario que sea también complexa. De donde infieren que puede haber alguien bienaventurado viendo a Dios, que ignore totalmente que ve a Dios y que es bienaventurado. Pues esta cognición incluye acto reflejo, que como es distinto de la visión, será separable de ella. A mí, sin embargo, en primer lugar me parece falso que la noticia refleja deba ser necesariamente por composición, porque no hay razón ni fundamento por el que se afirme tal necesidad. Asimismo porque de otro modo los ángeles no podrían hacer reflexión sobre sus actos sino componiendo, lo cual es frívolo, pues si pueden conocer simplemente otras

quaest. 13, art. 10, quem sequuntur Gabriel in 3, d. 14, et supplement. ejus in 4, d. 49, negant illam visionem esse reflexam, sed tantum directam, existimantes non posse has duas rationes eidem actui convenire. Quia, ut notitia sit reflexa, existimant necessarium esse, ut sit etiam complexa. Unde inferunt posse aliquem esse beatum videndo Deum, qui omnino ignoret, se videre Deum et se esse beatum. Nam haec cognitio includit actum reflexum, qui cum sit a visione distinctus, erit ab illa separabilis. Mihi autem imprimis falsum videtur notitiam reflexam debere esse necessario per compositionem, quia nulla est ratio vel fundamentum, propter quod talis necessitas afferatur. Item quia alias angeli non possent reflexionem facere super suos actus nisi componendo, quod est frivolum, nam si alias veritates possunt cognoscere simpliciter, cur non hanc, scilicet, scire se cognoscere? Denique divina scientia eminentissime continet reflexionem et cognitionem sui cum summa simplicitate: unde valde probabile judico illam visionem intime et per se ipsam esse reflexam, ita ut non possit beatus videre Deum, quin videat, se videre. Nulla est enim ratio cur hoc repugnet eidem actui: nam sicut lux manifestando alia, se etiam manifestat, ita facile hoc intelligi potest in eodem actu intellectus, imo hoc maxime pertinet ad perfectam claritatem et certitudinem ejus. Adde hoc etiam spectare ad perfectionem beatitudinis, et per se esse maxime credibile de illa visione, quae participatio divinae scientiae est in supremo gradu et ordine. Atque ita sensit Bonaventura 3, dicta distinct. 14, art. 1, quaest. 3, ad ultimum.

verdades, ¿por qué no esta, a saber, saber que se conocen? Finalmente la ciencia divina eminentísimamente contiene la reflexión y cognición de sí con suma simplicidad: de donde juzgo muy probable que aquella visión íntima y por sí misma sea refleja, de modo que no pueda el bienaventurado ver a Dios sin que vea que ve. Ninguna razón hay, en efecto, por la que esto repugne al mismo acto: pues así como la luz manifestando otras cosas, también se manifiesta a sí misma, así fácilmente puede entenderse esto en el mismo acto del intelecto, más aún, esto pertenece máximamente a la perfecta claridad y certidumbre de él. Añade que esto también mira a la perfección de la bienaventuranza, y por sí es máximamente creíble de aquella visión, que es participación de la ciencia divina en el supremo grado y orden. Y así lo sintió Buenaventura en 3, citada distinct. 14, art. 1, quaest. 3, ad ultimum.

10. Quartum dubium. — Quarto interrogari solet an illa visio sit scientia practica, vel speculativa, vel utrumque simul. Sunt enim opiniones variae. Prima affirmat tantum esse scientiam practicam, quia est regula voluntatis quam movet ad

10. Cuarto dubio. — Cuarto se suele preguntar si aquella visión es ciencia práctica, o especulativa, o ambas a la vez. Hay, en efecto, opiniones varias. La primera afirma que es solamente ciencia práctica, porque es regla de la voluntad a la que mueve a obrar y dicta qué debe hacerse según la recta razón. Así Escoto, en el Prólogo, quaest. 4, donde no habla en particular de la visión, sino de la teología y de cualquier cognición creada de Dios, más aún, lo mismo juzga probable de la ciencia increada que Dios tiene de sí, de la cual diremos después en el libro tercero.

Segunda opinión. — La segunda opinión es que aquella ciencia es solamente especulativa, porque es de objeto no operable por nosotros. La cual se atribuye a Santo Tomás, 1-2, q. 3, art. 5, y se toma también del mismo 2-2, q. 48, art. 4. Se cita también a Paludano en 4, d. 49, quaest. 3, art. 2. Aquel, sin embargo, en los bienaventurados pone ciencia especulativa y práctica, como necesaria para integrar la bienaventuranza, y confiesa que la misma visión es ciencia especulativa: deja, sin embargo, en duda si la práctica esté distinta de ella o no.

operandum et dictat quid secundum rectam rationem agendum sit. Sic Scotus, in Prologo, quaest. 4, ubi non loquitur in particulari de visione, sed de theologia et de quacumque cognitione creata Dei, imo idem probabile censet de increata scientia quam Deus habet de se, de qua infra libro tertio dicemus.

Secunda opinio. — Secunda opinio est, illam scientiam tantum esse speculativam, quia est de objecto non operabili a nobis. Quae tribuitur D. Thomae, 1-2, q. 3, art. 5, et sumitur etiam ex eodem 2-2, q. 48, art. 4, Citatur etiam Paludanus in 4, d. 49, quaest. 3, art. 2. Ille tamen in beatis ponit scientiam speculativam et practicam, ut necessariam ad integrandam beatitudinem, et fatetur visionem ipsam esse scientiam speculativam: dubium tamen relinquit an practica sit ab illa distincta necne.

Tertia opinio. — Est ergo tertia opinio, quod simul sit practica et speculativa, sicut D.Thomas docuit de Theologia, 4 p., quaestione 1, art. 4. Sic Cajetanus 1-2, quaest. 3, art. 5; Soto 4, dist. 49, quaestione 1, art. 4, ubi Richardus, art. 4, quaestione 8, idem sentit. Differt tamen ab aliis, quia existimat illam visionem principalius esse practicam quam speculativam, quia principaliter ordinatur ad amorem. Alii e contrario dicunt principalius esse speculativam, quia primarium illud est, quod sit quidditativa cognitio naturae divinae, et ut sic est speculativa; hinc vero consequenter habet quod sit affectiva seu directiva voluntatis, ex quo habet quod practica sit.

12. Lis componitur. Haec disceptatio solum de modo loquendi esse solet, ideoque ita videtur breviter expedienda. Considerari enim potest illa visio vel ut est de Deo ipso, vel ut in illo et per illum aliqua alia manifestare potest. Priori modo dico esse simpliciter et omnino speculativam, quia est suprema

Tercera opinión. — Es, pues, la tercera opinión que sea a la vez práctica y especulativa, como D.
Tomás lo enseñó en *De Theologia*, 4 p., q. 1, art. 4. Así lo afirma Cayetano en 1-2, q. 3, art. 5; Soto en 4, dist. 49, q. 1, art. 4, donde Ricardo, art. 4, q. 8, siente lo mismo. Difiere, sin embargo, de los otros, porque estima que aquella visión es principalmente práctica más que especulativa, ya que se ordena principalmente al amor. Otros, por el contrario, dicen que es principalmente especulativa, porque lo primario es que sea conocimiento quidditativo de la naturaleza divina, y como tal es especulativa; de aquí, en cambio, se sigue consecuentemente que sea afectiva o directiva de la voluntad, por lo cual tiene el ser práctica.

12. Se resuelve la controversia. — Esta discusión suele ser solamente de modo de hablar, y por eso parece que debe despacharse brevemente de esta manera. Puede considerarse aquella visión o como es de Dios mismo, o como en Él y por Él puede manifestar alguna otra cosa. Del primer modo digo que es simplemente y del todo especulativa, porque es la suprema contemplación de la primera verdad y es de una cosa de ningún modo operable por el que la ve. Más aún, aunque simultáneamente se vea a Dios como amable por el mismo que lo ve y por eso respecto del amor parezca ser de una cosa operable y regulable por él, no obstante, incluso bajo aquella razón no juzgo que sea práctica, como diré después también acerca de la misma ciencia de Dios. Porque ni es práctica a modo de arte o ciencia factiva, ya que no enseña cómo debe elicitarse el amor o hacerse físicamente, como consta por sí mismo, ni es práctica a modo de prudencia, porque aquel amor es necesario; de donde no se regula por la prudencia, sino por su objeto; por lo cual aquella visión no excita el amor de modo práctico, sino por la sola contemplación del objeto aplicándolo.

contemplatio primae veritatis et est de re nullo modo operabili a vidente. Imo licet simul videatur Deus ut diligibilis ab ipso vidente et ideo respectu amoris videatur esse de re operabili et regulabili ab ipso; nihilominus etiam sub illa ratione non censeo esse practicam, ut infra etiam de ipsa scientia Dei dicam. Quia neque est practica per modum artis seu scientiae factivae, quia non docet quomodo sit eliciendus amor seu physice faciendus, ut per se constat, nec est practica per modum prudentiae, quia ille amor necessarius est; unde non regulatur per prudentiam, sed per suum objectum; unde illa visio non excitat amorem practico modo, sed per solam contemplationem objecti applicando illud.

13. Pero en cuanto aquella visión juzga de algunas acciones fuera de Dios, puede ser práctica. Primero, a modo de prudencia, en cuanto por aquella visión puede juzgar el bienaventurado acerca de otras cosas que deben hacerse o evitarse según la razón o voluntad divina. Segundo, a modo de arte, porque aquella visión puede conferir un conocimiento que de suyo baste para dirigir una operación artificiosa. Ni es inconveniente que una ciencia de orden superior abarque ambas razones, sobre todo porque por la fuerza de su objeto primario es especulativa, y práctica solo respecto del objeto secundario. De lo cual se puede entender que aquella visión, en cuanto formalmente pertenece a la bienaventuranza esencial, es solamente especulativa y no práctica, y este es el sentido de Santo Tomás en 1-2, q. 3, art. 5. Porque aquella visión no es bienaventuranza sino en cuanto termina a la cosa increada: porque solo el objeto increado es la bienaventuranza objetiva esencial, como se tratará más ampliamente en 1-2, en el lugar citado.

13. At vero prout illa visio judicat de aliquibus actionibus extra Deum, potest esse practica. Primo per modum prudentiae, quatenus per illam visionem judicare potest beatus de aliis rebus agendis vel vitandis secundum divinam rationem seu voluntatem. Secundo per modum artis, quia illa visio conferre potest cognitionem quae de se sufficiat ad dirigendam artificiosam operationem. Neque enim est inconveniens ut scientia altioris ordinis utramque rationem complectatur, praesertim cum ex vi primarii objecti speculativa sit, practica vero solum irca secundarium objectum. Ex quo intelligere licet visionem illam, quatenus formaliter pertinet ad beatitudinem essentialem, esse tantum speculativam et non practicam et hic est sensus divi Thomae 1-2, quaestione 3, articulo 5. Quia illa visio non est beatitudo nisi prout terminatur ad rem increatam: quia solum objectum increatum est beatitudo objectiva essentialis, ut in 1-2, loco citato latius tractandum est.

CAPÍTULO XIX

SI LA VISIÓN DE DIOS ES DE LA MISMA ESPECIE ESENCIAL EN TODOS LOS BIENAVENTURADOS, DE MODO QUE DIOS SEA VISIBLE DE UN SOLO MODO

1. Esta cuestión puede contribuir a declarar más ampliamente la perfección de aquella visión y este atributo de la invisibilidad de Dios. Suponemos, sin embargo, que aquella visión tanto por razón del objeto excede en perfección esencial a todos los conocimientos de las demás cosas fuera de Dios, como por razón del modo difiere esencialmente de todo conocimiento de Dios por el que no se ve a Dios tal como es en sí, y lo supera. Estas dos cosas son conocidas por sí mismas y por el discurso de los capítulos se harán más notorias. Inquirimos, pues, si en aquella visión hay diversidad esencial.

CAPUT XIX.

SIT-NE DEI VISIO EJUSDEM SPECIEI ESSENTIALIS IN OMNIBUS BEATIS, ITA UT DEUS UNO TANTUM MODO VISIBILIS SIT.

1. Haec quaestio, ad declarandam amplius perfectionem illius visionis et hoc attributum invisibilitatis Dei, conferre potest. Supponimus autem visionem illam et ratione objecti excedere in perfectione essentiali omnes cognitiones aliarum rerum extra Deum et ratione modi essentialiter differre ab omni cognitione Dei qua non videtur Deus prout est in se, eamque superare. Quae duo et per se nota sunt et ex discursu capitum fient notiora. Inquirimus ergo an in illa visione sit essentialis diversitas.

2. Prima opinio. — Primus dicendi modus esse potest esse in illa visione specificam diversitatem, ita ut omnis beatus qui perfectiorem habet beatitudinem habeat etiam visionem essentialiter perfectiorem. Primo quidem quia unus videns Deum est essentialiter beatior alio, sed essentia beatitudinis est in visione, ergo oportet ut is qui beatior est habeat visionem essentialiter perfectiorem, alioqui non esset essentialiter beatior sed accidentaliter.
Secundo possumus argumentari quia visiones non eodem modo manifestant Deum, sed quaedam ostendit ipsum cum habitudine ad plures creaturas quam alia, quae diversitas non potest oriri nisi ex specifica distinctione, ut videtur, ergo. Probatur minor quia visio est imago quaedam rei cognitae, sive illa sit Deus sive creatura, sed non videtur posse intelligi quod duae res omnino ejusdem speciei et in se indivisibiles in entitatibus suis sint imagines rerum diversarum, cum ratio imaginis sumatur ex ordine ad rem repraesentatam, ergo. Nec refert si dicatur Deum repraesentari primario et creaturam secundario; quia quidquid de hoc sit, nihilominus illa indivisibilis entitas visionis immediate

2. Primera opinión. — El primer modo de hablar puede ser que haya en aquella visión diversidad específica, de modo que todo bienaventurado que tenga una bienaventuranza más perfecta tenga también una visión esencialmente más perfecta. Primero, ciertamente, porque uno que ve a Dios es esencialmente más bienaventurado que otro, pero la esencia de la bienaventuranza está en la visión, luego es necesario que el que es más bienaventurado tenga una visión esencialmente más perfecta, de otro modo no sería esencialmente más bienaventurado, sino accidentalmente.
Segundo, podemos argumentar porque las visiones no manifiestan a Dios del mismo modo, sino que una lo muestra con relación a más criaturas que otra, diversidad que no puede originarse sino de una distinción específica, según parece, luego. Se prueba la menor porque la visión es una cierta imagen de la cosa conocida, sea Dios o criatura, pero no parece que pueda entenderse que dos cosas totalmente de la misma especie y en sí indivisibles en sus entidades sean imágenes de cosas diversas, puesto que la razón de imagen se toma del orden a la cosa representada, luego. Ni importa si se dice que Dios se representa primariamente y la criatura secundariamente; porque sea lo que fuere de esto, no obstante aquella entidad indivisible de la visión representa inmediatamente a la criatura en sí misma, aunque le convenga esto por razón de otro objeto y por eso se diga que conviene secundariamente.

3. Tercero, al menos en intelectos específicamente diversos será aquella visión de especie diversa, es decir, en los ángeles habrá una visión de otra especie que en los hombres y asimismo entre los mismos ángeles según su diversidad específica, como opina Mayor en 4, dist. 48, q. 11. Y su razón es porque de potencias específicamente distintas es necesario que procedan actos específicamente diversos. Esta opinión la estima probable Paludano allí, q. 5, aunque no se atreve a afirmarla. Que si infieres que

repraesentat creaturam in se ipsa, etiamsi illi hoc conveniat ratione alterius objecti et ideo dicatur secundario convenire.

3. Tertio saltem in intellectibus specie diversis erit illa visio specie diversa, id est in angelis erit visio alterius speciei quam in hominibus et similiter in angelis inter se juxta specificam diversitatem eorum, ut opinatur Major in 4, dist. 48, qu. 11. Et ratio ejus est quia a potentiis specie distinctis necesse est prodire actus specie diversos. Quam opinionem probabilem existimat Paludanus ibi, qu. 5, licet affirmare non audeat. Quod si inferas consequenter dicendum esse intellectum nobiliorem in specie elicere visionem specifice perfectiorem, Major concedit sequelam et videtur loqui consequenter, quia si non obstante specifica diversitate intellectuum posset inferior intellectus elevari ad eliciendam visionem essentialiter perfectiorem, ergo et ad eliciendam aeque perfectam atque adeo ejusdem speciei, ergo ex diversitate specifica intellectuum non posset colligi diversitas specifica visionum, quod est destruere ipsius sententiam. Loquitur ergo consequenter et ita etiam docet infimum angelum habere visionem Dei essentialiter perfectiorem quam animam Christi. Quod si ulterius inferas esse etiam magis beatum talem angelum, negat sequelam, quia ille excessus, inquit, in specifica perfectione potest compensari per plures gradus intentionis et claritatis in inferiori specie. Imo sunt qui dicant specificam visionum diversitatem seu inaequalitatem nihil referre ad diversitatem beatitudinis, quia licet visiones in ratione visionis differant specie, in ratione beatitudinis erunt ejusdem speciei, quia quod beatificat est Deus clare visus, et hoc ejusdem rationis est in omnibus, etiam si entitates visionum inter se specie differant in genere entis. Atque eadem ratione sola inaequalitas in specie visionis non sufficiet facere magis

consecuentemente debe decirse que el intelecto más noble en especie elicita una visión específicamente más perfecta, Mayor concede la consecuencia y parece hablar consecuentemente, porque si no obstante la diversidad específica de los intelectos, pudiera el intelecto inferior elevarse a elicitar una visión esencialmente más perfecta, luego también a elicitar una igualmente perfecta y por tanto de la misma especie; luego de la diversidad específica de los intelectos no podría colegirse diversidad específica de las visiones, lo cual es destruir su misma sentencia. Habla, pues, consecuentemente y así también enseña que el ángel ínfimo tiene una visión de Dios esencialmente más perfecta que el alma de Cristo. Que si ulteriormente infieres que tal ángel es también más bienaventurado, niega la consecuencia, porque aquel exceso, dice, en perfección específica puede compensarse por mayores grados de intensidad y claridad en la especie inferior. Más aún, hay quienes dicen que la diversidad o desigualdad específica de las visiones nada importa para la diversidad de la bienaventuranza, porque aunque las visiones difieran en especie en razón de visión, en razón de bienaventuranza serán de la misma especie, porque lo que beatifica es Dios claramente visto, y esto es de la misma razón en todos, aunque las entidades de las visiones difieran específicamente entre sí en el género del ente. Y por la misma razón la sola desigualdad en especie de la visión no bastará para hacer más bienaventurado, sino que esto debe tomarse de otra parte, de parte del objeto visto.

4. Primera conclusión. — Debe decirse primero que de hecho en todos los bienaventurados la visión beatífica es de la misma especie esencial, y por tanto que aquella visión es un acto de conocimiento sumamente perfecto que puede existir en el intelecto creado según la ley ordinaria. Esta es la sentencia común de los teólogos que supone Santo Tomás en 1 p., q. 12, donde habla en general del intelecto creado, angélico y humano, y en el art. 5 juzga que el lumen gloriae es el mismo en todos y en el art. 6 añade que la desigualdad de la visión se toma de la mayor

beatum, sed hoc aliunde sumendum erit ex parte objecti visi.

4. Prima conclusio. — Dicendum primo de facto in omnibus beatis visionem beatificam esse ejusdem speciei essentialis, atque adeo illam visionem esse actum cognitionis summe perfectum qui esse potest in intellectu creato secundum legem ordinariam. Haec est communis sententia theologorum quam supponit D. Thomas 1 p., q. 12, ubi generatim loquitur de intellectu creato, angelico et humano, et art. 5 censet lumen gloriae esse idem in omnibus et art. 6 addit inaequalitatem visionis sumi ex majori vel minori intensione luminis. Expressius hoc docuit Durandus in 2, dist. 29, qu. 2 et in 3, dist. 14, qu. 1 et in 4, dist. 49, qu. 6; Marsilius in 3, qu. 10, art. 2; Soto in 4, dist. 49, qu. 3, art. 2. Et ratio theologica est quia homines dicuntur in beatitudine futuri quales angeli (Matth. 22). Quod patres et expositores intelligunt praecipue dictum esse ratione visionis beatae; erunt ergo in hac aequales et non in gradu vel claritate, ut infra videbimus; ergo in ratione saltem specifica et essentiali. Quod bene confirmat Durandus, quia gratia est ejusdem speciei in angelis et hominibus et similiter caritas per se infusa, ut constat ex 1 p., q. 62 et ex materia de Gratia. Et ex Augustino, libro de Correctione et Gratia, cap. 11 et 12, De Civitate Dei cap. 9; Anselmus, lib. de Casu Diaboli, cap. 4 et fere per totum librum.

5. Prima ratio. — Et adjungi potest ratio quia gratia et participatio divinae naturae altioris ordinis, unde a solo Deo infunditur et ad illam creatura intellectualis solum est in potentia obedienciali, non ergo est unde in gratia sanctificante reperiatur diversitas specifica, ergo neque in visione beata; nam illa visio natura sua est actus proportionatus tali gratiae et ultimus finis ac beatitudo connaturalis illi. Et hanc rationem attigit D. Thomas, q. 9 De Veritate,

o menor intensidad del lumen. Más expresamente lo enseñó Durando en 2, dist. 29, q. 2 y en 3, dist. 14, q. 1 y en 4, dist. 49, q. 6; Marsilio en 3, q. 10, art. 2; Soto en 4, dist. 49, q. 3, art. 2. Y la razón teológica es porque se dice que los hombres en la bienaventuranza serán cuales los ángeles (Mt 22). Lo cual los Padres y expositores entienden que se dijo principalmente por razón de la visión beatífica; serán, pues, iguales en esta y no en grado o claridad, como veremos después; luego al menos en razón específica y esencial. Lo cual confirma bien Durando, porque la gracia es de la misma especie en ángeles y hombres y asimismo la caridad infusa por sí, como consta por 1 p., q. 62 y por la materia de la Gracia. Y por Agustín, libro *De Correctione et Gratia*, caps. 11 y 12, *De Civitate Dei* cap. 9; Anselmo, lib. *De Casu Diaboli*, cap. 4 y casi por todo el libro.

5. Primera razón. — Y puede añadirse la razón porque la gracia y participación de la naturaleza divina es de orden superior, de donde es infundida solo por Dios y a ella la criatura intelectual solo está en potencia obediencial; no hay, pues, de dónde en la gracia santificante se encuentre diversidad específica, luego tampoco en la visión beatífica; pues aquella visión por su naturaleza es acto proporcionado a tal gracia y fin último y bienaventuranza connatural a ella. Y esta razón la tocó Santo Tomás, q. 9 *De Veritate*, art. 1 ad 47, donde concluye que el lumen gloriae es de la misma especie en ángeles y hombres.

6. Segunda razón. — Se declara segundo de este modo, porque acerca de los hombres entre sí ningún teólogo dudó jamás que las visiones beatíficas en ellos sean de la misma especie, porque todos los hombres son de la misma naturaleza específica; luego se ordenan a un fin y bienaventuranza de la misma especie; y así la Sagrada Escritura siempre promete a todos el mismo premio por la misma bienaventuranza, lo cual al menos es necesario entender de la identidad específica y esencial de la bienaventuranza; luego también de la visión. Pues aquí no

art. 1 ad 47, ubi concludit lumen gloriae esse ejusdem speciei in angelis et hominibus.

6. Secunda ratio. — Declaratur secundo hoc modo, quia de hominibus inter se nullus unquam theologorum dubitavit quin visiones beatificae in eis sint ejusdem speciei, quia omnes homines sunt ejusdem naturae specificae; ergo ordinantur ad finem et beatitudinem ejusdem speciei; et ita Scriptura sacra semper promittit omnibus idem praemium per eamdem beatitudinem, quod saltem necesse est intelligi de identitate specifica et essentiali beatitudinis; ergo et visionis. Nam hic non est sermo de beatitudine objectiva, quae non tantum est una specie, sed una numero secundum fidem. Loquimur ergo de beatitudine formali, quae est ipsa visio Dei quatenus attingit Deum qui est beatitudo objectiva, ergo si visio est specie diversa, forma beatificans ut sic erit specie diversa; ergo si in visione ut visio est datur diversitas specifica, etiam in formali beatitudine necessario danda est et qui habuerit perfectiorem visionem in specie erit sine dubio perfectiori modo beatus essentialiter, praesertim si cetera sint paria. Ergo e converso, si tota humana natura de se ordinatur ad eamdem beatitudinem formalem essentialiter aequalem, necesse est ut ordinetur ad visionem ejusdem rationis. Sicut quia elevata est ad justitiam et sanctitatem ejusdem ordinis et rationis, necesse est ut in tota humana natura gratia formaliter justificans sit ejusdem rationis, quamvis in ea esse possit latitudo et graduum inaequalitas.

7. Rursus, si naturam angelicam vel inter se vel cum humana comparemus, nulla est ratio fingendi in illa diversitatem specificam visionis, quia si aliqua esset, maxime quia intellectus specie differunt in his naturis, sed hoc nullius momenti est, ergo. Probatur minor primo quia a principiis specie differentibus possunt interdum esse effectus vel actiones

se trata de la bienaventuranza objetiva, que no solo es una en especie, sino una en número según la fe. Hablamos, pues, de la bienaventuranza formal, que es la misma visión de Dios en cuanto alcanza a Dios, que es la bienaventuranza objetiva; luego si la visión es de especie diversa, la forma beatificante como tal será de especie diversa; luego si en la visión, en cuanto visión es, se da diversidad específica, también en la bienaventuranza formal necesariamente debe darse, y quien haya tenido una visión más perfecta en especie será sin duda de modo más perfecto esencialmente bienaventurado, sobre todo si lo demás es igual. Luego, a la inversa, si toda la naturaleza humana de suyo se ordena a la misma bienaventuranza formal esencialmente igual, es necesario que se ordene a una visión de la misma razón. Así como porque está elevada a la justicia y santidad del mismo orden y razón, es necesario que en toda la naturaleza humana la gracia formalmente justificante sea de la misma razón, aunque en ella pueda haber latitud y desigualdad de grados.

7. Además, si comparamos la naturaleza angélica entre sí o con la humana, no hay razón para fingir en ella diversidad específica de la visión, porque si alguna hubiera, sería sobre todo porque los intelectos difieren en especie en estas naturalezas, pero esto es de ningún momento, luego. Se prueba la menor primero porque de principios específicamente diferentes pueden a veces ser efectos o acciones de la misma especie, si no operan en cuanto son diversos, sino en cuanto convienen en alguna razón. Y esto tiene lugar por razón especial en estos intelectos respecto de tal visión, porque no concurren a ella con su propia virtud natural, sino en cuanto elevados y en cuanto por potencia obediencial son capaces de aquella visión. Por cuya causa (como diré después) la perfección natural del intelecto nada confiere a la mayor o menor perfección de aquella visión; luego mucho menos la diversidad específica en la naturaleza hace diversidad específica en la visión.

ejusdem speciei, si non operentur quatenus diversa sunt, sed quatenus in aliqua ratione conveniunt. Et hoc speciali ratione locum habet in his intellectibus respectu talis visionis, quia non concurrunt ad illam propria virtute naturali, sed prout elevati et quatenus per potentiam obediencialem capaces sunt illius visionis. Propter quam causam (ut infra dicam) naturalis perfectio intellectus nihil confert ad majorem vel minorem perfectionem illius visionis; ergo multo minus diversitas specifica in natura facit diversitatem specificam in visione.

8. Tertia ratio. — Tertio ostendi potest a posteriori, quia sequitur quemlibet angelum habere perfectiorem visionem essentialiter quolibet homine et consequenter esse beatiorem, quod est erroneum, ut ait D. Thomas 1 p., q. 108, art. 8 et in 2, dist. 9, q. 1, art. 8 et 3 Contra Gentes, c. 53 et 57. Patet sequela quia major excellentia specifica non potest satis compensari quacumque perfectione intensiva in inferiori specie. Licet enim in ordine ad effectum extrinsecum vel utilitates humanas interdum multitudo vel intensio in re vel forma inferioris rationis censeatur aequivalere perfectiori formae melioris in specie, tamen in ordine ad proprium et connaturalem formae effectum nunquam accidentalis perfectio potest cum essentiali comparari. Sed visio illa formaliter et natura sua facit beatum et manifestat Deum clare prout in se est; ergo qua fuerit essentialiter perfectior conferet talem effectum perfectiorem simpliciter. Sicut intellectio naturalis angelica ejusdem objecti semper est perfectior intellectione naturali humana, quantumvis supponatur haec intensione illam superare.

9. Philosophica ratio. — Unde concludi potest philosophica ratio quia nullum est principium diversitatis specificae in illa visione; nam visio illa (sicut et alii actus animae) sumit speciem ab objecto et modo attingendi illud, sed objectum

8. Tercera razón. — Tercero puede mostrarse a posteriori, porque se sigue que cualquier ángel tiene una visión de Dios esencialmente más perfecta que cualquier hombre y consecuentemente es más bienaventurado, lo cual es erróneo, como dice Santo Tomás 1 p., q. 108, art. 8 y en 2, dist. 9, q. 1, art. 8 y 3 *Contra Gentes*, c. 53 y 57. Es clara la consecuencia porque una mayor excelencia específica no puede compensarse suficientemente con cualquier perfección intensiva en la especie inferior. Aunque en orden al efecto extrínseco o utilidades humanas a veces la multitud o intensidad en una cosa o forma de razón inferior se juzgue equivalente a una forma más perfecta de mejor especie, sin embargo en orden al efecto propio y connatural de la forma nunca una perfección accidental puede compararse con la esencial. Pero aquella visión formalmente y por su naturaleza hace bienaventurado y manifiesta a Dios claramente tal como es en sí; luego cuanto fuere esencialmente más perfecta conferirá tal efecto más perfecto simplemente. Así como la intelección natural angélica del mismo objeto siempre es más perfecta que la intelección natural humana, aunque se suponga que esta la supera en intensidad.

9. Razón filosófica. — De donde puede concluirse una razón filosófica porque no hay ningún principio de diversidad específica en aquella visión; pues aquella visión (como también los demás actos del alma) toma la especie del objeto y del modo de alcanzarlo, pero el objeto que especifica es totalmente el mismo, a saber, Dios tal como es en sí, que del mismo modo se une por su esencia a todos los bienaventurados para ser visto por ellos y del mismo modo por sí mismo termina inmediatamente todas las visiones, luego.

10. Segunda conclusión. — Objeción. — Respuesta. — De aquí digo en segundo lugar que es probable que en aquella visión no pueda haber diversidad específica incluso de potencia absoluta, aunque esto no sea cierto. La primera parte la insinúa Cayetano en 3 p., q. 10, art. 4,

specificans est omnino idem, scilicet Deus prout in se est, qui eodem modo conjungitur per essentiam suam omnibus beatis ut ab eis videatur et eodem modo per se ipsum immediate terminat omnium visiones, ergo.

10. Secunda conclusio. — Objectio. — Responsio. — Hinc dico secundo probabile esse in illa visione non posse esse specificam diversitatem etiam de potentia absoluta, licet hoc non sit certum. Priorem partem insinuat Cajetanus 3 p., q. 10, art. 4, ubi de lumine loquitur, est autem eadem ratio. Nimirum quia nullum est neque excogitari potest principium specifice diversitatis in tali visione; nam in objecto et modo attingendi illud est quaedam participatio illius visionis qua Deus se ipsum videt, perfectissimi ordinis qui a nobis potest intelligi. Dices: sicut visio creata et increata Dei essentialiter differunt se ipsis per entitates suas, ita fieri posse duas visiones creatas Dei quae specie differant non ratione objecti sed absolute per suas entitates. Respondetur non esse simile quod adducitur, quia visio increata non habet specificationem ab objecto et differt plus quam genere, cum sit substantia et actus purissimus.

11. Deinde ille respondendi modus confirmat alteram partem assertionis, scilicet rem hanc esse incertam. Tum quia illa responsio non potest evidenter refutari, tum etiam quia fortasse divina virtus plus in hoc potest quam nos possumus intelligere, praesertim cum hic non appareat evidens implicatio contradictionis. Tamen si nobis loquendum est juxta modum quo intelligimus specificari et diversificari actus animae, non invenimus unde posset oriri in illa visione diversitas essentialis, nam cum ex natura sua respiciat objectum sicut alii actus intelligendi, non videtur posse per entitatem suam differre specifice nisi in objecto vel habitudine ad illud intelligatur aliqua diversitas: haec autem nulla est in objecto primario, objectum autem

donde habla del lumen, y es la misma razón. A saber, porque no hay ni puede pensarse principio de diversidad específica en tal visión; pues en el objeto y modo de alcanzarlo hay una cierta participación de aquella visión con que Dios se ve a sí mismo, del orden perfectísimo que puede entenderse por nosotros. Dirás: así como la visión creada y increada de Dios difieren esencialmente por sus mismas entidades, así puede hacerse que dos visiones creadas de Dios difieran en especie no por razón del objeto sino absolutamente por sus entidades. Se responde que no es semejante lo que se aduce, porque la visión increada no tiene especificación del objeto y difiere más que en género, pues es sustancia y acto purísimo.

11. Además, aquel modo de responder confirma la otra parte de la aserción, a saber, que esta cosa es incierta. Tanto porque aquella respuesta no puede refutarse evidentemente, como también porque tal vez la virtud divina puede más en esto de lo que nosotros podemos entender, sobre todo porque aquí no aparece una evidente implicación de contradicción. Sin embargo, si debemos hablar según el modo en que entendemos que se especifican y diversifican los actos del alma, no encontramos de dónde pueda originarse en aquella visión diversidad esencial, pues como por su naturaleza mira al objeto como los demás actos de entender, no parece que pueda diferir específicamente por su entidad sino en el objeto o en la relación a él se entienda alguna diversidad: esta, sin embargo, no existe en el objeto primario; el objeto secundario, en cambio, no da la especie al acto, como diremos, luego.

12. A los argumentos. — De donde al primer argumento de la desigualdad de la bienaventuranza se responde que hay equivocación en el término. Habrá, en efecto, desigualdad en la bienaventuranza esencial (como diremos en el capítulo siguiente), es decir, en la forma por la que esencialmente somos beatificados; la misma desigualdad, sin embargo, no será esencial, sino intensiva o individual.

secundarium non dat actui speciem, ut dicemus, ergo.

12. Ad argumenta. — Unde ad primum argumentum de inaequalitate beatitudinis respondetur esse aequivocationem in termino. Erit enim inaequalitas in beatitudine essentiali (ut capite sequenti dicemus), id est in forma qua essentialiter beatificamur, ipsa vero inaequalitas non erit essentialis sed intensiva vel individualis. Sicut in via est inaequalitas in gratia essentiali, non tamen est inaequalitas essentialis. Ad secundum argumentum de repraesentatione creaturarum in Deo respondetur argumentum fore alicujus momenti si repraesentatio et similitudo visionis esset per formalem convenientiam et unitatem cum re repraesentata. At vero cum illa tantum sit similitudo repraesentationis, nulla est difficultas, quia illa visio tantum repraesentat intentionaliter et extenditur ad creaturas ex vi primarii objecti perfectius cogniti, a quo sumit speciem suam et ideo non sequitur inter illas visiones esse differentiam specificam, sed gradualem vel individualem, ut ex dicendis in sequentibus capitibus constabit.

13. Ad tertium respondetur sententiam Majoris falsam esse et fundamentum ejus de naturali diversitate specifica intellectuum parvi momenti esse, ut ostensum est. Quod etiam ait quemlibet angelum habere visionem Dei perfectiorem essentialiter quam sit visio animae Christi, ab omni veritate et pietate alienum est, ut in tom. 1, 1 p., disp. 26 diximus. Distinctio autem illa de visione in ratione visionis vel beatitudinis satisfacere non potest, tum quia Christi anima non solum excedit angelos in visione ut beatitudo est, sed etiam ut scientia est; tum etiam quia in ratione beatitudinis non posset excessus ille essentialis per accidentales perfectiones compensari; tum denique quia distinctio illa impertinens est, cum in tali beatitudine essentialiter includatur

Así como en la vía hay desigualdad en la gracia esencial, pero no es desigualdad esencial. Al segundo argumento de la representación de las criaturas en Dios se responde que el argumento tendría algún momento si la representación y semejanza de la visión fuera por conveniencia formal y unidad con la cosa representada. Pero como aquella es solamente semejanza de representación, no hay dificultad, porque aquella visión solamente representa intencionalmente y se extiende a las criaturas por la fuerza del objeto primario conocido más perfectamente, del cual toma su especie, y por eso no se sigue que entre aquellas visiones haya diferencia específica, sino gradual o individual, como constará por lo que se dirá en los capítulos siguientes.

13. Al tercero se responde que la sentencia de Mayor es falsa y su fundamento de la diversidad natural específica de los intelectos es de poco momento, como se mostró. Que también diga que cualquier ángel tiene una visión de Dios esencialmente más perfecta que la visión del alma de Cristo, es ajeno a toda verdad y piedad, como dijimos en tom. 1, 1 p., disp. 26. La distinción, en cambio, de la visión en razón de visión o de bienaventuranza no puede satisfacer, tanto porque el alma de Cristo no solo excede a los ángeles en la visión en cuanto es bienaventuranza, sino también en cuanto es ciencia; como también porque en razón de bienaventuranza aquel exceso esencial no podría compensarse por perfecciones accidentales; como finalmente porque aquella distinción es impertinente, ya que en tal bienaventuranza se incluye esencialmente la razón de visión. Es también muy absurdo decir que la perfección de la bienaventuranza no se atiende por la perfección de la visión, sino solo por el objeto, porque el objeto no hace formalmente bienaventurado, sino la visión. Asimismo porque o se trata de la cosa que es objeto considerada según sí. Y así de aquel dogma se seguiría que todos los bienaventurados son iguales en cuanto bienaventurados: lo cual es contra la fe, como mostraremos en el capítulo siguiente; o se trata de aquella

ratio visionis. Est etiam valde absurdum dicere perfectionem beatitudinis non attendi ex perfectione visionis, sed ex solo objecto, quia objectum non facit formaliter beatum, sed visio. Item quia vel est sermo de re quae est objectum secundum se spectata. Et sic ex illo dogmate sequeretur omnes beatos esse aequales ut beati sunt: quod est contra fidem, ut capite sequenti ostendemus, vel est sermo de re illa ut visa et sic necessario includit visionem, nec potest in ea dari magis et minus nisi ratione sionis.

CAPUT XX.

AN VISIO DEI AEQUALIS PERFECTIONIS SIT IN OMNIBUS VIDENTIBUS IPSUM.

1. Error haereticorum. — Ex resolutione superioris capitis constat visiones esse aequales in perfectione essentiali, ideoque consequenter videndum est an haec sufficiat ut simpliciter aequales censeantur. Fuit enim antiquus error affirmans aequales esse, cujus auctor fuit Jovinianus, qui dicebat (teste Hieronymo, lib. 2 contra illum) justos non operari ut mereantur amplius, sed ne perdant quod acceperunt. Idem refert Hieronymus, epist. 17 ad Damasum, tom. 7; significat Augustinus, haeres. 82; D. Thomas, opusc. 29, cap. 6. Hunc errorem secuti sunt Lutherus et sequaces, ut referunt et impugnant Hosius in *Confess.*, cap. 87; Vega, lib. 10 in Tridentinum per totum; Soto 2 *De Natura et Gratia*, cap. 20 et in 4, d. 49, quaest. 3, art. 2. Et quod mirum est, Durandus, dist. 49, quaest. 2, dicit hanc sententiam esse probabilem, aliam vero huic oppositam dicit esse securiorem. Lutherani nituntur aliis erroribus, ut quod in nobis nulla sit vera justitia nec meritum, sed sola impetratio justitiae Christi, qui aeque pro

cosa como vista y así necesariamente incluye la visión, ni puede haber en ella más y menos sino por razón de la visión.

CAPÍTULO XX

SI LA VISIÓN DE DIOS ES DE IGUAL PERFECCIÓN EN TODOS LOS QUE LO VEN

1. Error de los herejes. — De la resolución del capítulo anterior consta que las visiones son iguales en perfección esencial, y por tanto consecuentemente debe verse si esto basta para que se consideren simplemente iguales. Hubo, en efecto, un antiguo error que afirmaba que son iguales, cuyo autor fue Joviniano, quien decía (según testimonio de Jerónimo, lib. 2 contra él) que los justos no obran para merecer más, sino para no perder lo que han recibido. Lo mismo refiere Jerónimo, epist. 17 a Dámaso, tom. 7; lo indica Agustín, haeres. 82; Santo Tomás, opúsc. 29, cap. 6. Este error siguieron Lutero y sus seguidores, como refieren y impugnan Hosio en *Confess.*, cap. 87; Vega, lib. 10 sobre el Tridentino por todo el libro; Soto en 2 *De Natura et Gratia*, cap. 20 y en 4, d. 49, quaest. 3, art. 2. Y lo que es sorprendente, Durando, dist. 49, quaest. 2, dice que esta sentencia es probable, y que la opuesta a ella es más segura. Los luteranos se apoyan en otros errores, como que en nosotros no hay verdadera justicia ni mérito, sino solo la impetración de la justicia de Cristo, que murió igualmente por todos: de los cuales aquí no hay que tratar. El fundamento de Joviniano, según refiere Jerónimo, se tomó principalmente de la parábola de Mateo 20, donde, terminado el trabajo de un día, se da el mismo denario diario a todos los que habían trabajado en la viña; en lo cual se significa la igualdad del premio, como se indica con aquellas palabras: *¿Nos has hecho iguales a éstos, que hemos llevado el peso del día y del calor?*

omnibus mortuus est: de quibus hic non est dicendum.
Fundamentum Joviniani, ut refert Hieronymus, praecipue fuit sumptum ex parabola Matthaei 20, ubi, finito labore unius diei, idem denarius diurnus datur omnibus qui in vinea laboraverant; in quo significatur aequalitas praemii, ut indicatur illis verbis: *Pares nobis illos fecisti, qui portavimus pondus diei et aestus*.

2. Secunda opinio. — Secunda sententia asserit omnes homines futuros esse inaequales omnino in beatitudine, sic Paludanus in 4, dist. 49, quaest. 1. Et potest fundari primo in illo 1 ad Corinth. 15: *Sicut stella differt*, etc. Ipse vero solum fundatur in quadam proportione inter angelos et homines. Nam, teste Gregorio, inquit, homines erunt aequales angelis in multitudine et perfectione, sed omnes angeli sunt inter se inaequales, ergo et omnes homines. Excipit tamen ab hac proportione Christum et Virginem, qui sine ulla comparatione perfectiores sunt omnibus angelis. Aliter sumi posset proportio, nam est multorum Patrum sententia homines assumi ad reparandas sedes angelorum; sed si angeli qui ceciderunt stetissent, omnes fuissent inaequales in gloria, ergo et homines, etc.

3. Prima conclusio. — Dicendum primo non omnes videntes Deum futuros esse aequales in perfectione visionis seu beatitudinis essentialis. Conclusio est de fide. Probatur primo ex Scriptura, in qua primum testimonium est illud Joannis 14: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*, quod Jovinianus exponebat de Ecclesia militante et de variis ordinibus hierarchiae ejus, sed hoc evidenter impugnatur ex contextu; nam aperte Christus loquitur de gloria caelesti, ad quam tendebat et de qua dixit: *Vado parare vobis locum*. Aliter responderi posset Christum dicere esse multas mansiones, non vero inaequales. Tamen omnes sancti intelligunt dictas esse inaequales

2. Segunda opinión. — La segunda sentencia afirma que todos los hombres serán completamente desiguales en la bienaventuranza, así Paludano en 4, dist. 49, quaest. 1. Y puede fundarse primero en aquello de 1 Corintios 15: *Como estrella difiere de estrella*, etc. Él, sin embargo, solo se funda en cierta proporción entre ángeles y hombres. Pues, según testimonio de Gregorio, dice que los hombres serán iguales a los ángeles en multitud y perfección, pero todos los ángeles son entre sí desiguales, luego también todos los hombres. Excluye, sin embargo, de esta proporción a Cristo y a la Virgen, que sin ninguna comparación son más perfectos que todos los ángeles. De otro modo podría tomarse la proporción, pues es sentencia de muchos Padres que los hombres son asumidos para reparar las sedes de los ángeles; pero si los ángeles que cayeron hubieran perseverado, todos habrían sido desiguales en gloria, luego también los hombres, etc.

3. Primera conclusión. — Debe decirse primero que no todos los que ven a Dios serán iguales en perfección de la visión o de la bienaventuranza esencial. La conclusión es de fe. Se prueba primero por la Escritura, en la cual el primer testimonio es aquel de Juan 14: *En la casa de mi Padre hay muchas mansiones*, que Joviniano explicaba de la Iglesia militante y de los varios órdenes de su jerarquía, pero esto se impugna evidentemente por el contexto; pues claramente Cristo habla de la gloria celestial, a la cual tendía y de la cual dijo: *Voy a prepararos lugar*. De otro modo podría responderse que Cristo dice que hay muchas mansiones, pero no desiguales. Sin embargo, todos los santos entienden que se llaman desiguales por razón de su variedad. Optimamente Agustín, lib. *De sancta Virginitate*, cap. 26 y tract. 67 in Joannem; Cirilo allí, lib. 9, cap. 34; Nacianceno, orat. 16; Cipriano, lib. *De habitu Virginis*, al final, donde nota que Cristo dijo que hay varias mansiones, para que nos excite a procurar las mejores; Idem, lib. *De Laude Martyrii*; Ambrosio, lib. *De Bona Morte*, cap. 19; Tertuliano, lib. contra los Gnósticos, cap. 6, y lib. *De Monogamia*, cap. 10; Gregorio 35 *Moral.*, cap.

propter varietatem earum. Optime Augustinus, lib. *De sancta Virginitate*, cap. 26 et tract. 67 in Joannem; Cyrillus ibi, lib. 9, cap. 34; Nazianzenus, orat. 16; Cyprianus, lib. *De habitu Virginis*, in fine, ubi notat Christum dixisse esse varias mansiones, ut nos excitet ad procurandas meliores; Idem, lib. *De Laude Martyrii*; Ambrosius, lib. *De Bona Morte*, cap. 19; Tertullianus, lib. contra Gnosticos, cap. 6, et lib. *De Monogamia*, cap. 10; Gregorius 35 *Moral.*, cap. 14 alias 24 et lib. 4 *Dialog.*, cap. 26; Theodoretus, lib. 3 in *Cantic.*; D. Thomas, opusc. 3, *Contra errores Graecorum*, cap. 9.

4. Secundum testimonium est illud citatum ex 1 ad Corinth. 15: *Sicut stella differt a stella in claritate, sic erit et resurrectio mortuorum*. In quo constat non comparare Apostolum corpora beatorum ad alia corpora non humana; hoc enim comprehenderat jam illis verbis: *Alia caelestium gloria, alia terrestrium*; comparat ergo ipsa beata corpora inter se et dicit fere inaequalia in perfectionibus gloriae. Unde etiam colligitur gloriam animae futuram inaequalem: nam illa proportionatur huic et ex illa nascitur. Sic intellexerunt hunc locum citati Patres et expositores ibi, praesertim Ambrosius et Beda, Chrysostomus, Theodoretus et alii Graeci, et Hilarius, Psalm. 46, circa id: *Beatus quem elegisti*, etc.; Basilius, lib. *De Spiritu Sancto*, cap. 16; Tertullianus, lib. *De Resurrectione carnis*, cap. 52; Augustinus, lib. *De sancta Virginitate*, cap. 26, et optime Bernardus in *Apolog. ad Guillelmum*, fere a principio. Ac denique Hieronymus, lib. 2 contra Jovin., ubi expendit etiam alia verba illius capitis: nam cum dixisset Paulus omnes fore in Christo vivificandos, subdit: *Unusquisque autem in suo ordine*, id est, in suo gradu et perfectione (loquitur enim de ordine dignitatis, ut omnes exponunt). Et licet praecipue constituat ordinem in generali inter Christum et bonos ac malos; tamen etiam indicat ordinem personarum.

14 (alias 24) y lib. 4 *Dialog.*, cap. 26; Teodoreto, lib. 3 in *Cantic.*; Santo Tomás, opusc. 3, *Contra errores Graecorum*, cap. 9.

4. Segundo testimonio es aquel citado de 1 Corintios 15: *Como estrella difiere de estrella en claridad, así será también la resurrección de los muertos*. En lo cual consta que el Apóstol no compara los cuerpos de los bienaventurados con otros cuerpos no humanos (pues esto ya lo había comprendido con aquellas palabras: *Otra es la gloria de los celestiales, otra la de los terrestres*); compara, pues, los mismos cuerpos bienaventurados entre sí y dice que son casi desiguales en las perfecciones de la gloria. De donde también se colige que la gloria del alma será desigual: pues aquella se proporciona a esta y de esta nace. Así entendieron este lugar los citados Padres y expositores allí, especialmente Ambrosio y Beda, Crisóstomo, Teodoreto y otros griegos, e Hilario, Salmo 46, acerca de aquello: *Bienaventurado el que elegiste*, etc.; Basilio, lib. *De Spiritu Sancto*, cap. 16; Tertuliano, lib. *De Resurrectione carnis*, cap. 52; Agustín, lib. *De sancta Virginitate*, cap. 26, y óptimamente Bernardo en *Apolog. ad Guillelmum*, casi desde el principio. Y finalmente Jerónimo, lib. 2 contra Joviniano, donde examina también otras palabras de aquel capítulo: pues habiendo dicho Pablo que todos han de ser vivificados en Cristo, añade: *Cada uno en su orden*, es decir, en su grado y perfección (habla, en efecto, de orden de dignidad, como todos exponen). Y aunque principalmente establece el orden en general entre Cristo y los buenos y los malos, sin embargo también indica el orden de las personas. Pues el mártir resucitará en el orden de los mártires, la virgen en el orden de las vírgenes, como allí dicen Santo Tomás y Anselmo, quien también explica *in suo ordine* como en la dignidad de sus méritos.

5. Tercero pueden reunirse testimonios en los que, en razón de la virtud y del mérito, se promete el premio, como es la parábola del fruto de treinta, sesenta y ciento (Mt 13 y Mt 19): *Si quieres entrar en la vida, guarda los*

Nam martyr resurget in ordine martyrum, virgo in ordine virginum, ut ibi dicunt D. Thomas et Anselmus, qui etiam exponit *in suo ordine* in suorum meritorum dignitate.

5. Tertio congeri possunt testimonia in quibus pro ratione virtutis et meriti promittitur praemium, ut est parabola de fructu trigesimo, sexagesimo et centesimo (Matth. 13 et Matth. 19): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Si vis perfectus esse, vade*, etc., *et habebis thesaurum in caelis*. Ubi etiam est illud: *In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*. Est etiam evidens illud 1 Corint. 3: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*. Et illud 2 Corint. 9: *Qui parce seminat, parce et metet; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet*; et cap. 5: *Omnes nos manifestari oportet*, etc. Unde formari potest duplex ratio. Prima, quia beatitudo datur hominibus ut corona et merces; servatur ergo ratio justitiae distributivae in ea conferenda. De quo legi possunt parabolae Matth. 25 et Luc. 19. Secunda ratio est quia non omnes mali aequales erunt in poena, ut clare dicitur Apoc. 18; ergo nec boni in praemio, quia non est Deus minus justus in praemiando quam in puniendo, imo magis est pronus ad benefaciendum.

6. Tandem definita est haec veritas in Concilio Florentino in littera unionis. Refertur etiam Concilium Telense sub Siricio Papa: tamen in eo Concilio Telensi, quod 4 tom. conciliorum habetur, nihil de hac causa tractatur. Ponitur autem ibi epistola quaedam Concilii ad Siricium, in qua damnatur error Joviniani, qui diversos gradus abrogabat meritorum. Sed illa Epistola non fuit Concilii Telensis, sed est Ambrosii cum aliis Episcopis suae dioecesis, estque 81 inter epistolas Ambrosii. Et probabilus est illud Concilium Telense non fuisse Italicum, sed Africanum et in illo non praefuisse Ambrosium, sed Donatianum, ut in praemio ejus

mandamientos. Si quieres ser perfecto, vete, etc., *y tendrás un tesoro en los cielos*. Donde también está aquello: *Con la medida con que midiereis, se os medirá*. Es también evidente aquello de 1 Corintios 3: *Cada uno recibirá su propia recompensa según su trabajo*. Y aquello de 2 Corintios 9: *El que siembra escasamente, escasamente cosechará; y el que siembra en bendiciones, en bendiciones cosechará*; y cap. 5: *Es necesario que todos seamos manifestados*, etc. De donde puede formarse una doble razón. La primera, porque la bienaventuranza se da a los hombres como corona y recompensa; se conserva, pues, la razón de justicia distributiva al conferirla. Sobre lo cual pueden leerse las parábolas de Mt 25 y Lc 19. La segunda razón es porque no todos los malos serán iguales en la pena, como se dice claramente en Apoc. 18; luego tampoco los buenos en el premio, porque Dios no es menos justo al premiar que al castigar, antes bien es más propenso a hacer el bien.

6. Finalmente, esta verdad quedó definida en el Concilio Florentino en la letra de unión. Se refiere también el Concilio Telense bajo el Papa Siricio: sin embargo, en ese Concilio Telense, que se encuentra en el tomo 4 de los concilios, nada se trata de esta causa. Se pone allí, sin embargo, una cierta epístola del Concilio a Siricio, en la que se condena el error de Joviniano, que abrogaba los diversos grados de méritos. Pero aquella epístola no fue del Concilio Telense, sino que es de Ambrosio con otros obispos de su diócesis, y es la 81 entre las epístolas de Ambrosio. Y es más probable que aquel Concilio Telense no fuera itálico, sino africano y que en él no presidiera Ambrosio, sino Donaciano, como se dice en el proemio del mismo. Y que no se celebró en tiempo de Siricio, sino de Zósimo, como dice Baronio tom. 5, *Annal.*, año 418, n. 31. Quien también afirma que nada se trató en ese concilio acerca de materias de fe, sino que solamente allí se leyó la epístola del Papa Siricio a los obispos de África, que es la 4 de Siricio, y que en el mismo concilio ahora se lee. De donde la epístola de Ambrosio que allí se añade no es respuesta a la 4 epístola de Siricio, sino a la 2, que había

dicitur. Et non fuisse celebratum tempore Siricii, sed Zosimi, ut dicit Baronius tom. 5, *Annal.*, anno 418, n. 31. Qui etiam ait nihil in eo Concilio de rebus fidei actum esse, sed tantum ibi fuisse lectam Epistolam Siricii Papae ad Episcopos Africae, quae est 4 Siricii, et in eodem Concilio nunc legitur. Unde Epistola Ambrosii quae ibi subjungitur non est responsio ad 4 Epist. Siricii, sed ad 2, quae ad Mediolanensem Ecclesiam scripta fuerat, in qua epistola non fit mentio dicti erroris Joviniani in particulari, sed generatim dicitur eum in multis errasse.

sido escrita a la Iglesia de Milán, en la cual epístola no se hace mención del dicho error de Joviniano en particular, sino que se dice en general que había errado en muchas cosas.

7. **Segunda conclusión.** — Debe decirse en segundo lugar: no es necesario que todos los hombres sean desiguales en la visión de Dios. La verdad de esta conclusión aparece más evidentemente en los niños, que con el mismo género de remedio fallecen: ellos, en efecto, según la ley ordinaria fallecen iguales en gracia, luego serán iguales en la visión. De esta clase son todos los circuncidados entre sí y los bautizados y tal vez todos los mártires inocentes. Pues el bautismo tiene igual efecto en el igualmente dispuesto, ni puede aducirse en estos un fundamento probable de desigualdad. De los adultos, en cambio, entre sí nada cierto puede afirmarse: sin embargo, no es inconveniente que muchos sean iguales. Pues Pablo no dice que todas las estrellas sean desiguales en claridad y es probable que muchas sean iguales. Lo que Paludano dice de la proporción total entre hombres y ángeles en cuanto a tener gloria en grados diversos e desiguales, ya se dijo de la gracia, y de los mismos ángeles también es incierto si entre sí son todos desiguales en la visión. Ni tampoco estimo que los hombres sean asumidos a aquella bienaventuranza solo cuasi por accidente con ocasión del pecado de los ángeles, sino por sí primero, por la primaria intención y predestinación de Dios, como diré después al tratar de la Predestinación.

7. **Secunda conclusio.** — Dicendum secundo: non est necesse omnes homines esse inaequales in visione Dei. Veritas hujus conclusionis evidentius patet in infantibus, qui cum eodem genere remedii decedunt: illi enim secundum legem ordinariam decedunt aequales in gratia, erunt ergo aequales in visione. Hujusmodi sunt omnes circumcisi inter se et baptizati et forte omnes martyres innocentes. Nam baptismus aequalem effectum habet in aeque disposito, nec potest afferri in his fundamentum probabile inaequalitatis. De adultis vero inter se nihil certum affirmari potest: tamen nullum est inconveniens quod multi sint aequales. Paulus enim non dicit omnes stellas esse inaequales in claritate et probabile est multas esse aequales. Quod vero Paludanus ait de omnimoda proportione hominum et angelorum in habenda gloria in gradibus diversis et inaequalibus, et de gratia dictum est, et de ipsis angelis etiam incertum est an inter se sint omnes in visione inaequales. Neque etiam existimo homines assumi ad illam beatitudinem solum quasi per accidens occasione peccati angelorum, sed per se primo ex primaria Dei intentione et praedestinatione, ut infra tractando de Praedestinatione dicam.

La parábola de la viña de Mt 20 se expone.

Parabola vineae Matth. 20 exponitur.

8. **Varias exposiciones.** — Solo resta que digamos pocas cosas acerca de la parábola de la viña de Mt 20 propuesta por Cristo, porque fue fundamento tanto de los antiguos herejes como los nuevos herejes de ella coligen que la visión beatífica no se da como recompensa de la justicia, sino que por la voluntad de Dios se da igualmente a todos por Cristo. Todos los herejes, pues, argumentan de ahí

que a todos los que trabajaban en la viña se les dio el denario diurno. Varias, sin embargo, son las exposiciones de los católicos, para entender las cuales es necesario exponer el sentido de aquellas palabras de Cristo que se encuentran al final del c. 19 de Mateo: *Serán los primeros últimos y los últimos primeros*. Palabras que repite al final de la parábola de Mt 20. De donde se puede colegir que esta es como la conclusión de la parábola, a cuya prueba y declaración se ha aducido la parábola. Primero, pues, algunos exponen que se llaman primeros los que se salvan, últimos los que se condenan. De modo que el sentido sea: muchos que parecen elegidos y que han trabajado mucho en la viña de Dios, se hacen réprobos, y muchos que parecen réprobos y que tienen poco o nada de bueno, se salvan. Esta exposición la indica Basilio en las reglas breves, resp. 255. Y puede persuadirse por las palabras que inmediatamente Cristo añade al final de la parábola: *Muchos son llamados, pocos elegidos*. Con las cuales palabras da razón de por qué los últimos son primeros, a saber, porque son elegidos, y de cómo los primeros son últimos, a saber, porque no eran elegidos. De donde en Lc 13 se llaman últimos los que son arrojados del reino, y primeros los que se sientan en el reino de Dios.

9. Segunda exposición. — Otros exponen que primeros y últimos se dicen en la vocación y en el premio, porque muchos que son primeros en la vocación son últimos en recibir el premio y viceversa, los que son últimos en la vocación son primeros en el premio. Esta parece la exposición más sencilla, tanto porque las mismas palabras propiamente significan esto, como también porque esto mismo se ejerce en toda la parábola: unos son llamados antes, otros más tarde, y después, los que habían sido llamados los últimos, son los primeros en recibir el premio, y el mismo Padre de familia parece que expuso así aquellas palabras, diciendo a su procurador: *Llámalos para darles la merced, comenzando por los últimos hasta los primeros*. Llama, pues, últimos a los llamados en último lugar y los hace primeros en el orden de recibir el premio.

8. Variae expositiones. — Solum superest ut de parabola vineae Matth. 20 a Christo proposita pauca dicamus, quia et antiquorum haereticorum fundamentum fuit et novi haeretici ex illa colligunt visionem beatam non dari ut mercedem justitiae, sed pro Dei voluntate omnibus aequaliter dari per Christum. Omnes autem haeretici inde argumentantur quod omnibus in vinea laborantibus datus est denarius diurnus. Variae autem sunt Catholicorum expositiones, ad quas intelligendas oportet exponere sensum illorum verborum Christi quae habentur in fine c. 19 Matthaei: *Erunt primi novissimi et novissimi primi*. Quae verba repetit in fine parabolae Matth. 20. Unde licet colligere hanc esse quasi conclusionem parabolae, ad quam probandam et declarandam parabola adducta est. Primo ergo quidam exponunt primos vocari qui salvantur, novissimos qui damnantur. Ita ut sensus sit: multi qui videntur electi et multum in vinea Dei laborasse, reprobi fiunt et multi qui videntur reprobati et parum aut nihil boni habere, salvi fient. Hanc expositionem indicat Basilius in regulis brevioribus, resp. 255. Et potest suaderi ex verbis quae statim Christus adjungit in fine parabolae: *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi*. Quibus verbis reddit rationem cur novissimi sint primi, scilicet quia electi, et quomodo primi sint novissimi, scilicet quia non erant electi. Unde Luc. 13 novissimi dicuntur qui ejiciuntur a regno, primi autem qui accumbunt in regno Dei.

9. Secunda expositio. — Alii exponunt primos et novissimos dici in vocatione et praemio, quia multi qui sunt primi in vocatione sunt novissimi in praemio recipiendo et e converso, qui sunt novissimi in vocatione sunt primi in praemio. Quae videtur simplicissima expositio, tum quia verba ipsa proprie hoc significant, tum etiam quia hoc ipsum

exercetur in tota parabola: alii citius, alii tardius vocantur et postea, qui postremi vocati fuerant, primi accipiunt praemium et ipse Paterfamilias videtur hoc modo voces illas exposuisse, dicens procuratori suo: *Voca illis mercedem, incipiens a novissimis usque ad primos*. Vocat ergo novissimos ultimo loco vocatos et facit illos primos in ordine recipiendi praemium. Deinde alii non ita fiunt novissimi ut damnentur, nam illi etiam recipiunt praemium: et ita omnes Patres exponunt ibi fieri comparationem inter eos qui salvantur, non inter reprobos et electos, ut mox videbimus. Nec alia verba: *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi*, contrarium suadent, quia non afferuntur a Christo tanquam aequivalentia prioribus, sed ut ab eis sumatur argumentum quasi a fortiori: nam si multi sunt vocati qui non salvantur, quid mirum quod multi sint prius vocati qui non sint in praemio primi, etiam si aliquod consequantur.

10. Juxta priorem ergo expositionem illorum verborum, intentio Christi est ostendere per illam parabolam negotium salutis non pendere praecipue ex labore et industria humana, sed ex gratia et electione divina, et id ostendi quia multi, qui videntur maxime laborare, etiam ex divina vocatione, tandem damnantur; alii vero, qui nihil facere videntur, salvantur. Unde murmuratio operariorum, qui plus laboraverunt, non repraesentat murmurationem salvandorum (haec enim nulla erit), sed indicat indignationem reproborum eo quod Deus non eos elegerit, nec suam gratiam ita communicaverit, nec laborum ipsorum rationem habuerit. Et hoc indicat responsio Patris familias: *Amice, non facio tibi injuriam. Nonne licet mihi quod volo facere?* etc. Unde quod ait: *Tolle quod tuum est et vade*, non intelligitur juxta hanc sententiam de praemio vitae aeternae, sed vel de aliquo temporali praemio hujus vitae, ut exponit Basilius, vel, ut quidam

Además, otros no se hacen últimos de modo que se condenen, pues también ellos reciben el premio: y así todos los Padres exponen que allí se hace comparación entre los que se salvan, no entre réprobos y elegidos, como pronto veremos. Ni las otras palabras: *Muchos son llamados, pocos elegidos*, persuaden lo contrario, porque no son aducidas por Cristo como equivalentes a las anteriores, sino para que de ellas se tome un argumento casi a fortiori: pues si muchos son llamados que no se salvan, ¿qué maravilla que muchos sean llamados antes que no sean primeros en el premio, aunque alcancen alguno?

10. Según la primera exposición de aquellas palabras, la intención de Cristo es mostrar, mediante aquella parábola, que el negocio de la salvación no depende principalmente del trabajo y la industria humana, sino de la gracia y la elección divina, y que esto se muestra porque muchos que parecen trabajar muchísimo, incluso por vocación divina, al final se condenan; mientras que otros, que parecen no hacer nada, se salvan. De donde la murmuración de los obreros que más trabajaron no representa la murmuración de los que se salvan (pues esta no existirá), sino que indica la indignación de los réprobos porque Dios no los eligió, ni les comunicó así su gracia, ni tuvo en cuenta la razón de sus trabajos. Y esto indica la respuesta del Padre de familia: *Amigo, no te hago injuria. ¿No me es lícito hacer lo que quiero?*, etc. De donde lo que dice: *Toma lo tuyo y vete*, no se entiende, según esta sentencia, del premio de la vida eterna, sino o de algún premio temporal de esta vida, como expone Basilio, o, según algunos exponen: *Toma lo tuyo*, es decir, el pecado y su pena.

11. Se impugna la primera exposición. — Esta exposición, en primer lugar, va contra la sentencia común de los Padres, como alegaré inmediatamente. Además, desde el principio de la parábola hasta el final, hace cierta violencia a las palabras. Pues ¿cómo dijo el Padre de familia al procurador: *Llama a los obreros y dales la merced*,

exponunt: *Tolle quod tuum est*, id est peccatum et poenam eius.

11. Impugnatur prima expositio. — Haec expositio in primis est contra communem sententiam Patrum, ut statim allegabo. Deinde a principio parabolae usque ad finem violentiam quamdam infert verbis. Quomodo enim dixit Paterfamilias procuratori: *Voca operarios et redde illis mercedem*, si non omnes fuerunt illa digni? vel quae est illa merces? aut quomodo recte applicatur illud: *Volo et huic novissimo dare sicut et tibi*, si nullum praemium commune omnibus fuit? Denique solum potest accommodari dari parabolam per quamdam generalem analogiam seu proportionem, non vero sententias ejus accommodando, vel fere nullam; quod valde violentum est. Praeterea enervatur haec parabola, ut ex ea colligi non possint vel justorum merita vel retributio ex justitia, quod plane est contra vim verborum ejus, ut bene Maldonado ponderat et omnes qui de meritis justorum hoc tempore scribunt.

12. Juxta aliam vero expositionem illorum verborum de novissimis et primis, intentio Christi in parabola est ostendere non semper praemium gloriae mensurari antiquitate vocationis nec diuturnitate laboris, sed habere apud Deum aliam rationem altiorem, fundatam quidem in voluntate sua et dominio, salva tamen semper ratione justitiae in redditione praemii. Haec expositio est consentanea patribus omnibus, qui parabolam illam intelligunt de denario mercedis vitae aeternae, ut constat ex Gregorio, homil. 16 in *Ezechiel*, et Nazianzeno, orat. 40, Augustino supra et hom. 59 *De Verbis Domini*, Tertulliano, libro *De Monogamia*, cap. 13, Hieronymo, dicto lib. 2 contra Jovin., et in *Matth.*, ubi etiam Anselmus et Chrysostomus cum Graecis. Ad hanc etiam Christi intentionem optime accommodantur omnia verba parabolae et nihil est in ea difficultatis praeter illam quae

si no todos fueron dignos de ella? ¿O cuál es esa merced? ¿O cómo se aplica rectamente aquello: *Quiero dar también a este último como a ti*, si no hubo ningún premio común a todos? Finalmente, solo puede acomodarse por medio de una cierta analogía o proporción general, no acomodando propiamente sus sentencias, o casi ninguna; lo cual es muy violento. Además, se debilita esta parábola, de modo que de ella no se puedan colegir ni los méritos de los justos ni la retribución según justicia, lo cual es claramente contra la fuerza de sus palabras, como bien pondera Maldonado y todos los que en este tiempo escriben sobre los méritos de los justos.

12. Según la otra exposición de aquellas palabras acerca de los últimos y los primeros, la intención de Cristo en la parábola es mostrar que el premio de la gloria no se mide siempre por la antigüedad de la vocación ni por la duración del trabajo, sino que tiene ante Dios otra razón más alta, fundada ciertamente en su voluntad y dominio, salva, sin embargo, siempre la razón de justicia en la retribución del premio. Esta exposición es conforme a todos los Padres que entienden aquella parábola del denario como merced de la vida eterna, como consta por Gregorio, homil. 16 in *Ezechiel*, y por Nacianceno, orat. 40, Agustín (arriba y hom. 59 *De Verbis Domini*), Tertuliano, libro *De Monogamia*, cap. 13, Jerónimo (en el citado lib. 2 contra Joviniano y en *Matth.*), donde también Anselmo y Crisóstomo con los griegos. A esta intención de Cristo se acomodan óptimamente todas las palabras de la parábola y no hay en ella dificultad alguna, excepto aquella que se pone acerca del denario diurno y de la queja de los obreros.

13. A la primera exposición responden Agustín, Jerónimo y casi todos los demás Padres citados, y Gregorio 4 *Moral.*, cap. 31 (alias 43), a quienes explican y siguen Santo Tomás, 1 p., q. 12, art. 6 y 1-2, q. 5, art. 3 y otros teólogos en 4, d. 49. Responden (digo) que aquel denario es la esencia divina, en cuanto es la bienaventuranza objetiva de

posita est de denario diurno et de querimonia operariorum.

13. Ad priorem autem respondent Augustinus, Hieronymus ac fere alii Patres citati et Gregorius 4 *Moral.*, cap. 31 alias 43, quos explicant et sequuntur D. Thomas, 1 p., q. 12, art. 6 et 1-2, q. 5, art. 3 et alii theologi in 4, d. 49. Respondent (inquam) illum denarium esse divinam essentiam, ut est beatitudo objectiva sanctorum, in qua omnes sunt aequales, licet in visione ipsa, quae est formalis beatitudo, aequales non sint. Sed contra, quia vel in hac inaequalitate praelati sunt qui prius vocati sunt et plus laboraverunt et sic destruitur parabola, falso enim tales operarii dixissent: *Pares illos nobis fecisti*; vel praelati sunt novissimi etiam in formali praemio et sic sequitur magis augeri difficultatem, quia non solum aequales, sed etiam excellentiores erunt in gloria qui in meritis et laboribus fuerunt inferiores, unde non dicerent alii: *Pares illos nobis fecisti*, sed *majores*.

14. Respondent aliqui praemium gloriae non solum explere merita, sed etiam dari ultra debitum et in hoc excessu posse fieri aequalitatem pro Dei voluntate, vel dando omnibus aequalem superabundantiam, etiam si inaequaliter laboraverint. Sed hoc falsum omnino est: primo quia non consonat Scripturis dicentibus quod recipiet unusquisque secundum suum laborem et prout gessit; secundo quia inde facile inferri potest error de aequalitate visionis in omnibus beatis: nam licet habeant inaequalia merita et unusquisque in primis accipiat condignum praemium, postea per voluntariam donationem Dei omnes possunt fieri aequales, et supposita illa doctrina nulla ratione ostendi potest non ita fieri; tertio quia est contra tenorem parabolae: *Voca operarios et da illis mercedem*, et ex hoc ipso orta est murmuratio. Dicendum ergo est illam inaequalitatem omnino esse juxta proportionem meritorum, atque adeo novissimos, si majus vel aequale

los santos, en la cual todos son iguales, aunque en la visión misma, que es la bienaventuranza formal, no sean iguales. Pero en contra, porque o en esta desigualdad son preferidos los que fueron llamados primero y trabajaron más, y así se destruye la parábola (pues falsamente tales obreros habrían dicho: *¿Nos has hecho iguales a éstos?*), o son preferidos los últimos incluso en el premio formal, y así se sigue que se aumenta más la dificultad, porque no solo iguales, sino también más excelentes en gloria serán aquellos que en méritos y trabajos fueron inferiores, de donde los otros no dirían: *¿Nos has hecho iguales a éstos?*, sino *mayores*.

14. Algunos responden que el premio de la gloria no solo cumple los méritos, sino que también se da más allá del débito, y en este exceso puede hacerse igualdad según la voluntad de Dios, o dando a todos igual superabundancia, aunque hayan trabajado desigualmente. Pero esto es totalmente falso: primero, porque no concuerda con las Escrituras que dicen que cada uno recibirá según su trabajo y según lo que hizo; segundo, porque de ahí fácilmente se puede inferir el error de la igualdad de la visión en todos los bienaventurados: pues aunque tengan méritos desiguales y cada uno reciba primero el premio condigno, después, por donación voluntaria de Dios, todos pueden hacerse iguales, y supuesta aquella doctrina, de ninguna manera se puede mostrar que no sea así; tercero, porque va contra el tenor de la parábola: *Llama a los obreros y dales la merced*, y de esto mismo nació la murmuración. Debe decirse, pues, que aquella desigualdad es totalmente según la proporción de los méritos, y por tanto que los últimos, si recibieron mayor o igual premio que los primeros, tuvieron méritos iguales o mayores.

15. Objeción. — Dirás: entonces aquellos obreros que fueron llamados primero no tuvieron ninguna ocasión de murmurar, porque a ellos se les dio merced condigna y a los otros no se les dio más allá de lo condigno. Asimismo,

praemium receperunt cum primis, habuisse aequalia vel majora merita.

15. Objectio. — Dices: ergo operarii illi qui primo vocati sunt nullam habuerunt murmurandi occasionem, quia ipsis condigna merces data est et aliis non est data ultra condignum. Item cur respondisset Paterfamilias: *Nonne licet mihi quod volo facere?* Et non potius servatam se cum omnibus aequitatem et justam distributionem seu compensationem. Denique si praemium re vera inaequale est, cur tanquam aequale ibi proponitur, quia denarius nobis promissus non est Deus ipse secundum se, sed ut visus, atque adeo proxime ipsa visio, quae est tota merces, ut saepe Augustinus dicit.

16. Responsum. — Ad primum respondeo verum quidem esse operarios illos non habuisse veram occasionem vel rationem querimoniae, tamen habuisse apparentem, quod ad parabolam satis est; nec enim in divino judicio futura est murmuratio vel querimonia inter eos qui praemium recipiunt, sed repraesentatur per modum querelae ad explicandum mysterium divinae gratiae, a cujus efficacia et abundantia magis pendet qualitas meritorum quam ex temporis diuturnitate et humano labore. Et inde maxime oritur admiratio quaedam, quia haec ipsa gratia abundantius saepe confertur his qui novissime vocantur et parvo tempore consummantur et brevi spatio explent tempora multa. Haec ergo admiratio per illam murmurationem repraesentata est, et quia admiratio provenit ex ignorantia, ideo introducuntur illi primi operarii tanquam ignorantes vim meriti aliorum et illud ex solo tempore pensantes, unde recte Nazianzenus et Chrysostomus supra dicunt per novissimos intelligi eos qui in hac vita minus laborasse videntur, quod ultimo vitae tempore vocati sunt, cum tamen re vera non minus quam alii meruerint.

¿por qué habría respondido el Padre de familia: *¿No me es lícito hacer lo que quiero?* Y no más bien que se había guardado con todos la equidad y la justa distribución o compensación? Finalmente, si el premio es verdaderamente desigual, ¿por qué se propone allí como igual, puesto que el denario que se nos promete no es Dios mismo según sí, sino como visto, y por tanto proximísimamente la misma visión, que es toda la merced, como dice frecuentemente Agustín?

16. Respuesta. — Al primer argumento respondo que es verdad que aquellos obreros no tuvieron verdadera ocasión o razón de queja, pero sí tuvieron una aparente, lo cual para la parábola es suficiente; pues en el juicio divino no habrá murmuración ni queja entre los que reciben el premio, sino que se representa a modo de queja para explicar el misterio de la gracia divina, de cuya eficacia y abundancia depende más la cualidad de los méritos que de la duración del tiempo y del trabajo humano. Y de ahí nace principalmente cierta admiración, porque esta misma gracia se concede con mayor abundancia muchas veces a aquellos que son llamados muy tarde y en poco tiempo se consuman y en breve espacio cumplen muchos tiempos. Esta admiración, pues, quedó representada por aquella murmuración, y porque la admiración proviene de la ignorancia, por eso se introducen aquellos primeros obreros como ignorantes de la fuerza del mérito de los otros y pesando aquello solo por el tiempo, de donde rectamente Nazianzeno y Crisóstomo arriba dicen que por los últimos se entienden aquellos que en esta vida parecen haber trabajado menos, porque fueron llamados en el último tiempo de la vida, aunque en verdad no merecieron menos que los otros.

17. A la segunda pregunta responde elegantemente allí Maldonado que el Padre de familia respondió así porque quiso guardar el decoro de la persona y no dar razón de su hecho a un vil obrero, enseñándole que para la razón basta su voluntad. Añado que Cristo introduce al Padre de

17. Ad secundam interrogationem eleganter ibi Maldonado respondet Patremfamilias ita respondisse, quia voluit personae decorum servare et facti sui rationem vili operario non reddere, illum docens pro ratione satis esse suam voluntatem. Addo Christum inducere Patremfamilias ita respondentem ad instructionem nostram. Respexit ergo ad radicem gratiae, a qua provenit ut brevi tempore aliquis habeat majora merita, quia Deus sua voluntate praevenit majori et abundantiore gratia quos vult. Potuisset ergo respondere Paterfamilias justitiam esse servatam, tamen quia posset in gratiae distributione servatam non esse, ideo radicitus omnes rationes querimoniae evellit et gratiam suam ac liberalem donationem commendat.

familia respondiendo así para nuestra instrucción. Miró, pues, a la raíz de la gracia, de la cual proviene que en breve tiempo alguien tenga mayores méritos, porque Dios con su voluntad previene con mayor y más abundante gracia a quienes quiere. Hubiera podido, pues, responder el Padre de familia que se había guardado la justicia, pero como podría no haberse guardado en la distribución de la gracia, por eso arranca radicalmente todas las razones de queja y recomienda su gracia y su liberal donación.

18. Ad tertiam interrogationem respondetur ad intentionem parabolae solum spectasse ostendere in reddendo illo praemio non haberi rationem antiquitatis vocationis nec diuturnitatis temporis, quod eodem modo ostenditur sive praemium detur majus sive aequale, nam in hoc ipso videtur fieri inaequalitas, quod primis et magis laborantibus non datur majus. Et ideo non curasse Christum de distinctione praemiorum, sed generatim de mercede vel denario locutum esse. In eo etiam, quod novissimis vocatis praecipitur primo loco dari praemium, declaratur inaequalitas per se intenta in parabola; reliqua accidentaria sunt, in quibus locum habet regula Chrysostomi: in parabolis non oportere singula verba ad aliquid significandum applicare.

18. A la tercera pregunta se responde que la intención de la parábola solo miraba a mostrar que al dar aquel premio no se tiene en cuenta la antigüedad de la vocación ni la duración del tiempo, lo cual se muestra del mismo modo, ya se dé un premio mayor, ya igual, pues en esto mismo parece hacerse desigualdad, que a los primeros y que más trabajaron no se les da mayor. Y por eso Cristo no se preocupó de la distinción de los premios, sino que habló en general de la merced o del denario. También en aquello de que a los llamados los últimos se les manda dar el premio en primer lugar, se declara la desigualdad intentada por sí misma en la parábola; lo demás es accidental, en lo cual tiene lugar la regla de Crisóstomo: en las parábolas no conviene aplicar cada palabra a significar algo.

19. Atque haec, ut existimo, est vera expositio et responsio ad haereticos, juxta quam non solum ex illa parabola non colligitur beatorum aequalitas in visione Dei, sed potius colligi potest inaequalitas fundata in gratia, quia proxime dandum est illud praemium ut merces meritorum. Addendum vero occurrit, quoties Christus Dominus profert illam sententiam: *Erunt primi novissimi et novissimi*

19. Y esta, según mi parecer, es la verdadera exposición y respuesta a los herejes, según la cual no solo de aquella parábola no se colige la igualdad de los bienaventurados en la visión de Dios, sino que más bien puede colegirse la desigualdad fundada en la gracia, porque proximísimamente se ha de dar aquel premio como merced de los méritos. Pero ocurre añadir que cuantas veces Cristo Señor profiere aquella sentencia: *Serán los primeros últimos y los últimos primeros*, parece hablar principalmente de su venida y de la vocación de los hombres a la ley de la gracia y a la vocación y bienes de gracia que en ella se comunican. Y de este modo parece llamar primeros a los judíos, últimos en cambio a los

primi, principaliter videri loqui de adventu suo et de vocatione hominum ad legem gratiae et ad vocationem ac bona gratiae, quae in illa communicantur. Et hoc modo videtur vocare primos Judaeos, novissimos autem gentiles, vel primos omnes qui ante suum adventum ad Ecclesiam vocati sunt, novissimos quos ipse vocabat et postea vocandi erant. Quod videtur probari ex illo loco Lucae 13: *Cum videritis Abraham, Isaac et Jacob et omnes Prophetas in regno Dei, vos autem expelli foras. Et venient ab oriente et occidente et aquilone et austro et accumbent in regno Dei. Et ecce sunt novissimi qui erant primi, et sunt primi qui erant novissimi*. Ubi aperte loquitur Christus de Israelitis ante vocatis, quos primos vocat, et de vocandis ex universo orbe ad Ecclesiam suam, quos vocat novissimos.

gentiles, o primeros a todos los que antes de su venida fueron llamados a la Iglesia, últimos a los que Él llamaba y después habían de ser llamados. Lo cual parece probarse por aquel lugar de Lucas 13: *Cuando veáis a Abraham, Isaac y Jacob y a todos los Profetas en el reino de Dios, y a vosotros arrojados fuera. Y vendrán de oriente y occidente, y de aquilón y austro, y se sentarán en el reino de Dios. Y he aquí que son últimos los que eran primeros, y son primeros los que eran últimos*. Donde claramente habla Cristo de los israelitas llamados antes, a los que llama primeros, y de los que han de ser llamados de todo el orbe a su Iglesia, a los que llama últimos.

20. Deinde Matthaei 19 et Marci 10, postquam Christus declaravit excellentiam vocationis ad perfectionem evangelicam et magnum praemium ejus, dicens: *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes*, etc., et infra: *Vos qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit Filius hominis, sedebitis et vos*, etc., concludendo sermonem adjungit: *Multi autem erunt primi novissimi et novissimi primi*, significans eos esse novissimos qui ab ipso vocantur, et futuros esse primos dignitate et excellentia praemiorum, quia altiori vocatione et gratia trahendi sunt et praeferendi illis qui videbantur esse primi, quos proinde dicit novissimos futuros.

20. Además, en Mateo 19 y Marcos 10, después de que Cristo declaró la excelencia de la vocación a la perfección evangélica y su gran premio, diciendo: *Si quieres ser perfecto, vete y vende todo lo que tienes*, etc., y más abajo: *Vosotros que me habéis seguido, en la regeneración, cuando se siente el Hijo del hombre, os sentaréis también vosotros*, etc., concluyendo el sermón añade: *Muchos, sin embargo, serán primeros últimos y últimos primeros*, significando que son últimos los que son llamados por Él, y que han de ser primeros en dignidad y excelencia de premios, porque han de ser atraídos con vocación y gracia más alta y han de ser preferidos a aquellos que parecían ser primeros, a los que por tanto dice que han de ser últimos.

21. Hoc ergo sensu vocat Christus primos et novissimos, licet non semper eodem modo de eorum permutatione loquatur. Nam Lucae 13 aperte significat tam magnam futuram esse inter eos permutationem ut primi non solum inferiores fiant, sed etiam expellantur a regno (quod non de omnibus dictum est, sed pro majori parte, vel fortasse pro omnibus

21. En este sentido, pues, llama Cristo primeros y últimos, aunque no siempre hable del mismo modo de su permutación. Pues en Lucas 13 claramente significa que ha de haber entre ellos tan grande permutación que los primeros no solo se hagan inferiores, sino que sean también arrojados del reino (lo cual no se dijo de todos, sino de la mayor parte, o tal vez de todos aquellos que incluso después de su venida quieren seguir la antigua vocación e institución, como son los pérfidos judíos). A los últimos, en cambio, dice que se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; lo cual también debe entenderse regularmente y bajo condición, si cooperan a

illis qui etiam post adventum suum sequi volunt antiquam vocationem et institutionem, ut sunt perfidi Judaei). Novissimos autem dicit esse sessuros cum Abraham, Isaac et Jacob in regno caelorum; quod etiam regulariter intelligendum est et sub conditione, si cooperentur vocationi. At vero apud Matthaeum solum fit comparatio inter justos et inter vocationem ipsam quasi ex genere suo. Novissimi enim, licet tardius videantur vocari, ad eadem vel excellentiora bona vocantur et ad hoc declarandum subjungit Christus statim dictam parabolam. Quae subinde potest recte intelligi de vocatione ad diversa bona gratiae in hac vita, ut Jansenius sensit. Tamen quia haec differentia in donis gratiae est principaliter ex gratia et non ex meritis, et Christus aperte loquitur in parabola de mercede eiusque retributione, ne cogamur haec improprie interpretari, recte dicimus intentionem quidem Christi Domini fuisse peculiarem gratiam suae vocationis et legis commendare, eam vero explicuisse in ordine ad praemium, quia potens est facere ut brevissimo tempore et labore aliquis consequatur quod prius vix multo tempore et labore obtinebatur, et ita revolvimur in datam interpretationem communem, quae sine dubio solida est.

la vocación. Pero en Mateo solo se hace comparación entre los justos y entre la misma vocación como de su género. Los últimos, en efecto, aunque parezcan ser llamados más tarde, son llamados a los mismos o a bienes más excelentes, y para declarar esto Cristo subyuga inmediatamente la dicha parábola. La cual a su vez puede entenderse rectamente de la vocación a diversos bienes de gracia en esta vida, como sintió Jansenio. Sin embargo, porque esta diferencia en los dones de la gracia es principalmente de la gracia y no de los méritos, y Cristo habla abiertamente en la parábola de la merced y de su retribución, para no vernos obligados a interpretar esto impropiamente, rectamente decimos que la intención ciertamente de Cristo Señor fue recomendar la gracia peculiar de su vocación y ley, pero que la explicó en orden al premio, porque es poderoso para hacer que en brevísimo tiempo y trabajo alguien consiga lo que antes apenas se obtenía en mucho tiempo y trabajo, y así volvemos a la interpretación común dada, que sin duda es sólida.

CAPUT XXI.

UNDE PROXIME ORIATUR INEQUALITAS VISIONIS IN BEATIS.

1. Duo nobis explicanda supersunt. Unum est, in quo posita sit haec inaequalitas visionum; alterum est, quae sit proxima ratio ejus. Primum longiorem disputationem requirit; secundum autem breviter expediri potest, et ideo in hoc capite illud expediemus, postea de alio dicere aggrediemur. Loquimur autem de ratione proxima, quam physicam etiam appellare possumus; nam remota et moralis ratio est diversitas

CAPÍTULO XXI

DE DÓNDE NACE PRÓXIMAMENTE LA INAQUALIDAD DE LA VISIÓN EN LOS BIENAVENTURADOS

1. Nos quedan dos cosas por explicar. Una es en qué consiste esta desigualdad de las visiones; la otra es cuál es su razón próxima. Lo primero requiere una disputa más larga; lo segundo, en cambio, puede despacharse brevemente, y por ello lo despacharemos en este capítulo, para después comenzar a hablar de lo otro. Hablamos, además, de la razón próxima, a la cual también podemos llamar física; pues la razón remota y moral es la diversidad de los méritos, la más remota es la gracia y la vocación de Dios, y la más remota de todas, y que puede llamarse casi primaria, es la divina predestinación.

meritorum, et remotior est gratia et vocatio Dei, et remotissima, et quasi primaria dici potest divina praedestinatio.

2. Sed de his non est hic dicendi locus. Agimus ergo de causa propria et physica, nam visio effectus quidam realis est, et inaequalitas ejus in ipsamet reali ac physica perfectione intercedit; ergo oportet, ut causa illius inaequalitatis ex causa proxima illius visionis oriatur, nam inaequalitas effectus ex causae inaequalitate oritur, maxime ubi causa proxima non impediri potest.

3. Prima sententia. — Haec autem quaestio locum non habet in opinione eorum, qui dicunt visionem non fieri effective a vidente, sed a solo Deo infundi; nam tunc necessario dicendum est, inaequalitas esse ex voluntate Dei volentis infundere uni majorem visionem quam alteri, vel sine alia dispositione proxima praeter merita praecedentia, ut sentit Durandus in 4, dist. 49, q. 2, vel ad summum disponendo potentiam per intensius lumen, ut dixerunt Nominales. Et eadem ratione non habet locum quaestio in opinione Soti et aliorum, qui dixerunt totam activitatem esse a lumine; nam tunc etiam necesse est ab eodem esse inaequalitatem, sicut respondet Soto, utens exemplo aquae calidae, quod non est ad rem, ut supra dixi. Hae vero opiniones nituntur falsis fundamentis, ut supra ostensum est. Nos ergo supponimus intellectum et lumen et objectum effective concurrere ad illam visionem. Et ideo inquirimus, ex quo illorum oriatur, ut una visio sit perfectior alia, an ex omnibus illis, vel ex quolibet illorum, vel ex altero tantum. Et quoniam certum est, inaequalitatem luminis posse ad hoc sufficere, si ex parte intellectuum sit aequalitas, quia species vel objectum ratione speciei accommodatur potentiae, ut dicemus, ideo tota quaestio ad hoc fere reducitur, an inaequalitas intellectuum in naturali perfectione

2. Pero este no es el lugar de hablar de estas cosas. Tratamos, por tanto, de la causa propia y física, ya que la visión es un cierto efecto real, y su desigualdad interviene en su misma perfección real y física; por tanto, es necesario que la causa de esa desigualdad nazca de la causa próxima de esa visión, pues la desigualdad del efecto nace de la desigualdad de la causa, máxime cuando la causa próxima no puede ser impedida.

3. Primera sentencia. — Ahora bien, esta cuestión no tiene lugar en la opinión de aquellos que dicen que la visión no se produce efectivamente por el que ve, sino que es infundida por solo Dios; pues entonces es necesario decir que la desigualdad proviene de la voluntad de Dios, que quiere infundir a uno una visión mayor que a otro, bien sin otra disposición próxima aparte de los méritos precedentes —como piensa Durando (en 4, dist. 49, q. 2)—, o, a lo sumo, disponiendo la potencia por medio de una luz más intensa —como dijeron los nominales—. Y por la misma razón no tiene lugar la cuestión en la opinión de Soto y de otros que dijeron que toda la actividad proviene de la luz; pues entonces también es necesario que de ella misma provenga la desigualdad, tal como responde Soto utilizando el ejemplo del agua caliente, el cual no viene al caso, como dije más arriba. Estas opiniones, por cierto, se apoyan en falsos fundamentos, como se ha mostrado anteriormente. Nosotros, por tanto, suponemos que el intelecto, la luz y el objeto concurren efectivamente a aquella visión. Y por ello indagamos de cuál de ellos nace el que una visión sea más perfecta que otra: si de todos ellos, o de cualquiera de ellos, o de uno solo. Y puesto que es cierto que la desigualdad de la luz puede bastar para esto si por parte de los intelectos hay aequalidad —porque la especie u objeto, por razón de la especie, se acomoda a la potencia, como diremos—, por eso toda la cuestión se reduce casi a esto: si la desigualdad de los intelectos en su perfección natural confiere algo a la desigualdad de la visión, a igualdad de condiciones (*caeteris paribus*).

conferat aliquid ad visionis inaequalitatem, caeteris paribus.
Prima ergo sententia est, perfectiorem visionem posse interdum provenire ex inaequali intellectu, etiam si in lumine gloriae sit aequalitas. Ita sentit Scotus 3, dist. 14, q. 3, et in 4, dist. 49, q. 6; Richardus, dist. 49, art. 2, qu. 8; Major, qu. 10; Durandus in 3, dist. 14, q. 2, et Paludanus ibi, supplem.; Gabriel in 4, d. 49, qu. 2, art. 3; Cajetanus 3, q. 10, art. 4, qui in eamdem sententiam adducit D. Thomam ibi ad 2. Fundamentum est, quia utrumque principium habet activitatem circa visionem; ergo ex quocumque crescat activitas, crescet effectus, sed posita majori perfectione in quocumque principio erit magis activum, ergo satis est illud, ut crescat effectus. Confirmatur primo, quia quando totalis causa coalescit ex multis partialibus, aucta quacumque illarum, est causa totalis major, unde potest efficere majorem effectum, sed ita se habent illa principia in praesenti. Neque obstabit, etiam si intellectus dicatur esse causa instrumentaria, quia etiam solet crescere effectus ex perfectione instrumenti, ut artifex instrumento melius apto melius operatur, et idem oculus cum meliore specie melius videt. Confirmatur secundo, quia in via melior intellectus cum aequali auxilio, seu lumine fidei, melius operatur, etiam si actus fidei supernaturalis sit, ergo similiter in patria.

La primera sentencia, por tanto, es que una visión más perfecta puede provenir a veces de un intelecto desigual, aun si en la luz de la gloria hay aequalidad. Así lo piensa Escoto (3, dist. 14, q. 3, y en 4, dist. 49, q. 6); Ricardo (dist. 49, art. 2, qu. 8); Major (qu. 10); Durando (en 3, dist. 14, q. 2) y Paludano allí mismo, en el suplemento; Gabriel (en 4, d. 49, qu. 2, art. 3); Cayetano (3, q. 10, art. 4), quien aduce en favor de la misma sentencia a Santo Tomás allí mismo, en la respuesta al segundo argumento. El fundamento es que, dado que ambos principios poseen actividad respecto a la visión, de cualquier parte que crezca la actividad, crecerá el efecto; pero puesta una mayor perfección en cualquiera de los principios, este será más activo, luego esto basta para que crezca el efecto.
Se confirma lo primero porque, cuando la causa total se compone de muchas parciales, aumentada cualquiera de ellas, la causa total es mayor, por lo cual puede producir un efecto mayor; pero así se comportan estos principios en el caso presente. Y no obstará el que se diga que el intelecto es causa instrumental, porque también suele crecer el efecto por la perfección del instrumento, como el artífice opera mejor con un instrumento mejor adaptado, y el mismo ojo ve mejor con una especie mejor. Se confirma lo segundo porque, en la vida presente (*in via*), un intelecto mejor con igual auxilio o luz de la fe opera mejor, aun si el acto de fe es sobrenatural; luego de igual modo en la patria celestial.

4. Assertio. — Nihilominus assero, proximam causam et radicem inaequalitatis in visione positam esse in lumine gloriae. Itaque qui habuerit perfectius lumen, perfectius videbit, etiam si habeat intellectum minus perfectum. Ita D. Thomas, 1 p., q. 12, art. 6, in corpore, et ad 3, ubi ait: Attendendam esse diversam visionem secundum diversam facultatem intellectus, non naturalem, sed gloriosam. Idem tenet Ferrarius 3, contra Gentes, c. 55 et 58; Sotus in 4, d. 49, q. 3, art. 2; Medina 1-2, q. 3, art. 2; et recentiores Thomistae. Item

4. Aserción. — Nada menos aserto que la causa próxima y la raíz de la desigualdad en la visión está puesta en la luz de la gloria. De manera que quien tuviere una luz más perfecta, verá más perfectamente, aun si tiene un intelecto menos perfecto. Así Santo Tomás (1 p., q. 12, art. 6, en el cuerpo, y en la respuesta al tercero), donde dice: *Debe atenderse a la diversa visión según la diversa facultad del intelecto, no natural, sino gloriosa*. Lo mismo sostiene Ferrario (3, *Contra Gentes*, c. 55 y 58); Soto (en 4, d. 49, q. 3, art. 2); Medina (1-2, q. 3, art. 2); y los tomistas más recientes. Asimismo Enrique (*Quodlibet* 12, q. 6), quien

Henricus, quodl. 12, q. 6, qui addit, quod licet perfectior intellectus non juvet ad perfectius videndum, juvat tamen ad expeditius. Quo verbo nescio quid significet, quia non potest dici actio fieri expeditius, nisi quia fit velocius, vel quia fit minori resistentia et difficultate; neutrum autem habet locum in visione, quia a quocumque intellectu etiam imperfecto fit in instanti, et non habet contrarium, neque impedimentum in ea elicienda esse potest.

añade que, aunque un intelecto más perfecto no ayuda a ver más perfectamente, ayuda sin embargo a ver más expeditamente. Con cuya palabra no sé qué significa, porque no puede decirse que una acción se realice más expeditamente sino porque se hace más velozmente, o porque se hace con menor resistencia y dificultad; pero ninguna de las dos cosas tiene lugar en la visión, porque se produce en un instante por cualquier intelecto, incluso imperfecto, y no tiene contrario, ni puede haber impedimento para producirla.

5. Responsum. — Enervatur. — Hac ergo limitatione omissa probatur assertio primo a posteriori, ratione theologica, quia qui habuerint aequalia merita, habent aequale lumen gloriae, et si in intellectu sint inaequales, ergo elicient aequalem visionem; alioqui existentibus aequalibus meritis esset inaequalis visio, quod est absurdum; ergo melior intellectus cum aequali lumine non videt melius. Respondent aliqui, non esse inconveniens, ut qui habet aequalia merita perfectius videat ex perfectione et activitate sibi connaturali, quia gratia non destruit naturam, sed perficit; si ergo natura cooperetur gratiae, nihil impedit quominus ex hac parte aliquam majorem perfectionem habeat in ipsa visione, ultra illam quae debetur ex meritis. Sed haec responsio est parum consona principiis fidei, quia visio beatifica datur ut merces filiorum Dei, et ideo fieri non potest ut aliquis absque pluribus meritis et majori gratia perfectius videat. Item quia nihil perfectionis potest esse in illa visione quod non oriatur ex divina gratia, juxta id: *Gratia Dei vita aeterna*.

5. Respuesta. — Se debilita. — Omitida, pues, esta limitación, se prueba la aserción, primero, *a posteriori* por una razón teológica: porque quienes tuvieren iguales méritos tienen igual luz de gloria, y si en el intelecto son desiguales, por tanto producirán una visión igual; de otro modo, existiendo iguales méritos, habría una visión desigual, lo cual es absurdo; luego el mejor intelecto con igual luz no ve mejor. Responden algunos que no es inconveniente que quien tiene iguales méritos vea más perfectamente por la perfección y actividad que le es connatural, porque la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona; si, por tanto, la naturaleza coopera con la gracia, nada impide que por esta parte tenga una cierta mayor perfección en la visión misma, más allá de aquella que se le debe por los méritos. Pero esta respuesta es poco consonante con los principios de la fe, porque la visión beatífica se da como recompensa de los hijos de Dios, y por ello no puede ser que alguien, sin más méritos y mayor gracia, vea más perfectamente. Asimismo, porque nada de perfección puede haber en aquella visión que no nazca de la divina gracia, según aquello: *La gracia de Dios es la vida eterna*.

6. Alia evasio. — Rejicitur. — Secundo responderi potest, illos qui sunt inaequales in perfectione naturae, aequales vero in meritis, habere aequale lumen, tamen, ne inaequaliter videant Deum, continere concursum suum et non relinquere intellectum ut cum illo lumine quantum potest operetur, sed

6. Otra evasión. — Se rechaza. — En segundo lugar, puede responderse que aquellos que son desiguales en la perfección de la naturaleza, pero iguales en los méritos, tienen igual luz, pero, para que no vean a Dios desigualmente, contienen su concurso y no permiten al intelecto obrar con aquella luz cuanto puede, sino cuanto

quantum est meritis proportionatum. Sed haec est fuga contra rationem, quia hoc ipso quod causa secunda habet principium sufficiens ad aliquam operationem, vel ad tantam perfectionem ejus, est illi debitus concursus ad talem operationem, etiam si nulla merita intercedant, praesertim si homo non demeruit privari illo concursu, quod de beatis dici non potest. Item quia illud esset perpetuum miraculum. Item quia ex parte Dei est incredibile fieri ut beatus non amet ipsum quantum potest, ergo idem est de visione.

es proporcionado a los méritos. Pero esta es una escapatoria contra la razón, porque por el hecho mismo de que la causa segunda tiene un principio suficiente para alguna operación, o para tanta perfección de ella, se le debe el concurso para tal operación, aun si no interceden méritos algunos, sobre todo si el hombre no ha demérito ser privado de aquel concurso, lo cual no puede decirse de los bienaventurados. Asimismo, porque eso sería un milagro perpetuo. Asimismo, porque por parte de Dios es increíble que se haga de modo que el bienaventurado no lo ame cuanto puede, luego lo mismo ocurre con la visión.

7. **Tertia responsio. — Non admittitur.** — Tertio, negari posset in eo casu dari aequalia lumina habentibus aequalia merita, sed dari in ea proportione quae sufficiat ut habeant aequales visiones. Quia proprium praemium meritorum est visio, lumen vero datur ut principium seu conditio necessaria ad visionem, et ideo non tantum luminis unicuique datur quantum visionis meruit, sed quantum est illi necessarium ad eliciendam visionem proportionatam meritis. Haec responsio habet minora incommoda, videtur tamen mihi parum consentanea Concilio Viennensi dicenti, per lumen gloriae elevari intellectum ad videndum. Nam hinc recte infertur ad melius videndum esse elevandum per melius lumen. Praeterea sequeretur, habitum charitatis infundi minus perfectum ei, qui habet perfectiorem naturam cum meritis aequalibus, ne magis amet in actu secundo. Quia si perfectior intellectus cum aequali lumine perfectius videt, etiam perfectior voluntas cum aequali charitatis habitu perfectius amabit; illud autem consequens incredibile est, quia ex illo ulterius sequitur, etiam habitum gratiae esse minus perfectum et intensum in habente aequalia merita, si habeat perfectiorem naturam; nam gratia et charitas servant proportionem in perfectione; et revera est eadem ratio de lumine, nam haec tria sibi respondent, sicut essentia animae, intellectus et voluntas.

7. **Tercera respuesta. — No se admite.** — En tercer lugar, podría negarse que en ese caso se den iguales luces a los que tienen iguales méritos, sino que se dan en aquella proporción que baste para que tengan iguales visiones. Porque el premio propio de los méritos es la visión, mientras que la luz se da como principio o condición necesaria para la visión, y por ello no se da a cada uno tanta cantidad de luz cuanto mereció de visión, sino cuanta le es necesaria para producir la visión proporcionada a los méritos. Esta respuesta tiene menores inconvenientes, pero me parece poco conforme con el Concilio de Vienne, el cual dice que el intelecto es elevado por la luz de la gloria para ver. Pues de aquí se infiere rectamente que, para ver mejor, se debe ser elevado por una luz mejor.

Además, se seguiría que al que posee una naturaleza más perfecta, a igualdad de méritos, se le infundiría un hábito de la caridad menos perfecto, para que no ame más en el acto segundo. Porque, si un intelecto más perfecto con igual luz ve más perfectamente, también una voluntad más perfecta con igual hábito de la caridad amará más perfectamente; pero tal consecuente es increíble, porque de él se seguiría además que también el hábito de la gracia sería menos perfecto e intenso en quien tiene iguales méritos si posee una naturaleza más perfecta; pues la gracia y la caridad guardan proporción en su perfección. Y en verdad, existe la misma razón respecto de la luz, pues estas

Tandem negari non potest, quin ipsummet lumen sit magna perfectio animae, nulla autem ratio ponitur, ut qui aequaliter meruit, minorem decorem ac perfectionem supernaturalem accipiat, solum quia majori pollet ingenio, est ergo haec ratio a posteriori satis efficax.

8. Physica ratio. — Secunda vero et physica ratio est, quia ut dixi, intellectus non concurrit ad visionem virtute naturali, ut naturalis est, sed ut elevatus per ipsummet lumen; ad hanc autem elevationem tam est aptus imperfectus intellectus, sicut perfectissimus, ergo perfectio vel imperfectio naturae neque addit, neque tollit facultatem videndi, nihil ergo conferre potest ad perfectiorem visionem, si caetera sunt paria. Concurrit itaque intellectus ut instrumentum divinae gratiae per potentiam activam obedientialem; haec autem est aequalis in omnibus intellectibus, etiam si in perfectione naturae sint inaequales, quia omnes sunt aeque capaces divinae gratiae et aeque elevari possunt, unde major perfectio naturae, in hoc opere, in instrumento materialiter tantum se habet, talis autem major perfectio instrumenti nihil confert ad actionem.

9. Praeterea etiam si dicatur intellectus concurrere cum lumine virtute suae naturae, nihilominus non est dicendum solam majorem perfectionem intellectus sufficere ad meliorem visionem. Quia (juxta illam opinionem sano modo intellectam) dicendum consequenter est, intellectum ex se non habere completam virtutem ad visionem, neque ad aliquem gradum ejus, in quo multum differt illa virtus intellectus (si illam habet) a virtute circa actus naturales, ad quos habet completam virtutem requisitam ex parte potentiae, et ideo potest illos elicere sine illo habitu vel elevatione. Ad visionem vero, et in universum ad actus supernaturales, et ad minimum gradum eorum, non habet intellectus

tres cosas se corresponden entre sí, al igual que la esencia del alma, el intelecto y la voluntad. Por último, no se puede negar que la luz misma es una gran perfección del alma, y no se ofrece razón alguna para que quien mereció por igual reciba un menor decoro y perfección sobrenatural solo porque destaca por un mayor ingenio. Es, por tanto, esta razón *a posteriori* bastante eficaz.

8. Razón física. — La segunda razón, que es física, consiste en que, como he dicho, el intelecto no concurre a la visión por su virtud natural en cuanto es natural, sino en cuanto es elevado por la luz misma; ahora bien, para esta elevación tan apto es un intelecto imperfecto como uno perfectísimo; por tanto, la perfección o imperfección de la naturaleza ni añade ni quita la facultad de ver y, en consecuencia, nada puede conferir para una visión más perfecta a igualdad de condiciones. Concurre, así pues, el intelecto como instrumento de la gracia divina por medio de una *potencia activa obedencial*; y esta es igual en todos los intelectos, aun cuando sean desiguales en la perfección de su naturaleza, porque todos son igualmente capaces de la gracia divina y de igual modo pueden ser elevados. Por lo cual, la mayor perfección de la naturaleza, en esta obra, se comporta en el instrumento solo de manera material, y tal mayor perfección del instrumento nada confiere a la acción.

9. Además, aun si se dijera que el intelecto concurre con la luz por la virtud de su propia naturaleza, no debe decirse, sin embargo, que la sola mayor perfección del intelecto baste para una visión mejor. Porque (según esa opinión entendida en un sentido sano) debe decirse consecuentemente que el intelecto no posee por sí mismo la virtud completa para la visión, ni para ningún grado de ella, en lo cual difiere mucho esa virtud del intelecto (si es que la tiene) de la virtud respecto de los actos naturales, para los cuales posee la virtud completa requerida por parte de la potencia, y por ello puede producirlos sin ese hábito o elevación. En cambio, para la visión y, en general,

completam virtutem ex parte sua, nisi elevetur per gratiam, sed ad summum habet inchoatam, ergo non potest secundum virtutem naturalem operari, nisi quatenus per facultatem supernaturalem completur; haec autem facultas in praesenti est lumen ipsum, ergo.

10. Majorem difficultatem habet haec probatio in opinione eorum, qui dicunt intellectum ex se habere totam activitatem naturalem, necessariam ex parte potentiae ad illum actum videndi Deum, et lumen gloriae non deservire nisi ut speciem objecti, quia activitas potentiae multum confert ad perfectionem actus, caeteris paribus ex parte speciei inteligibilis. Nihilominus etiam in illa opinione dicunt qui illam defendunt, visionem non posse excedere perfectionem luminis. Quia licet potentia ex se conferat totam vim necessariam ad intelligendum ex parte potentiae, tota illa est incompleta respectu visionis, quia solum est ad visionem secundum rationem genericam. Unde circa visionem, ut visio est, fatentur non habere intellectum nativam virtutem, sed elevari ut instrumentum per ipsammet speciem, quam lumen appellant. Ex quo inferunt, perfectiorem intellectum non posse sufficere ad meliorem visionem, ut visio est, et consequenter nec ad meliorem intellectionem, ut intellectio est, quia non potest actus produci perfectior secundum rationem genericam, nisi etiam fiat perfectior secundum specificam; at intellectus perfectior non potest hoc praestare circa visionem Dei, ergo nec illud prius.

11. Quae ratio et consecutio optima mihi videtur, et ad defendendam veram doctrinam de supernaturalitate illius actus magis accommodata. Tamen non videtur satis consequens ad priora principia; tum quia si intellectus non habet innatam vim activam circa visionem, ut visio est, saltem hac ratione indigebit lumine distincto a specie, quia species, ut sic,

para los actos sobrenaturales y para el más mínimo grado de ellos, el intelecto no posee por su parte una virtud completa a no ser que sea elevado por la gracia, sino que a lo sumo la posee incoada (iniciada); por tanto, no puede operar según la virtud natural sino en la medida en que es completado por la facultad sobrenatural; y esta facultad en el caso presente es la luz misma, luego...

10. Mayor dificultad tiene esta prueba en la opinión de aquellos que dicen que el intelecto posee por sí mismo toda la actividad natural necesaria por parte de la potencia para aquel acto de ver a Dios, y que la luz de la gloria no sirve sino como especie del objeto, porque la actividad de la potencia confiere mucho a la perfección del acto, a igualdad de condiciones por parte de la especie inteligible. No obstante, incluso en esa opinión, quienes la defienden dicen que la visión no puede exceder la perfección de la luz. Porque, aunque la potencia confiera por sí misma toda la fuerza necesaria para entender por parte de la potencia, toda ella es incompleta respecto de la visión, porque solo se ordena a la visión según su razón genérica. Por lo cual, confiesan que respecto de la visión en cuanto es visión, el intelecto no posee una virtud nativa, sino que es elevado como instrumento por la especie misma, a la cual llaman luz. De lo cual infieren que un intelecto más perfecto no puede bastar para una visión mejor en cuanto es visión, y por consiguiente, tampoco para una intelección mejor en cuanto es intelección, porque no puede producirse un acto más perfecto según la razón genérica si no se hace también más perfecto según la específica; pero un intelecto más perfecto no puede prestar esto respecto de la visión de Dios, luego tampoco lo primero.

11. Esta razón y consecuencia me parece óptima y más acomodada para defender la verdadera doctrina sobre la sobrenaturalidad de aquel acto. Sin embargo, no parece deducirse de manera suficiente de los principios anteriores; en primer lugar, porque si el intelecto no tiene

non dat hanc virtutem, sed solum determinationem ad tale objectum, concurrendo ad illam effective ex parte objecti; tum etiam quia potentiae cognoscitivae non habent virtutem naturalem ad suos actus tantum secundum rationem genericam, sed etiam secundum specificam, quia habeat? quia supponitur esse quasi objectum modi, et ideo oportet ut sit entitas in aliqua certa specie collocata. Quem etiam formalem effectum meliorem habet illa visio in perfectiori intellectu ratione suae substantiae? nam cum sit forma, aliquem formalem effectum habere debet, et cum sit perfectior, etiam intellectus aliquid melius percipiet per illam substantiam actus. Hoc autem inexplicabile est, quia totus ille actus non habet alium formalem effectum nisi videre Deum. Unde etiam e contrario de illo modo interrogari potest, an sit vitalis? nam si est, debet ab ipso intellectu fieri, et redit difficultas; si vero non est vitalis, non constituet visionem, nec reddet videntem. Est ergo ille modus differentia specifica et connaturalis entitati illius actus, et ideo toto supernaturali principio commensuratur.

una fuerza activa innata respecto de la visión en cuanto es visión, al menos por esta razón carecerá de una luz distinta de la especie, ya que la especie, como tal, no da esta virtud, sino solo la determinación hacia tal objeto, concurriendo a ella efectivamente por parte del objeto; y en segundo lugar, porque las potencias cognoscitivas no poseen virtud natural para sus actos únicamente según la razón genérica, sino también según la específica, porque.....¿tenga especie? porque se supone que es casi el objeto del modo, y por tanto es necesario que sea una entidad colocada en alguna especie cierta. ¿Qué mejor efecto formal posee también aquella visión en un intelecto más perfecto por razón de su sustancia? Pues, dado que es forma, algún efecto formal debe tener, y al ser más perfecto, también el intelecto percibirá algo mejor por medio de aquella sustancia del acto. Pero esto es inexplicable, porque todo ese acto no tiene otro efecto formal sino ver a Dios. Por lo cual, también al contrario, puede preguntarse sobre ese modo: ¿es vital? Pues si lo es, debe ser producido por el propio intelecto y regresa la dificultad; pero si no es vital, no constituirá la visión ni hará al que ve. Es, por tanto, ese modo una diferencia específica y connatural a la entidad de aquel acto y, por ello, se mide por entero con el principio sobrenatural.

12. Ad rationem ergo in contrarium respondetur, negando subsumptam propositionem; nam ex sola perfectione naturali intellectus non crescit activitas principii proprii et completi illius visionis, propter rationem jam dictam, quia activitas quam confert intellectus semper est commensurata elevationi, non perfectioni suae, quia est secundum rationem obedientialis potentiae, vel secundum quod completur in ratione potentiae per lumen.

12. A la razón en contrario, por tanto, se responde negando la proposición asumida; pues por la sola perfección natural del intelecto no crece la actividad del principio propio y completo de aquella visión, por la razón ya dicha: porque la actividad que confiere el intelecto siempre está proporcionada a su elevación, no a su perfección [natural], ya que actúa según la razón de la potencia obedencial, o según es completado en su razón de potencia por medio de la luz.

13. Ad alteram confirmationem respondetur, principium illud de causis partialibus complentibus causam totalem tantum esse verum quando principium partiale augetur secundum propriam rationem causae, vel saltem secundum aliquam virtutem completam in suo genere.

13. A la otra confirmación se responde que aquel principio sobre las causas parciales que completan una causa total solo es verdadero cuando el principio parcial se aumenta según la propia razón de causa, o al menos según

Hic autem cum intellectus augetur in perfectione naturali, illud augmentum quasi materialiter se habet ad activitatem intellectus circa talem visionem, quia, ut dixi, tanta virtus activa obedientialer est in inferiori intellectu sicut in perfectiori. Sicut capacitas obedientialis tanta est in uno sicut in alio, neque augetur ex augmento naturalis perfectionis. Ita ergo in praesenti non augetur virtus causae, ut causa est. Vel (secundum alium dicendi modum) non augetur secundum completam activitatem necessariam ad visionem, et ideo inde non crescit effectus.

alguna virtud completa en su género. Pero aquí, cuando el intelecto se aumenta en su perfección natural, ese aumento se comporta casi materialmente respecto de la actividad del intelecto en torno a tal visión, porque, como he dicho, tanta virtud activa obedencial hay en un intelecto inferior como en uno más perfecto. Así como la capacidad obedencial es tan grande en uno como en otro, tampoco aumenta por el aumento de la perfección natural. Así, pues, en el caso presente no aumenta la virtud de la causa en cuanto es causa. O (según otro modo de hablar), no aumenta según la actividad completa necesaria para la visión y, por ello, no crece el efecto a partir de ahí.

14. Ad exemplum. — Ad exemplum vero de instrumentis artis respondetur, ibi posse habere locum distinctionem de actione talis instrumenti: aliquid quod fit virtute propria instrumenti, scilicet modus localis, vel expulsio alterius corporis. Et haec es substantia actionis, ad quam multum confert dispositio instrumenti, quia in ea se habet ad modum causae principalis, seu proprii principii, virtute innata operantis. Est autem ulterius in illa actione artificiosus modus, qui est ab arte principaliter et ab instrumento instrumentaliter. Tamen hic modus et accommodatur saepe actioni substratae et ab illa pendet, et hinc provenit, ut instrumentum deserviens ad meliorem actionem, quoad substantiam ejus, consequenter conferat ad melius artificium, etiam si ars sit aequalis, quia ineptum instrumentum impedit artem, quia impedit actionem substratam directioni artis. At in praesenti simplicissima est actio, nihilque est in illa, quod ab intellectu fiat, ut proprio, ac principali principio operante, quoad actionem quae fit, licet in ea actione reperiatur ratio communis cum actionibus naturalibus, quae juvare non potest, quia illa non est re distincta, nec per se fit, sed ut contracta ad talem speciem.

14. Al ejemplo. — Al ejemplo, en cambio, sobre los instrumentos del arte, se responde que allí puede tener lugar la distinción sobre la acción de tal instrumento: algo que se realiza por la virtud propia del instrumento, a saber, el modo local o la expulsión de otro cuerpo. Y esta es la sustancia de la acción, a la cual confiere mucho la disposición del instrumento, porque en ella se comporta a modo de causa principal o del principio propio que opera por su virtud innata. Hay, además, en aquella acción un modo artificioso (técnico) que proviene principalmente del arte e instrumentalmente del instrumento. Sin embargo, este modo a menudo se acomoda a la acción subyacente y depende de ella, y de aquí proviene que el instrumento que sirve para una acción mejor en cuanto a su sustancia, consecuentemente confiera un mejor resultado artifício, aun si el arte es igual, porque un instrumento inepto impide al arte en cuanto que impide la acción subyacente a la dirección del arte. Pero en el caso presente la acción es simplicísima, y nada hay en ella que sea producido por el intelecto como principio propio y principal que opera en lo que respecta a la acción que se realiza; aunque en esa acción se encuentre una razón común con las acciones naturales, la cual no puede ayudar porque esta no es una cosa distinta en la realidad, ni se produce por sí misma, sino en cuanto determinada (*contracta*) a tal especie.

15. Ad aliud exemplum. — Ad aliud vero exemplum de oculo et specie respondetur, id esse verum, quando vis activa visus non adaequat activitatem speciei. Visus enim per se habet suam virtutem agendi completam in genere talis potentiae respicientis tales actus, et species etiam habet activitatem suam necessariam ex parte objecti; interdum autem fieri potest ut visus impediatur, ne adaequate utatur tali specie secundum totam activitatem ejus, v. g., ex defectu attentionis et distractionis phantasiae, alius vero operetur secundum totam activitatem speciei. Nunquam autem fieri potest, ut per aequalem speciem unus visus melius videat quam alius, si uterque utitur specie secundum totam activitatem illius. In praesenti autem quilibet intellectus quantumcumque imperfectus influit secundum totam activitatem luminis, et ideo non potest inaequalitas visionis ex naturali perfectione intellectus oriri.

15. Al otro ejemplo. — Al otro ejemplo, por su parte, sobre el ojo y la especie, se responde que eso es verdadero cuando la fuerza activa de la vista no iguala la actividad de la especie. Pues la vista posee por sí misma su virtud de actuar completa en el género de tal potencia respecto a tales actos, y la especie posee también su actividad necesaria por parte del objeto; sin embargo, a veces puede ocurrir que la vista se vea impedida para usar adecuadamente tal especie según toda su actividad (como por ejemplo, por defecto de atención o distracción de la fantasía), mientras que otro ojo opere según toda la actividad de la especie. Pero nunca puede ocurrir que, a través de una especie igual, una vista vea mejor que otra si ambas usan la especie según toda la actividad de esta. En el caso presente, en cambio, cualquier intelecto, por muy imperfecto que sea, influye según toda la actividad de la luz [de la gloria], y por ello la desigualdad de la visión no puede nacer de la perfección natural del intelecto.

16. Ad secundam confirmationem negatur assumptum, loquendo de proprio actu fidei. Quia assensus supernaturalis et certus, tantum est melior propter majus auxilium, vel perfectiorem habitum; quia vero cognitio fidei in via applicatur naturali modo per species, apprehensiones et discursus naturales, ex hac parte potest perfectio intellectus conferre ad concipiendam perfectiorem fidem.

16. A la segunda confirmación se le niega la premisa, hablando del propio acto de fe. Porque el asentimiento sobrenatural y cierto solo es mejor en virtud de un auxilio mayor o de un hábito más perfecto; pero dado que el conocimiento de la fe en la vida presente (*in via*) se aplica de modo natural mediante especies, aprehensiones y discursos naturales, por esta parte la perfección del intelecto sí puede conferir algo para concebir una fe más perfecta [en su aspecto humano].

CAPUT XXII.

AN VIDENTES DIVINAM ESSENTIAM NECESSARIO VIDEANT OMNIA ATTRIBUTA, QUAE IN EA FORMALITER SUNT, ITA UT EX HAC PARTE NON POSSINT VISIONES ESSE INEQUALES IN OBJECTO.

CAPÍTULO XXII

SI QUIENES VEN LA ESENCIA DIVINA VEN NECESARIAMENTE TODOS LOS ATRIBUTOS QUE ESTÁN EN ELLA FORMALMENTE, DE MODO QUE POR ESTA PARTE NO PUEDAN SER DESIGUALES LAS VISIONES RESPECTO AL OBJETO.

1. Visiones ejusdem objecti dupliciter sunt inaequales. — Visiones ejusdem objecti et speciei duobus modis possunt intelligi inaequales quasi accidentaliter,

videlicet, formaliter et objective; id est, vel in suis entitatibus, quia una est intensior vel clarior accidentaliter seu individualiter, vel quia in ipso objecto aliquid amplius una repraesentat quam alia. Prior inaequalitas est omnino necessaria si supponantur visiones esse ejusdem objecti et speciei, ut in praesenti supponuntur, et alioqui etiam supponuntur esse inaequales. Quia vel illae visiones habent inaequalitatem in objecto, vel non habent; si non habent, ergo necesse est ut saltem in suis entitatibus illam habeant; si vero in objecto illam habent, multo magis necesse est ut in entitatibus suis aliquam habeant. Quia visio ex perfectione sua repraesentat objectum, ergo si in objecto aliquid amplius repraesentat, ex perfectione peculiari id habet, unde etiam in se perfectior est, caeteris paribus. Itaque supponimus visiones beatificas esse inaequales formaliter.

Primo in intensione, quae solet esse prima inaequalitas in qualitatibus ejusdem rationis, et sic etiam lumina gloriae inaequalia sunt, sicut in via sunt inaequales gratiae et habitus infusi. Secundo hinc habent ut sint inaequales visiones in claritate repraesentationis, quia lumen intensius clarius etiam est. Difficultas ergo tota est de inaequalitate objectiva: potest autem tractari et de possibili et de facto, et de utroque dicemus, discurrendo per omnia quae in Deo sunt, sive formaliter, sive eminenter, sive necessario, sive libere, absolute, sive relative. Et paulatim hoc modo explicabimus effectum formalem illius visionis. Ac tandem reddemus rationem cur illa visio Dei non sit comprehensio. In hoc ergo capite solum agimus de his quae sunt in divina essentia absolute ac necessario, quae solent dici attributa Dei, ut Deus est. Et licet res videatur ex supra dictis clara, nihilominus excogitati sunt varii modi opinandi.

2. Primus modus dicendi. — Primus est, non solum de facto non videre beatos omnia haec attributa, sed neque etiam videri posse omnia simul

1. Las visiones de un mismo objeto son desiguales de dos maneras. — Las visiones de un mismo objeto y bajo una misma especie pueden entenderse como desiguales de dos modos, por así decirlo, accidentales: a saber, formalmente y objetivamente. Es decir, o en sus mismas entidades (porque una es más intensa o más clara accidental e individualmente), o porque una representa en el objeto mismo algo más amplio que la otra. La primera desigualdad es del todo necesaria si se supone que las visiones son del mismo objeto y bajo la misma especie (como se supone en el caso presente, y dado que en cualquier otro aspecto también se suponen desiguales). Porque, o bien esas visiones poseen desigualdad en el objeto, o no la poseen: si no la poseen, entonces es necesario que al menos en sus propias entidades la tengan; y si la poseen en el objeto, con mucha mayor razón es necesario que tengan alguna en sus entidades. Pues la visión representa al objeto en virtud de su propia perfección; por tanto, si representa algo más amplio en el objeto, esto se debe a una perfección peculiar, por lo cual también en sí misma es más perfecta, a igualdad de condiciones (*caeteris paribus*). Así pues, suponemos que las visiones beatíficas son desiguales formalmente.

Primero en la intensión, que suele ser la primera desigualdad en las cualidades de una misma naturaleza, y de este modo también las luces de la gloria son desiguales, tal como en la vida presente (*in via*) son desiguales las gracias y los hábitos infundidos. En segundo lugar, de ahí se sigue que las visiones sean desiguales en la claridad de la representación, porque una luz más intensa es también más clara. Por consiguiente, toda la dificultad radica en la desigualdad objetiva: y esta puede tratarse tanto respecto a lo que es posible como a lo que se da de hecho, y hablaremos de ambas cosas discurriendo por todo lo que está en Dios, ya sea formal o eminentemente, ya necesaria o libremente, de manera absoluta o relativa. Y paulatinamente explicaremos de este modo el efecto formal de dicha visión. Y finalmente expondremos la razón por la cual esa visión de Dios no es una comprensión

ab intellectu creato. Quam sententiam videtur indicasse Ockham in 4, q. 13, quatenus dicit solum Deum posse videre in se omnia praedicata quae sibi conveniunt; alios autem beatos non videre omnia; sed fortasse loquitur de praedicatis respectivis ad creaturas in speciali, ut esse posse causam hujus et illius rei, non vero de propriis praedicatis essentialibus. Praeterea favet Richardus in 3, d. 14, art. 4, q. 4, ad ult.; ait enim virtutem divinam esse simplicem et infinitam, et quatenus simplex est, totam videri, quatenus vero est infinita, aliquid de illius profunditate latere omnem intellectum creatum. Atque idem significat Bonaventura ibidem art. 4, quaest. 2. Ferrarius, 3 Contra Gentes, c. 56, circa finem dicit beatos non videre distincte omnes divinas perfectiones quae sunt infinitae, licet videant simplicem essentiam omnes illas perfectiones continentem.

3. Potest autem probari haec sententia, quia haec attributa sunt infinita, cum Deus sit infinite perfectus; ergo non possunt omnia simul et distincte videri una finita visione, quia videtur hoc superare omnes vires finitas. Ut patet utendo vulgari argumento: nam ad videndum unam ex his perfectionibus requiritur aliqua virtus, ergo ad videndas duas est necessaria major virtus ejusdem ordinis, ergo ad videndas simul omnes et infinitas erit necessaria infinita virtus.

4. Secundus modus. — Secundus modus dicendi est omnia quidem attributa videri a quolibet vidente Deum, non tamen omnem modum uniuscujusque attributi; non solum quod ex parte videntis non omnimodo videatur (hoc enim non faceret inaequalitatem ex parte objecti), sed quod non omnem modum quem in objecto attributa habent videant omnes videntes talia attributa. Hanc sententiam indicare videtur Ferrarius d. cap. 56 dum ait beatos videre infinitatem Dei, sed non

(*comprehensio*). En este capítulo, por tanto, solo tratamos de aquellas cosas que están en la esencia divina de manera absoluta y necesaria, que suelen llamarse atributos de Dios en cuanto es Dios. Y aunque la cuestión parezca clara por lo dicho anteriormente, sin embargo se han ideado varios modos de opinar.

2. Primer modo de decir. — El primero consiste en afirmar que los bienaventurados no solo de hecho no ven todos estos atributos, sino que ni siquiera es posible que un intelecto creado los vea todos a la vez. Esta sentencia parece haber sido indicada por Ockham (en 4, q. 13) en cuanto dice que solo Dios puede ver en sí mismo todos los predicados que le convienen, mientras que los demás bienaventurados no los ven todos; pero tal vez hable de los predicados respectivos a las criaturas en especial (como el poder ser causa de esta o aquella cosa), y no de los predicados esenciales propios. Además, favorece esto Ricardo (en 3, d. 14, art. 4, q. 4, en la respuesta al último argumento); dice, en efecto, que la virtud divina es simple e infinita, y en cuanto es simple se ve toda ella, pero en cuanto es infinita, algo de su profundidad permanece oculto para todo intelecto creado. Y lo mismo significa Buenaventura allí mismo (art. 4, q. 2). Ferrariensis (3 *Contra Gentes*, c. 56, cerca del final) dice que los bienaventurados no ven distintamente todas las perfecciones divinas, que son infinitas, aunque vean la esencia simple que contiene todas esas perfecciones.

3. Se puede probar esta sentencia porque estos atributos son infinitos, dado que Dios es infinitamente perfecto; por tanto, no pueden ser vistos todos a la vez y de modo distinto por una sola visión finita, ya que esto parece superar todas las fuerzas finitas. Como resulta evidente al usar el argumento común: para ver una de estas perfecciones se requiere una cierta virtud, luego para ver dos es necesaria una virtud mayor del mismo orden; por tanto, para ver simultáneamente todas y cada una de las infinitas perfecciones será necesaria una virtud infinita.

totam. Quia non potest virtus creata intueri totam infinitatem intensivam Dei, quia videtur ad hoc necessaria infinita attentio et efficacia. Et suadetur primo, quia ex hac penetratione infinitatis Dei sequeretur comprehensio ejus; nam ut ait Augustinus, 12 De Civit., c. 18, illud comprehenditur aliqua scientia quod scientis apprehensione finitur; qui autem videret totam infinitatem Dei, finiret illam, ut sic dicam, non quia illam finitam conspiceret, sed quia totam illam absque termino exhauriret. Secundo, quia eum qui sic videret Deum nihil Dei lateret, quia videret totam Dei infinitatem; illud autem comprehenditur quod ita videtur ut nihil ejus lateat, ut Augustinus ait, epist. 147, cap. 8. Tertio declaratur in attributo immensitatis: immensitas enim Dei est quidam modus praesentiae divinae substantiae, ratione cujus est quasi infinite diffusa, et praesens de se infinitis spatiis quae nos imaginamur, non quia illa aliquid sint, sed quia nos hac cogitatione utimur ad explicandum hunc modum existendi divinae substantiae. Jam igitur impossibile videtur intellectum creatum uno intuitu finito concipere clare et distincte totam hanc immensitatem Dei et praedictum modum existendi infinitum, propter rationes factas; quia et hoc esset comprehendere immensitatem, et quia ad talem intuitum videtur necessaria infinita vis et attentio. Unde Henricus, in Summa, art. 75, quaest. 9, dixit Deum sibi soli notum esse secundum rationem immensitatis, non autem creaturis etiam beatis.

5. Quarto in attributo omnipotentiae vel scientiae potest hoc explicari variis modis. Primo, quia sub illo conceptu confuso omnipotentiae comprehenditur potentia creandi, potentia transsubstantiandi, et aliae similes infinitae, quae in Deo formaliter sunt, et non possunt omnes videri distincte a beato, ergo. Praeterea est simile argumentum de

4. Segundo modo. — El segundo modo de decir es que ciertamente todos los atributos son vistos por cualquiera que ve a Dios, pero no todo modo de cada uno de los atributos; no solo porque por parte del que ve no se vea de todos los modos posibles (pues esto no constituiría una desigualdad por parte del objeto), sino porque no todos los que ven tales atributos ven cada modo que los atributos poseen en el objeto. Esta sentencia parece indicarla Ferrariensis (en el citado capítulo 56) cuando afirma que los bienaventurados ven la infinitud de Dios, pero no toda ella. Porque la virtud creada no puede contemplar toda la infinitud intensiva de Dios, ya que para esto parece necesaria una atención y eficacia infinitas.

Y se persuade esto, primero, porque de esta penetración de la infinitud de Dios se seguiría su comprensión; pues, como dice Agustín (12 *De Civitate Dei*, c. 18), *es comprendido por una ciencia aquello que queda delimitado por la aprehensión del que sabe*; pero quien viera toda la infinitud de Dios, la delimitaría, por así decirlo, no porque la contemplara como finita, sino porque la agotaría por completo y sin término. Segundo, porque a quien viera a Dios de ese modo nada de Dios le permanecería oculto, ya que vería toda la infinitud de Dios; *pero se comprende aquello que se ve de tal modo que nada de ello queda oculto*, como dice Agustín (Epístola 147, c. 8). Tercero, se declara esto en el atributo de la inmensidad: la inmensidad de Dios es un cierto modo de presencia de la sustancia divina por razón del cual está, por así decirlo, infinitamente difundida y presente por sí misma en los infinitos espacios que imaginamos, no porque estos sean algo real, sino porque nos servimos de este pensamiento para explicar este modo de existir de la sustancia divina. Así pues, ya parece imposible que el intelecto creado, mediante un solo acto intuitivo finito, conciba de forma clara y distinta toda esta inmensidad de Dios y el predicho modo infinito de existir, por las razones aducidas; tanto porque esto sería comprender la inmensidad, como porque para tal intuición parece

eminentia creaturarum: nam licet creaturae sint in Deo eminenter, tamen illa eminentia in qua continetur creatura in Deo est formaliter, et est attributum ejus, et tamen qui videt Deum non potest videre has omnes eminentias, quia non potest videre omnes creaturas. Denique potest fieri idem argumentum de ideis, quae sunt in scientia Dei formaliter, et tamen non omnes videri possunt a videnti Deum.

necesaria una fuerza y atención infinitas. Por lo cual Enrique de Gante (en su *Summa*, art. 75, q. 9) dijo que Dios solo es conocido por sí mismo según la razón de inmensidad, pero no por las criaturas, ni siquiera por los bienaventurados.

5. En cuarto lugar, en el atributo de la omnipotencia o de la ciencia, esto puede explicarse de varios modos. Primero, porque bajo ese concepto confuso de omnipotencia se comprende la potencia de crear, la potencia de transustanciar y otras infinitas semejantes que están en Dios formalmente, y no pueden ser todas vistas distintamente por el bienaventurado, luego... Además, hay un argumento similar sobre la eminencia de las criaturas: pues aunque las criaturas están en Dios eminentemente, sin embargo aquella eminencia en la cual está contenida la criatura está en Dios formalmente y es un atributo suyo y, con todo, quien ve a Dios no puede ver todas estas eminencias, porque no puede ver a todas las criaturas. Finalmente, se puede hacer el mismo argumento sobre las ideas, las cuales están en la ciencia de Dios formalmente y, sin embargo, no todas pueden ser vistas por el que ve a Dios.

6. Tertius modus. — Tertia opinio esse potest beatos de facto videre omnia haec attributa propter perfectionem beatitudinis, non tamen hoc esse necessarium ex vi visionis Dei, sed absolute posse videri essentiam sine attributis. Haec opinio attribuitur Scoto: nam licet in terminis nunquam eam asseruerit, sequitur ex duobus principiis ejus. Unum est haec attributa distingui formaliter ab essentia; aliud est hanc distinctionem formalem sufficere ut unum possit sine alio videri, ut patebit sequenti capite. Haec opinio juvari potest ex argumentis factis, praesertim ultimo.

6. Tercer modo. — La tercera opinión puede ser que los bienaventurados de hecho ven todos estos atributos debido a la perfección de la bienaventuranza, pero que esto no es necesario por la fuerza misma de la visión de Dios, sino que absolutamente podría verse la esencia sin los atributos. Esta opinión se le atribuye a Escoto: pues aunque nunca la aseveró en esos términos, se sigue de dos de sus principios. Uno es que estos atributos se distinguen formalmente de la esencia; el otro es que esta distinción formal basta para que una cosa pueda ser vista sin la otra, como resultará claro en el capítulo siguiente. Esta opinión puede apoyarse en los argumentos ya formulados, especialmente en el último.

7. Quartus modus. — Quarta opinio, licet neget posse videri divinam essentiam quin videantur ejus attributa, nihilominus, supposita visione per quam omnia videantur, ait per alium actum posse videri unum attributum sine alio. Haec videtur fuisse opinio Capreoli in 4, d. 49, q. 2, art. 3 ad 8; Durandi contra primam conclusionem, ubi docet beatum habere unum verbum adaequatum quo videt divinam substantiam et omnia ejus attributa, et addit formare etiam beatum verba quae inadaequata vocat, per quae concipit unum attributum sine aliis, eaque ratione distinguit, significatque per haec verba non minus clare ac perfecte videri singula attributa quam per adaequatum verbum, seu visionem divinae substantiae. A qua sententia non dissentit Ferrarius, 1 Contra Gentes, c. 53, nec Cajetanus, 1 p., q.

21, art. 1, dub. 3, et multi Thomistae admittunt haec verba inadaequata, quamvis nec de adaequatis inter se consentiant, nec satis declarent quomodo videantur attributa per illa inadaequata verba, nec rationem ponendi illa.

8. Prima assertio. — Dicendum nihilominus est, omnes videntes Deum videre et perspicere omnia attributa et omnem essentialem perfectionem Dei formaliter in ipso existentem, neque aliter fieri posse, etiam de potentia absoluta, supposita clara Dei visione, prout in se est. Haec est communis sententia theologorum, D. Thomae, 1 part., quaest. 12, art. 7 ad 2, ubi dicit beatos non comprehendere Deum, non quia non videant quidquid in eo est, sed quia non perfecte vident. Et in solutione ad 3 explicat hanc perfectionem non esse considerandam ex parte objecti, sed ex modo videndi, nam objectum totum videtur, et omnis modus qui in ipso est, scilicet, quod infinite sit cognoscibilis, quamvis non infinite videatur. Sic Bonaventura in 3, dist. 14, art. 1, quaest. 2 y 4, d. 49, art. 1, q. 6; Richardus, art. 2, quaest. 8; Durandus, quaest. 2, n. 28; Major, quaest. 2; Cajetanus, Paludanus et Sotus, qui latius hoc disputat, alii enim fere sine disputatione id supponunt. Item Henricus, Quodlibet 13, quaest. 1.

Ratio es, quia illa visione videtur Deus prout in se est, juxta illud: *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum*; videbitur ergo Deus in sua entitate et natura, conceptu proprio, et ut ita dicam, individuali ipsius Dei; nam hoc est videre Deum prout in se est; ergo necesse est videre in Deo totam illam perfectionem quae formaliter et essentialiter includitur in esse Dei, ut Deus est, seu quae nostro modo intellecti constituit ipsum in esse Dei. Hujusmodi autem est omnis perfectio simpliciter simplex in ipso formaliter existens, nam ut supra dicebamus, omnis perfectio hujusmodi essentialiter praedicatur de Deo. Quare, sicut impossibile es videre

7. Cuarto modo. — La cuarta opinión, aunque niega que pueda verse la esencia divina sin que se vean sus atributos, no obstante, supuesta la visión por la cual se ven todos, afirma que mediante otro acto puede verse un solo atributovsin otro. Esta parece haber sido la opinión de Capreolo (en 4, d. 49, q. 2, art. 3 ad 8) y de Durando contra la primera conclusión, donde enseña que el bienaventurado posee una sola palabra mental (*verbum*) adecuada con la cual ve la sustancia divina y todos sus atributos, y añade que el bienaventurado forma también palabras mentales que llama inadecuadas, por las cuales concibe un atributo sin los otros, y por esa razón los distingue, significando por estas palabras que cada uno de los atributos es visto no menos clara y perfectamente que por la palabra adecuada, o visión de la sustancia divina. De esta sentencia no disiente Ferrariensis (1 *Contra Gentes*, c. 53), ni Cayetano (1 p., q. 21, art. 1, dub. 3), y muchos tomistas admiten estas palabras inadecuadas, aunque ni coinciden entre sí sobre las adecuadas, ni declaran suficientemente de qué modo se ven los atributos a través de esas palabras inadecuadas, ni la razón para proponerlas.

8. Primera aserción. — Debe decirse, no obstante, que todos los que ven a Dios ven y perciben todos los atributos y toda perfección esencial de Dios que existe formalmente en Él mismo, y que no puede ser de otro modo, ni siquiera por potencia absoluta, supuesta la visión clara de Dios tal como es en sí mismo. Esta es la sentencia común de los teólogos, de Santo Tomás (1 part., quaest. 12, art. 7 ad 2), donde dice: *Los bienaventurados no comprenden a Dios, no porque no vean todo lo que hay en Él, sino porque no lo ven perfectamente*. Y en la solución al 3 explica que esta perfección no debe considerarse por parte del objeto, sino por el modo de ver, pues el objeto se ve todo entero, y todo modo que está en Él, a saber, que es infinitamente cognoscible, aunque no sea visto infinitamente. Así Buenaventura (en 3, dist. 14, art. 1, quaest. 2 y 4, d. 49, art. 1, q. 6); Ricardo (art. 2, quaest. 8); Durando (quaest.

clare et intuitive naturam hominis, ut humana est, non videndo essentialia praedicata ejus usque ad ultimam differentiam, aut videre individuam naturam Petri, ut haec est, non videndo propriam entitatem et individuam differentiam ejus, ita est impossibile videre divinitatem, ut divinitas est, non videndo omnem hanc perfectionem essentialem ejus, secundum modum individualem et proprium ejus. Quia divinitas essentialiter est hujusmodi perfectio, et essentialiter est haec entitas, et hoc individuum. Imo tantum est hoc impossibilius in divinitate, quanto ipsa est simplicior, y in re ipsa omnis haec perfectio omnino et adaequate est eadem res simplicissima.

9. Unde propter hanc causam omnia haec attributa sunt de essentia objecti nostrae beatitudinis. Et propter eam intelligi non potest quod alicui communicetur essentialiter divina natura, quin communicentur omnia haec attributa. Et ideo cum Pater communicat divinitatem Filio, necessario communicat omnipotentiam et caetera omnia, ut infra suo loco videbimus, neque aliud posset mente concipi. Sic igitur nec intelligi potest quod videatur illa natura essentialiter ac proprie, ut est in se, et quod non videatur in illa omnis haec perfectio.
Confirmatur tandem, quia vel viso Deo necesse est videre in illo aliquod attributum hujusmodi, vel nullum: hoc secundum non potest cogitari, quia si nullum attributum Dei videtur, nihil de Deo videtur. Quomodo ergo videretur Deus? Necesse est ergo primum dicere; non est autem major ratio de uno quam de alio, nam omnia aeque sunt de essentia Dei, et quolibet ablato non intelligetur essentia Dei constituta, prout in se est, sed solum secundum aliquem conceptum communem substantiae aut spiritus, vel aliquid hujusmodi, vel secundum conceptum negativum et improprium, qui est valde alienus a visione faciali.

2, n. 28); Major (quaest. 2); Cayetano, Paludano y Soto, quien disputa esto más largamente, pues los demás casi lo suponen sin discusión. Asimismo Enrique de Gante (*Quodlibet* 13, quaest. 1).
La razón es porque mediante aquella visión se ve a Dios tal como es en sí mismo, según aquello: *Entonces conoceré como también soy conocido*; se verá, por tanto, a Dios en su entidad y naturaleza, con un concepto propio y, por así decirlo, individual del mismo Dios; pues esto es ver a Dios tal como es en sí mismo; por tanto, es necesario ver en Dios toda aquella perfección que formal y esencialmente se incluye en el ser de Dios en cuanto Dios, o que según nuestro modo de entender lo constituye en el ser de Dios. Y de esta clase es toda perfección simplicísimamente simple que existe formalmente en Él, pues como decíamos más arriba, toda perfección de este tipo se predica esencialmente de Dios. Por lo cual, así como es imposible ver clara e intuitivamente la naturaleza del hombre en cuanto humana sin ver sus predicados esenciales hasta la última diferencia, o ver la naturaleza individual de Pedro en cuanto es esta sin ver su propia entidad y su diferencia individual, así es imposible ver la divinidad en cuanto divinidad sin ver toda esta perfección esencial de ella según su modo individual y propio. Porque la divinidad es esencialmente tal perfección, y es esencialmente esta entidad y este individuo. Es más, esto es tanto más imposible en la divinidad cuanto que ella misma es más simple, y en la realidad misma toda esta perfección es enteramente y de manera adecuada una misma realidad simplicísima.

9. De donde, por esta causa, todos estos atributos pertenecen a la esencia del objeto de nuestra bienaventuranza. Y por ella no se puede entender que a alguien se le comunique esencialmente la naturaleza divina sin que se le comuniquen todos estos atributos. Y por eso, cuando el Padre comunica la divinidad al Hijo, necesariamente le comunica la omnipotencia y todos los demás atributos, como veremos después en su lugar, ni

10. Secunda assertio. — Dico secundo. Non oportet ut qui videt Deum, videat divina attributa per modum plurium, sed ut vere sunt una simplex perfectio absoluta, formaliter continens omnes perfectiones quas nos multis attributis significamus. Hanc conclusionem constituo, ut intelligatur quanta sit certitudo primae assertionis positae, et ut commodius solvantur argumenta. Advertendum est igitur ex Durando in 4, dist. 49, quaest. 2, cum asseritur haec attributa Dei distincte videri, variis modis id posse intelligi. Primo, ut distinctio opponatur unitati et teneat se ex parte actus cognoscendi seu videndi, et hoc modo distincte videre attributa idem erit quod distinctis actibus illa concipere; et hoc modo certum est non videri distincte attributa divina a beato, imo nec posse sic videri visione propria rei prout in se est. Quia hujusmodi visio est proportionata rei visae; res autem in qua sunt omnia haec attributa est una simplicissime, ergo non potest illo modo distincte videri. Quod etiam patet ex prima assertione, nam si videtur divina omnipotentia prout in se est, videtur divina essentia illo eodem actu, quia includitur esentialiter in divina omnipotentia, ergo necesse est ut eodem illo actu videantur divina attributa.

11. Secundo potest cognitio distineta diei ex parte rei vise, ita tamen ut distinetio etiam opponatur unitati, et hoc modo cognoscere plura distinete, erit cognoscere illa ut distineta, et in hoc etiam sensu non videntur divina attributa distincte. Et quidem si sit sermo de actuali distinctione qua sit a parte rei, hoc est certissimum, quia ex parte rei nulla est distinctio talis inter illa, ergo non possunt videri ut
sic distincta, alias viderentur aliter quam sunt.
Si vero sit sermo de distinctione rationis, intelligi quidem potest quod videns Deum tam clare
videat attributa Dei, et cum tot respectibus ad creaturas, ut videat illa,

otra cosa podría concebirse con la mente. Así pues, tampoco se puede entender que se vea aquella naturaleza esencial y propiamente tal como es en sí, y que en ella no se vea toda esta perfección.
Se confirma finalmente porque, visto Dios, es necesario ver en Él algún atributo de este tipo, o ninguno. Esto segundo no puede pensarse, porque si no se ve ningún atributo de Dios, nada de Dios se ve. ¿Cómo, pues, se vería a Dios? Es necesario, por tanto, afirmar lo primero. No hay, sin embargo, mayor razón de uno que de otro, pues todos son igualmente de la esencia de Dios, y quitado cualquiera de ellos no se entendería constituida la esencia de Dios tal como es en sí, sino solo según algún concepto común de sustancia o de espíritu, o algo semejante, o según un concepto negativo e impropio, que está muy lejos de la visión facial.

10. Segunda aserción. — Digo en segundo lugar que no es necesario que quien ve a Dios vea los atributos divinos bajo el modo de una pluralidad, sino tal como verdaderamente son: una sola y simple perfección absoluta que contiene formalmente todas las perfecciones que nosotros significamos con muchos atributos. Establezco esta conclusión para que se entienda cuán grande es la certeza de la primera aserción sentada y para que se resuelvan más cómodamente los argumentos. Debe advertirse, por tanto, a partir de Durando (en 4, dist. 49, quaest. 2), que cuando se asienta que estos atributos de Dios se ven distintamente, esto puede entenderse de varios modos. Primero, de manera que la distinción se oponga a la unidad y se sitúe por parte del acto de conocer o de ver; y de este modo, ver distintamente los atributos será lo mismo que concebirlos mediante actos distintos; y de esta manera es cierto que los atributos divinos no se ven distintamente por el bienaventurado, es más, ni siquiera pueden verse así mediante la visión propia de la realidad tal como es en sí misma. Porque tal visión es proporcionada a la realidad vista; pero la realidad en la cual están todos estos atributos es una simplicísimamente,

quatenus ratione distinguibilia per inferiorem intellectum abstracte
illa concipientem, nam etiam Deus ipse comprehendens sua attributa hoe cognosceit, ut supra dictum est in fine libri primi, ergo et inferior intellectus potest hoc videre per visionem beatam. Non est tamen necessarium ut qui videt Deum,cognoscat ita distincte hzc attributa, quia nec comprehendit ipsa, nec necesse est ut videat illa cum omni habitudine ad creaturas.
Potest ergo simpliciter videre, nulla comparatione faeta ad res creatas, per quam comparationem cognoscat attributa ut ratione distinguibilia ab intellectuilla abstracte cognoscente.

luego no puede ser vista distintamente de ese modo. Lo cual también es evidente por la primera aserción, pues si se ve la omnipotencia divina tal como es en sí misma, se ve la esencia divina por ese mismo acto, porque se incluye esencialmente en la omnipotencia divina; por tanto, es necesario que por ese mismo acto se vean los atributos divinos.

12. Tertio, possunt hzc attributa videri distinete, ita ut distinctio non opponatur unitati, aut actus, aut objecti, sed improprie et confuse
cognitioni, ita ut illud dieatur distinete cognosci, quod proprio conceptu et non communi
tantum cognoscitur. Et hoe modo dicimus attributa Dei videri distincte, licet simplicissime,
quia videntur, proutin se sunt, in seautemtantum estuna simplicissima Dei perfectio essentialisetabsoluta, quc in se formaliter continet haee
omnia quix permodum plurium nos concipimus et significamus, ergo hoc modo videntur distinete hoe attributa, et nullusalius modus disünete cognitionis est simpliciter necessarius.

11. En segundo lugar, el conocimiento puede llamarse distinto por parte de la realidad vista, de tal modo, sin embargo, que la distinción también se oponga a la unidad; y de este modo, conocer varias cosas distintamente será conocerlas como distintas; y también en este sentido los atributos divinos no se ven distintamente. Y por cierto, si se trata de la distinción actual que se da por parte de la realidad, esto es certísimo, porque por parte de la realidad no hay tal distinción entre ellos, luego no pueden ser vistos como así distinguidos, pues de otro modo se verían de manera diferente a como son.
Pero si se trata de la distinción de razón, ciertamente puede entenderse que el que ve a Dios vea tan claramente los atributos de Dios, y con tantas relaciones a las criaturas, que los vea en cuanto son distinguibles por la razón por un intelecto inferior que los conciba abstractamente; pues también Dios mismo, al comprender sus propios atributos, conoce esto, como se dijo arriba al final del libro primero, luego también el intelecto inferior puede ver esto mediante la visión bienaventurada. No es, sin embargo, necesario que quien ve a Dios conozca de manera tan distinta estos atributos, porque ni los comprende en su totalidad ni es necesario que los vea con toda su relación a las criaturas. Puede, por tanto, verlos simplemente, sin hacer comparación alguna con las realidades creadas, por cuya comparación conozca los atributos en cuanto distinguibles por la razón por el intelecto que los conoce abstractamente.

13. **Objectio. — Responsio. —** Dices: hee attributa ex se distinguuntur, saltem fundamen-
taliter seu virtualiter: ergo necesse est ut haec saltem distinctio in eis videatur. Respondetur hac in re nullam esse distinctionem, sed esse potius simplicissimam et eminentem unitatem, quae solum per denominationem extrinsecam vocatur distinctio virtualis, quatenus inferior intellectus potest illam per plures conceptus abstractivos distinguere. Et ideo qui videt Deum, necessario videt illam eminentem unitatem: non est

12. En tercer lugar, estos atributos pueden verse distintamente de modo que la distinción no se oponga a

tamen necesse ut comparet illam ad inferiorem intellectum, vel ad plures conceptus, quos de illa formare potest, et ideo non est necesse ut videat illam sub ea denominatione virtualis distinctionis.

14. Atque hinc facile intelligitur quam sit certum beatos videre nunc de facto in Verbo omnia haec attributa. Quidam enim moderni expositores D. Thomae, 1 parte, quaestione duodecima, articulo septimo, dicunt, si sit sermo de attributis quae in via cognoscuntur de Deo per vires naturales vel supernaturales, de fide esse omnia illa videri de facto in Verbo; si autem sit sermo de omnibus possibilibus, non esse certum beatum videre in Verbo omnia attributa quae de Deo cognosci possunt aut videri. Quae doctrina nec habet fundamentum, nec convenienti distinctione utitur. Quia si sermo sit de cognitione clara et distincta modo explicato, non est minus certum videri in Deo omnia attributa possibilia, quam ea quae nos de facto distinguimus in via, quia utrumque necessario colligitur ex uno principio de fide et alio evidenti, scilicet, quod videtur Deus prout in se est, et quod haec omnia attributa sunt una simplicissima Dei perfectio et essentia. Si vero sermo sit de cognitione distincta quovis alio modo explicato, non est cur sit de fide beatum videntem Deum videre ea attributa quae nos in via distinguimus, quam alia, si forte cogitari possunt ut ratione distincta, quia non est magis revelatum unum quam aliud, nec magis necessario sequitur ex principiis fidei. Praesertim quia, ut infra videbimus, non est de fide certum beatos per ipsam visionem beatam videre aliquos effectus creatos, ergo neque etiam potest esse certum videre attributa Dei, videndo simul quomodo ratione distingui possint in ordine ad effectus vel actiones varias ab intellectu abstracte concipiente illa. Quin potius nec est de fide certum videre beatum omnipotentiam distincte concipiendo

la unidad, ya sea del acto o del objeto, sino al conocimiento impropio y confuso, de suerte que se diga que se conoce distintamente aquello que se conoce mediante un concepto propio y no solo mediante uno común. Y de este modo decimos que los atributos de Dios se ven distintamente, aunque simplicísimamente, porque se ven tal como son en sí mismos; en sí mismos, en cambio, no son sino una sola y simplicísima perfección de Dios, esencial y absoluta, la cual contiene formalmente en sí todas estas cosas que nosotros concebimos y significamos a la manera de una pluralidad; por tanto, de este modo se ven distintamente estos atributos, y ningún otro modo de conocimiento distinto es simpliciter necesario.

13. Objeción. — Respuesta. — Dirás: estos atributos se distinguen por sí mismos, al menos fundamental o virtualmente: luego es necesario que esta al menos distinción sea vista en ellos. Se responde que en esta materia no hay distinción alguna, sino que más bien se trata de una simplicísima y eminentísima unidad, que solo por denominación extrínseca se llama distinción virtual, en cuanto el intelecto inferior puede distinguirla mediante varios conceptos abstractivos. Y por eso quien ve a Dios, necesariamente ve aquella eminentísima unidad: no es necesario, sin embargo, que la compare al intelecto inferior, o a los múltiples conceptos que de ella puede formar, y por eso no es necesario que la vea bajo esa denominación de distinción virtual.

14. Y de aquí fácilmente se entiende cuán cierto es que los bienaventurados ven ahora de hecho en el Verbo todos estos atributos. Algunos expositores modernos de Santo Tomás, en la primera parte, cuestión duodécima, artículo séptimo, dicen que, si se trata de los atributos que en la vía se conocen de Dios por fuerzas naturales o sobrenaturales, es de fe que todos ellos son vistos de hecho en el Verbo; pero si se trata de todos los posibles, no es cierto que el bienaventurado vea en el Verbo todos los atributos que de

illam cum habitudine transcendentali ad creaturas possibiles, aut misericordiam cum habitudine ad miseriam sublevandam, aut justitiam cum habitudine ad aequitatem faciendam, quia ad has cognitiones necesse est ut illi termini seu objecta clare videantur eadem visione beata, quod tamen non est de fide revelatum, sed solum quod videatur Deus prout in se est. Est autem probabilius beatos videre distincte has omnes rationes creaturarum, ut infra dicemus; atque ita est etiam probabilius videre haec omnia attributa sub his propriis habitudinibus. Quo sensu etiam est valde probabile videre eodem modo omnia attributa possibilia, quia fortasse non sunt plura quam quae a nobis cognoscuntur, si de propriis attributis loquamur. Nam si sit sermo de omnibus praedicatis analogis quae de Deo per ordinem ad creaturam concipi possunt, apprehendendo varias convenientias inter Deum et creaturas, facile intelligi potest dari processum in infinitum in hujusmodi praedicatis, praesertim in ordine ad creaturas possibiles. Et forte hoc sensu locuti sunt qui dixerunt beatum non videre omnia praedicata quae de Deo dici possunt.

15. Prima opinio falsitatis improbabilitatisque arguitur. — Ex his facile est judicium ferre de aliis opinionibus, quod breviter faciemus ad earum fundamenta respondendo. Prima ergo opinio, ut a nobis est proposita, omnino falsa et improbabilis est, nec existimo ab auctoribus ibi citatis in eo sensu esse traditam, sed solum docuisse beatos non comprehendere haec attributa. Ad fundamentum autem illius opinionis negatur proprie attributa Dei esse infinita, quia prout in se sunt, tantum sunt una simplicissima perfectio: prout autem a nobis concipiuntur et distinguuntur, sunt in numero finito. Secundo dicitur, etiam si concedamus dari infinita attributa ratione distincta aut distinguibilia, non esse necessariam infinitam

Dios pueden conocerse o verse. Doctrina que ni tiene fundamento ni usa de una distinción conveniente. Porque si se trata de conocimiento claro y distinto del modo explicado, no es menos cierto que se ven en Dios todos los atributos posibles que aquellos que nosotros de hecho distinguimos en la vía, porque ambos se coligen necesariamente de un principio de fe y de otro evidente, a saber, que se ve a Dios tal como es en sí, y que todos estos atributos son una simplicísima perfección y esencia de Dios. Si en cambio se trata de conocimiento distinto explicado de cualquier otro modo, no hay razón para que sea de fe que el bienaventurado que ve a Dios vea aquellos atributos que nosotros distinguimos en la vía más que otros, si acaso pueden pensarse como distintos por razón, porque no está más revelado uno que otro, ni se sigue más necesariamente de los principios de la fe. Especialmente porque, como veremos después, no es de fe cierto que los bienaventurados por la misma visión beatífica vean algunos efectos creados, luego tampoco puede ser cierto que vean los atributos de Dios viendo al mismo tiempo cómo pueden distinguirse por razón en orden a efectos o acciones varias por el intelecto que los concibe abstractamente. Antes bien, ni siquiera es de fe cierto que el bienaventurado vea la omnipotencia concibiéndola distintamente con la habitud transcendental a las criaturas posibles, o la misericordia con la habitud a la miseria que debe ser aliviada, o la justicia con la habitud a hacer equidad, porque para estos conocimientos es necesario que aquellos términos u objetos sean vistos claramente por la misma visión beatífica, lo cual sin embargo no está revelado por la fe, sino solo que se vea a Dios tal como es en sí. Es, sin embargo, más probable que los bienaventurados vean distintamente todas estas razones de las criaturas, como diremos después; y así es también más probable que vean todos estos atributos bajo estas propias habitudines. En este sentido también es muy probable que vean del mismo modo todos los atributos posibles, porque tal vez no son más que los que nosotros conocemos, si hablamos de los atributos propios. Pues si se trata de todos

visionem ad videnda omnia illa uno simplicissimo actu, prout in se unum sunt. Nec argumentum factum est alicujus momenti, quia non requiritur major virtus ad videndum unum ex his attributis quam ad videnda omnia; quia necesse est ut, visa essentia Dei, videantur omnia, et non possunt aliter videri quam videndo essentiam, ad quam videndam non est necessaria virtus infinita, sed virtus altioris ac divini ordinis. Praesertim quia non est necesse ut qui videt haec attributa, videat omnes effectus vel conceptus creatos, in ordine ad quos possunt ratione distingui, ut dictum est.

16. Secunda sententia falsitatis et improbabilitatis arguitur. — Secunda sententia plane falsa est et improbabilis, et contra D. Thomam aliosque auctores citatos, et contra omnes in 4, dist. 49 et 50 (ubi specialiter Scotus, quaest. 5) dicentes beatos non esse inaequales in beatitudine objectiva, sed in formali. Ex dictis etiam evidenter refutatur illa sententia, quia vel ille modus, quem unus beatus videt, re vera est in Deo vel non: si non est in Deo, non pertinet ad visionem Dei, alias non videretur Deus prout est, sed potius deciperetur qui eum sic videret, ut ait Augustinus, lib. 83, q. 32. Si vero modus ille est in Deo, non magis potest non videri, viso Deo, quam unum attributum sine alio. Imo difficilius et impossibilius est partiri unum attributum (ut sic dicam) in visione clara, quam videre unum sine alio. Unde inintelligibile plane est quod Ferrarius supra dicit, beatos videre infinitatem Dei intensivam, quia vident perfectionem Dei esse infinitam, non tamen cognoscere distincte illam infinitatem: Quia hoc, inquit, esset particulariter cognoscere omnes gradus perfectionis in ipsa conjunctos, qui infiniti sunt, secundum quod unus ab alio formaliter distinguitur, quod est impossibile sine distinctione. Hoc, inquam, inintelligibile est, quia in divina infinitate nulli sunt gradus proprie ac formaliter distincti, sed est

los predicados análogos que de Dios pueden concebirse por orden a la criatura, aprehendiendo varias conveniencias entre Dios y las criaturas, fácilmente se puede entender que se da un proceso al infinito en tales predicados, especialmente en orden a las criaturas posibles. Y quizá en este sentido hablaron los que dijeron que el bienaventurado no ve todos los predicados que de Dios pueden decirse.

15. Se arguye de falsedad e improbabilidad la primera opinión. — De aquí es fácil formar juicio sobre las otras opiniones, lo cual haremos brevemente respondiendo a sus fundamentos. La primera opinión, pues, tal como ha sido propuesta por nosotros, es del todo falsa e improbable, ni estimo que haya sido transmitida por los autores allí citados en ese sentido, sino que solo enseñaron que los bienaventurados no comprenden estos atributos. Al fundamento de aquella opinión se niega que los atributos de Dios sean propiamente infinitos, porque tal como son en sí, solo son una simplicísima perfección: tal como son concebidos y distinguidos por nosotros, son en número finito. Segundo se dice que, aunque concedamos que hay infinitos atributos distintos o distinguibles por razón, no es necesaria una visión infinita para ver todos ellos con un acto simplicísimo, tal como son uno en sí. Ni el argumento hecho tiene algún momento, porque no se requiere mayor virtud para ver uno de estos atributos que para verlos todos; porque es necesario que, vista la esencia de Dios, se vean todos, y no pueden verse de otro modo que viendo la esencia, para cuya visión no es necesaria virtud infinita, sino virtud de orden superior y divino. Especialmente porque no es necesario que quien ve estos atributos vea todos los efectos o conceptos creados, en orden a los cuales pueden distinguirse por razón, como se ha dicho.

16. Se arguye de falsedad e improbabilidad la segunda sentencia. — La segunda sentencia es claramente falsa e improbable, y va contra Santo Tomás y otros autores

una simplicissima perfectio summa et infinita sine ulla distinctione quam in se habeat, licet per comparationem ad creaturas dicatur continere infinitos gradus perfectionis qui in creaturis distingui possunt.

17. Tertia assertio. — Deinde non recte dicitur beatos videre infinitatem solum quoad an est, non etiam quoad quid est, nam vident clare quid sit Deus, ut supra ostensum est, et tradit divus Thomas in 4, dist. 49, quaest. 2, art. 3 ad 5, et quaest. 8 *De Veritate*, art. 4 ad 8, et art. 2 ad 4. Non potest autem videri quid sit Deus, nisi etiam videatur quid sit infinitas ejus, quia haec infinitas nihil aliud est quam ipsamet positiva perfectio essentialis Dei, cujus excellentiam per negationem illam nos significamus. Quinimmo cum infinitas Dei nihil aliud sit nisi quantitas perfectionis essentialis ipsius Dei, intelligi non potest hanc infinitatem in se per se ac sine ullo medio videri, quod sit et non quid sit. Quia non potest videri haec infinitas esse in Deo, nisi videndo positive qualis et quanta sit perfectio essentialis Dei; necesse est ergo videre essentialem rationem illius perfectionis prout in se est, et hoc ipsum est cognoscere illam quoad quid est. Dicendum est ergo beatos videre quidditative et entitative infinitam Dei perfectionem; imo hoc per se primo pertinere ad eorum beatitudinem, quia satiari non possunt nisi infinito bono, quatenus tale est, ut recte Scotus in 3, dist. 14, quaest. 4 ad secundam, contra Aegidium et alios. Idemque est de quolibet alio attributo, nam quodlibet attributum totum videtur, viso Deo, alias non videretur Deus, quia tota sapientia Dei est Deus, et de essentia Dei, et sic de aliis. Praesertim quod in simplicissimo attributo nec est totum, nec pars, nec gradus aut modus distinctus.

18. Ad primum ergo argumentum illius opinionis respondetur, ad hujusmodi visionem infinitatis Dei non esse necessariam virtutem infinitam, sed lumen alterius ordinis.

citados, y contra todos los que en 4, dist. 49 y 50 (donde especialmente Escoto, quaest. 5) dicen que los bienaventurados no son desiguales en la bienaventuranza objetiva, sino en la formal. También por lo dicho se refuta evidentemente aquella sentencia, porque o aquel modo que un bienaventurado ve, realmente está en Dios o no: si no está en Dios, no pertenece a la visión de Dios, de otro modo no se vería a Dios tal como es, sino que más bien se engañaría quien lo viera así, como dice Agustín, lib. 83, q. 32. Si en cambio aquel modo está en Dios, no puede menos de ser visto, visto Dios, que un atributo sin otro. Más aún, es más difícil e imposible partir (por así decirlo) un atributo en la visión clara, que ver uno sin otro. De donde es claramente ininteligible lo que Ferrario dice arriba, que los bienaventurados ven la infinitud intensiva de Dios, porque ven que la perfección de Dios es infinita, pero no conocen distintamente aquella infinitud: Porque esto, dice, sería conocer particularmente todos los grados de perfección en ella conjuntados, que son infinitos, según que uno se distingue formalmente de otro, lo cual es imposible sin distinción. Esto, digo, es ininteligible, porque en la infinitud divina no hay grados propiamente y formalmente distintos, sino que es una simplicísima perfección suma e infinita sin distinción alguna que tenga en sí, aunque por comparación a las criaturas se diga que contiene infinitos grados de perfección que en las criaturas pueden distinguirse.

17. Tercera aserción. — Además, no se dice rectamente que los bienaventurados ven la infinitud solo en cuanto al *an est*, no también en cuanto al *quid est*, pues ven claramente qué es Dios, como se mostró antes, y lo enseña Santo Tomás en 4, dist. 49, q. 2, art. 3 ad 5, y q. 8 *De Veritate*, art. 4 ad 8, y art. 2 ad 4. No puede, sin embargo, verse qué es Dios, sino que también se vea qué es su infinitud, porque esta infinitud no es otra cosa que la misma positiva perfección esencial de Dios, cuya excelencia significamos nosotros por aquella negación. Más aún, como la infinitud de Dios no es otra cosa que la

Quia beati licet infinitum videant, non tamen infinite, et eadem ratione non sequitur illam visionem esse comprehensivam, quia comprehensio aliquid addit ultra quidditativam cognitionem, ut D. Thomas explicuit, 1 p., q. 12, art. 7, et infra latius dicturi sumus.

19. Ad tertium similiter respondet D. Thomas, q. 8 *De Veritate*, art. 2, ad 6, dicens beatum videre immensitatem Dei, sed non immense, quia licet totam videat immensitatem, non tamen totaliter. Idemque sentit Scotus 1, dist. 22, q. 1, neque aliud voluit Henricus nisi immensitatem Dei a nullo, nisi ab ipso Deo comprehendi. Potest autem videri sine comprehensione. Quod ita declarari potest. Nam licet Deus talem habeat existentiae seu praesentiae modum, ut ex vi illius, sine ulla sui mutatione, possit esse intime praesens in omnibus rebus et corporibus, non solum quae facta sunt, sed etiam quae fieri possunt; nihilominus illa Dei praesentia est in se prorsus indivisibilis, et tota est in omnibus rebus, et tota in qualibet et in quolibet puncto, quia in re ipsa nullo modo distinguitur a substantia Dei. Unde fit ut beati videntes Deum et realem praesentiam et existentiam ejus, necessario videant totam Dei immensitatem, etiamsi fortasse illam non videant quasi infinite diffusam, et sub hoc comparativo conceptu, scilicet quatenus de se apta est, ut sit intime praesens infinitis spatiis realibus, si fiant absque sui mutatione; quia, ut in secunda conclusione dixi, non est necesse ut videntes Deum distincte cognoscant omnes hujusmodi habitudines et veluti comparationes. Quod si hoc verum est, multum juvare potest ad intelligendum quomodo licet beati videant Dei immensitatem, non tamen illam comprehendant; non est tamen illud certum, nam fortasse vident beati substantiam Dei et modum existendi ejus cum infinita praesentia, quatenus nostro modo intelligendi est quasi extensa et

cantidad de la perfección esencial del mismo Dios, no puede entenderse que esta infinitud en sí, por sí y sin ningún medio sea vista como *que es* y no como *qué es*. Porque no puede verse que esta infinitud está en Dios, sino viendo positivamente cuál y cuán grande es la perfección esencial de Dios; es necesario, pues, ver la razón esencial de aquella perfección tal como es en sí, y esto mismo es conocerla en cuanto al *quid est*. Debe decirse, pues, que los bienaventurados ven quidditativa y entitativamente la infinita perfección de Dios; más aún, que esto pertenece por sí primero a su bienaventuranza, porque no pueden saciarse sino con el bien infinito, en cuanto tal es, como rectamente dice Escoto en 3, dist. 14, q. 4 ad secundam, contra Egidio y otros. Y lo mismo se dice de cualquier otro atributo, porque cuando se ve a Dios, cualquier atributo se ve entero; de lo contrario no se vería a Dios, ya que toda la sabiduría de Dios es el mismo Dios, y lo mismo ocurre con la esencia de Dios y con los demás atributos. Sobre todo porque en un atributo simplicísimo no hay ni todo ni parte, ni grado ni modo distinto.

19. Al tercero responde igualmente Santo Tomás, q. 8 *De Veritate*, art. 2, ad 6, diciendo que el bienaventurado ve la inmensidad de Dios, pero no inmensamente, porque aunque ve toda la inmensidad, no la ve totalmente. Y lo mismo siente Escoto en 1, dist. 22, q. 1, ni otra cosa quiso Enrique sino que la inmensidad de Dios no es comprendida por nadie, sino por el mismo Dios. Puede, sin embargo, ser vista sin comprehensión. Lo cual puede declararse así. Pues aunque Dios tenga tal modo de existencia o de presencia, que por virtud de él, sin ninguna mutación suya, pueda estar íntimamente presente en todas las cosas y cuerpos, no solo las que han sido hechas, sino también las que pueden ser hechas; sin embargo aquella presencia de Dios es en sí misma absolutamente indivisible, y toda está en todas las cosas, y toda en cualquiera y en cualquier punto, porque en la cosa misma de ningún modo se distingue de la sustancia de Dios. De

infinite diffusa, nam ad hoc sufficere potest supernaturalis illa visio, ex hoc solum quod est altioris ordinis, quamvis infinita non sit. Ad quartum de omnipotentia dicendum est latius in sequentibus, solum enim probat videntem Deum non videre omnia quae sunt in Deo distinctissime, et secundum omnes habitudines quibus cognosci possunt. Quomodo autem intelligendum sit, pendet ex his quae dicenda sunt de cognitione creaturarum in Deo.

donde resulta que los bienaventurados, viendo a Dios y la real presencia y existencia suya, necesariamente ven toda la inmensidad de Dios, aunque tal vez no la vean como infinitamente difundida, y bajo este concepto comparativo, a saber, en cuanto de suyo es apta para estar íntimamente presente en infinitos espacios reales, si se hicieran sin mutación suya; porque, como dije en la segunda conclusión, no es necesario que los que ven a Dios conozcan distintamente todas estas habitudines y como comparaciones. Que si esto es verdadero, mucho puede ayudar para entender cómo, aunque los bienaventurados vean la inmensidad de Dios, no la comprenden; no es, sin embargo, eso cierto, pues tal vez los bienaventurados ven la sustancia de Dios y el modo de existir suyo con infinita presencia, en cuanto según nuestro modo de entender es como extensa e infinitamente difundida, pues para esto puede bastar aquella visión sobrenatural, solo por esto que es de orden superior, aunque no sea infinita. Al cuarto, acerca de la omnipotencia, debe decirse más ampliamente en lo que sigue, pues solo prueba que el que ve a Dios no ve todas las cosas que están en Dios distintísimamente, y según todas las habitudines por las que pueden conocerse. Cómo, sin embargo, debe entenderse, depende de lo que se ha de decir acerca del conocimiento de las criaturas en Dios.

20. De tertia opinione nihil est, quod dicamus; nam fundamentum ejus de formali distinctione attributorum satis in superioribus improbatum est: intellectum de actuali distinctione, quae in re sit. Si autem quovis alio modo explicetur, de distinctione fundamentali, virtuali, aut rationis ratiocinatae, non potest illa sola sufficere, ut unum sine alio videatur: in his praesertim, quae sunt adaequate idem et essentialiter mutuo se includunt, ut de attributis supra ostensum est.

20. De la tercera opinión nada hay que decir; pues su fundamento de la distinción formal de los atributos quedó suficientemente impugnado en lo anterior: se entiende de distinción actual, que esté en la cosa. Si en cambio se explica de cualquier otro modo, de distinción fundamental, virtual, o de razón raciocinada, no puede aquella sola bastar para que se vea uno sin otro: especialmente en aquellas cosas que son adecuadamente lo mismo y esencialmente se incluyen mutuamente, como se mostró antes acerca de los atributos.

21. Tandem in quarta opinione non satis intelligo, quid auctores ejus induxerit ad fingenda illa verba inadaequata attributorum Dei, aut qualia esse intelligant; nam aut per illa concipiuntur tantum abstractive haec attributa, et hoc modo possibile est illa precise concipere, sed hujusmodi conceptus non essent proprii, sed connotativi, aut negativi, aut aliquid hujusmodi, qui et sine visione Dei haberi possunt et ad illam impertinenter se habent. Non possunt enim illa verba inadaequata subintellecta talia esse, ut per ea non minus clare videantur ipsa Dei attributa, quam per visionem adaequatam essentiae Dei. Ergo loqui oportet de conceptu proprio, quo videtur unumquodque attributum intuitive, prout in se est. At in hoc sensu impossibile est tale verbum esse inadaequatum respectu essentiae, quia ut probatum est, viso attributo quolibet, necesse est videre essentiam et omnia alia in eo essentialiter et per

omnimodam identitatem et simplicitatem inclusa. Ac praeterea impertinens est hujusmodi verba multiplicare, quia lumen gloriae et species, quae illi correspondet ad videndum Deum, qui non est alia, quam ipsa essentia Dei, unum actum adaequatum et proprium habent circa tale objectum, per quem perfecte videtur, quantum per tale lumen videri potest, ergo sine causa finguntur alii actus inadaequati circa idem objectum immediate et in se, illos enim necesse esset, ab eodem lumine et per eamdem speciem intelligibilem fieri. Alioqui eadem ratione posset quis fingere, simul elicere beatum plures visiones Dei suo lumini adaequatas. Igitur unum attributum sine alio, nec per verbum adaequatum, nec per inadaequatum videtur aut videri potest, si prout in se est, videatur.

CAPUT XXIII.

UTRUM NECESSE SIT, BEATOS VIDENTES DIVINAM ESSENTIAM VIDERE SIMUL TRES PERSONAS; AC SUBINDE ETIAM IN HOC VISIONES OMNES SINT AEQUALES.

1. Prima opinio Scoti. — Fundamentum primum. — Prima sententia est Scoti in 4, dist. 1, quaest. 2, qui de potentia absoluta affirmat, posse videri Deum essentialiter subsistentem in divinitate, non visis relativis subsistentiis, et consequenter affirmat, posse videri duas personas inter se relatas, ut Patrem et Filium, non visa tertia, ad quam per illas relationes duas non referuntur. Negat tamen posse videri unam personam, non visa alia, ad quam refertur, quia relativa sunt simul cognitione: non autem explicat Scotus an e converso videri possint spiratio activa et processio non visis Paternitate et Filiatione. Fundamenta illius sunt. Primum, quia relationes non sunt de essentiali ratione objecti beatifici. Sed hoc fundamentum non refert ad

21. Finalmente, en la cuarta opinión no entiendo suficientemente qué indujo a sus autores a fingir aquellas palabras inadecuadas de los atributos de Dios, o qué entienden que sean; pues o por ellas se conciben solo abstractivamente estos atributos, y de este modo es posible concebirlos precisamente, pero tales conceptos no serían propios, sino connotativos, o negativos, o algo semejante, que pueden tenerse incluso sin la visión de Dios y que son impertinentes a ella. Pues aquellas palabras inadecuadas subentendidas no pueden ser tales que por ellas se vean los mismos atributos de Dios no menos claramente que por la visión adecuada de la esencia de Dios. Luego hay que hablar del concepto propio, por el cual se ve intuitivamente cada atributo, tal como es en sí. Pero en este sentido es imposible que tal palabra sea inadecuada respecto de la esencia, porque, como se ha probado, visto cualquier atributo, es necesario ver la esencia y todas las demás cosas en él incluidas esencialmente y por omnímoda identidad y simplicidad. Y además es impertinente multiplicar palabras de este tipo, porque el lumen gloriae y la especie que le corresponde para ver a Dios, que no es otra que la misma esencia de Dios, tienen un acto adecuado y propio acerca de tal objeto, por el cual se ve perfectamente, cuanto por tal lumen puede verse, luego sin causa se fingen otros actos inadecuados acerca del mismo objeto inmediata y en sí, pues aquellos sería necesario que se hicieran por el mismo lumen y por la misma especie inteligible. De otro modo, por la misma razón podría alguien fingir que el bienaventurado elicita simultáneamente varias visiones de Dios adecuadas a su lumen. Luego un atributo sin otro, ni por palabra adecuada, ni por inadecuada se ve o puede verse, si se ve tal como es en sí.

CAPÍTULO XXIII

SI ES NECESARIO QUE LOS BIENAVENTURADOS QUE VEN LA ESENCIA DIVINA VEAN AL MISMO TIEMPO LAS TRES

praesentem quaestionem, quia esto verum assumat, nihilominus in ordine ad visionem, ut cognitio quaedam est, possunt habere relationes necessariam connexionem cum essentia. Atque eadem ratione non est necessarium fundamentum, quod Cajetanus et alii Thomistae in praesenti quaestione sumunt contra Scotum, scilicet, quia sola essentia visa sine relationibus non satiaret appetitum hominis; tum quia hoc in rigore falsum est: nam essentia, seu hic Deus essentialiter subsistens, est summum bonum et infinitum simpliciter et eminenter continens omnia etiam relationes. Tum etiam quia licet id esset verum, adhuc superesset locus praesenti quaestioni: an possit scilicet dari visio essentiae, quae non attingat relationes in se ipsis, sive illa visio satiet, aut beatificet, sive non.

2. Fundamentum secundum. — Secundum fundamentum est, quia respectu visionis essentia divina est objectum primarium: relationes autem secundarium: quando vero actus habet duplex objectum hujusmodi, potest manere circa primarium, quamvis non attingat secundarium. Hoc etiam fundamentum non est efficax, quia si per objectum secundarium intelligat illud, a quo non pendet essentialiter actus, seu cum quo non habet necessariam connexionem, petit principium, dum assumit relationes pertinere ad objectum secundarium. Si vero per secundarium objectum intelligat, parte rei: nam daemon intuitive videt Christi humanitatem, non videt modum unionis, quem habet in Verbo; unde non licet colligere: videt illam humanitatem, prout est in se, sed in se est unita Verbo, ergo videt unionem. Cum enim dicitur res videri, prout in se est, dupliciter id potest intelligi: primo, ut videatur secundum omnem modum, quem in re habet; secundo, ut secundum id, quod videtur, ita sit, hoc est, ut existat a parte rei, sicut videtur, seu a contrario, ut per visionem ita repraesentetur clare, sicut

PERSONAS; Y POR CONSIGUIENTE SI TAMBIÉN EN ESTO TODAS LAS VISIONES SON IGUALES.

1. Primera opinión de Escoto. — Fundamento primero. La primera sentencia es la de Escoto en 4, dist. 1, quaest. 2, quien de potencia absoluta afirma que puede verse a Dios esencialmente subsistente en la divinidad, sin verse las subsistencias relativas, y consecuentemente afirma que pueden verse dos personas relacionadas entre sí, como el Padre y el Hijo, sin verse la tercera, a la cual por aquellas dos relaciones no se refieren. Niega, sin embargo, que pueda verse una persona sin verse la otra a la cual se refiere, porque los relativos son simultáneos en el conocimiento: pero Escoto no explica si, a la inversa, pueden verse la espiración activa y la procesión sin verse la Paternidad y la Filiación. Los fundamentos de aquello son. El primero, porque las relaciones no pertenecen a la razón esencial del objeto beatífico. Pero este fundamento no se refiere a la presente cuestión, porque aunque se conceda que es verdadero, no obstante en orden a la visión, en cuanto es un cierto conocimiento, las relaciones pueden tener una conexión necesaria con la esencia. Y por la misma razón no es necesario el fundamento que Cayetano y otros tomistas toman en la presente cuestión contra Escoto, a saber, porque la sola esencia vista sin las relaciones no saciaría el apetito del hombre; tanto porque esto en rigor es falso: pues la esencia, o este Dios esencialmente subsistente, es el sumo bien e infinito que simple y eminentemente contiene todas las cosas, incluso las relaciones. Como también porque aunque esto fuera verdadero, aún quedaría lugar para la presente cuestión: si puede darse, a saber, una visión de la esencia que no alcance las relaciones en sí mismas, ya sacie o beatifique aquella visión, ya no.

2. Segundo fundamento. — El segundo fundamento es que, respecto de la visión, la esencia divina es el objeto primario, mientras que las relaciones son el secundario;

in re ipsa existit. Ad visionem ergo intuitivam satis es, quod videatur res, prout in se est in hoc posteriori sensu, ut patet ex adducto exemplo, et quia nihil aliud videtur posse colligi ex ratione intuitionis. Atque haec videtur esse tota vis et probabilitas hujus opiniones id quod per se, seu in se cognoscitur, sed per aliud re vel ratione distinctum; sic est falsa minor. Saepe enim obiectum secundarium, hoc modo, est ita coniunctum cum primario, ut non possit unum sine alio cognosci. Ut patet exemplo ab eodem concesso: nam quando cognoscitur relatio cum ordine ad terminum, respectu talis cognitionis elatio est obiectum marium et terminus secundarium; et tamen possunt illa duo obiecta in cognitione disiungi. Denique in illo fundamento supponit cotus posse fieri ut eadem visione, qua nun rimario attingitur essentia et consequenter elationes, videatur essentia et non relationes; quod est evidenter falsum, ut infra ostendam.

ahora bien, cuando un acto tiene un doble objeto de este tipo, puede permanecer referido al primario aunque no alcance el secundario.

Tampoco este fundamento es eficaz, porque, si por objeto secundario entiende aquello de lo cual el acto no depende esencialmente, o con lo cual no tiene conexión necesaria, incurre en petición de principio al asumir que las relaciones pertenecen al objeto secundario. Pero si por objeto secundario entiende aquello que se conoce por otro realmente o racionalmente distinto, mientras que el objeto primario es aquello que se conoce por sí o en sí mismo, entonces la menor es falsa.

En efecto, muchas veces el objeto secundario, entendido de este modo, está tan unido al primario que no puede conocerse uno sin el otro. Esto se ve en el ejemplo concedido por el mismo autor: cuando se conoce una relación con orden al término, respecto de tal conocimiento la relación es objeto primario y el término secundario; y, sin embargo, esos dos objetos no pueden separarse en el conocimiento.

Además, en ese fundamento Escoto supone que puede ocurrir que, mediante la misma visión con la que ahora se alcanza primariamente la esencia y, en consecuencia, las relaciones, se vea la esencia y no las relaciones; lo cual es evidentemente falso, como mostraré más abajo.

3. Tertium fundamentum. — Tertium fundamentum est quia relationes et essentia distinguuntur formaliter. Sed hoc etiam sumit falsum, si sit sermo de distinctione ctuali, quae in re existat; si autem sit sermo de qualibet alia, illatio non est formalis, ut patet ex his quae dixi de attributis. Unde Thomistae potissimam vim argumenti contra Scotum ponunt in identitate essentiae et relationum.

Por otra parte, en cuanto a la realidad misma, el demonio ve intuitivamente la humanidad de Cristo, pero no ve el modo de unión que tiene en el Verbo; de donde no es lícito concluir: «ve aquella humanidad tal como es en sí; pero en sí está unida al Verbo; luego ve la unión».

4. Quartum fundamentum. — Quartum fundamentum esse potest, quia ex hoc, quod videatur essentia sine relationibus, nulla sequitur implicatio contradictionis, etiamsi inter essentiam et relationes non sit actualis distinctio in re.

Probatur, quia si aliqua est implicatio, maxime quia, si relatio et essentia sunt omnino idem a parte rei, videre unam sine alia esset videre et non videre eamdem rem : nam et videtur (hoc enim supponitur) et non videtur, quia

Pues cuando se dice que una cosa es vista «tal como es en sí», esto puede entenderse de dos maneras. Primero, que sea vista según todo el modo que tiene en la realidad. Segundo, que aquello que se ve sea efectivamente así, esto es, que exista en la realidad tal como se ve; o, dicho de otro modo, que mediante la visión sea representado claramente tal como existe en la realidad misma.

Ahora bien, para la visión intuitiva basta que la cosa sea vista tal como es en sí en este segundo sentido, como se

id quod est idem cum ipsa non videtur.
Quae implicatio variis modis explicatur.
Primo : quia impossibile est videre Petrum, non viso Petro ; sed tam idem est paternitas cum essentia, sicut Petrus secum.
Secundo : non potest videri paternitas, non visa paternitate ; ergo nec non visa essentia, quia tam idem est cum essentia quam secum.
Tertio : si in Deo esset una persona, non posset videri divina natura sine persona, sicut nunc etiam de facto constat, ex dictis capite praecedenti, non posse videri divinitatem sine substantia absoluta ; sed tam idem est deitas cum tribus personis, sicut tunc esset cum una : ergo.
Quarto : quia esse trinum est ita intrinsecum Deo et de ratione eius, sicut est intrinsecum homini esse rationale ; sicut ergo implicat videri hominem, non viso rationali, ita videre Deum, non videndo trinum.

5. At vero haec argumenta, quae sunt potissima in hac materia non ostendunt contradictionem, quia non obstante hac identitate inter relationem et essentiam, Pater aeternus communicat Filio suam essentiam et non relationem suam. Propter quod probabile est posse essentialem subsistentiam uniri hypostatice naturae creatae, non unitis relationibus secundum se.
Ex quo sic etiam conficio argumentum: nam essentia divina potest uniri intellectui per modum speciei intelligibilis, non unitis relationibus, ut patet ex dicto exemplo, et quia in praesenti videtur esse maior ratio: nam haec unio per modum speciei est ad efficiendum; efficientia autem convenit essentiae independenter a relationibus per se loquendo; sed id quod praecise unitur per modum speciei potest etiam videri praecise, cum ratio videndi sit species; ergo potest hoc fieri non obstante identitate.

muestra por el ejemplo aducido y porque nada más parece poder deducirse de la naturaleza de la intuición. Y en esto parece consistir toda la fuerza y probabilidad de esta opinión.

3. Tercer fundamento. — El tercer fundamento es que las relaciones y la esencia se distinguen formalmente. Pero también esto supone algo falso, si se habla de una distinción actual que exista en la realidad; y si se habla de cualquier otra distinción, la inferencia no es formal, como resulta claro por lo que dije acerca de los atributos. Por eso los tomistas ponen la principal fuerza del argumento contra Escoto en la identidad de la esencia y las relaciones.

4. Cuarto fundamento. — El cuarto fundamento puede ser el siguiente: del hecho de que se vea la esencia sin las relaciones, no se sigue ninguna implicación de contradicción, aunque entre la esencia y las relaciones no exista distinción actual en la realidad.
Se prueba, porque si hay alguna implicación de contradicción, sería principalmente ésta: si la relación y la esencia son totalmente idénticas según la realidad, ver una sin la otra equivaldría a ver y no ver la misma cosa: pues se ve (según se supone) y no se ve, porque aquello que es idéntico a ella no se ve.
Esta implicación se explica de varios modos.
Primero: es imposible ver a Pedro sin haber visto a Pedro; pero la paternidad es tan idéntica a la esencia como Pedro lo es a sí mismo.
Segundo: no se puede ver la paternidad sin ver la paternidad; por tanto, tampoco se puede ver la esencia sin verla, porque es tan idéntica a la esencia como lo es a sí misma.
Tercero: si en Dios hubiera una sola persona, no se podría ver la naturaleza divina sin la persona, como ahora también de hecho consta, por lo dicho en el capítulo anterior, que no se puede ver la divinidad sin la sustancia absoluta; pero la deidad es tan idéntica a las tres personas como entonces lo sería a una sola: luego...

Cuarto: porque ser trino es tan intrínseco a Dios y pertenece a su razón esencial, como es intrínseco al hombre ser racional. Por tanto, así como implica contradicción ver a un hombre sin ver lo racional, del mismo modo implica ver a Dios sin ver lo trino.

5. Pero en verdad estos argumentos, que son los más fuertes, en esta materia no muestran contradicción, porque, no obstante esta identidad entre la relación y la esencia, el Padre eterno comunica al Hijo su esencia y no su relación. Por lo cual es probable que la subsistencia esencial pueda unirse hipostáticamente a una naturaleza creada sin que se unan las relaciones según sí mismas.
De donde también formo este argumento: la esencia divina puede unirse al intelecto a modo de especie inteligible sin unirse las relaciones, como es claro por el ejemplo mencionado, y porque en el caso presente parece haber mayor razón: pues esta unión por modo de especie se ordena a producir; ahora bien, la eficiencia conviene a la esencia independientemente de las relaciones, hablando en sí; pero aquello que se une precisamente a modo de especie también puede ser visto precisamente, ya que la razón de ver es la especie; luego esto puede hacerse no obstante la identidad.

6. Y se puede añadir otra razón: aunque esencia y relación sean lo mismo, no son sin embargo idénticas de modo adecuado, porque no todo aquello con lo que se identifica la esencia se identifica la relación. En esto fallan todos los argumentos y ejemplos que se aducen. Pues Pedro es idéntico a sí mismo de modo adecuado, y de igual modo la paternidad lo es a sí misma; y si en Dios hubiera solamente una persona, la naturaleza sería tan incomunicable como la persona, y así serían idénticas de modo adecuado. De donde también resulta que, no obstante la identidad que ahora existe entre las relaciones y la esencia, las relaciones no pertenecen a la esencia de la divinidad o de Dios como tal, en lo cual hay una gran diferencia entre ellas y la subsistencia esencial.

6. Et ratio adjungi potest, quia licet essentia et relatio sint idem, non tamen sunt adaequate idem, quia non cum quocumque identificatur essentia, identificatur relatio, in quo deficiunt omnia argumenta et exempla quae adducuntur. Petrus enim est idem secum adaequate et similiter paternitas secum; et si in Deo tantum esset una persona, esset natura tam incommunicabilis sicut persona, atque ita essent adaequate idem. Unde etiam fit ut, non obstante identitate quae nunc est inter relationes et essentiam, relationes non sint de essentia divinitatis seu Dei ut sic, in quo est magnum discrimen inter illas et subsistentiam essentialem.
Et ideo non est simile de rationali, quod in argumento quarto sumebatur; quin potius potest retorqueri argumentum, quia non implicat contradictionem videre aliquam naturam quidditative videndo ea quae sunt de essentia praecise, et non videndo haec quae sunt extra essentiam; sed relationes sunt extra essentiam Dei. Unde Pater communicat Filio totam essentiam Dei, non communicando relationem, nec dando illi quod sit trinus. Sicut ergo identitas non impedit ut unum sit de essentia et non aliud, vel unum communicetur et non aliud, ita non obstat quod unum videatur et non aliud. Neque sequitur videri et non videri, sicut non sequitur communicari et non communicari.

7. Tandem ex eo quod illa visio sit intuitiva et quod terminetur ad Deum sicut est, non recte inferri videtur quod, sicut Deus in se est trinus, ita necessario debeat videri trinus, quia non est de ratione visionis intuitivae ut videatur omnis modus quem res habet a...
parte rei: nam daemon intuitive videt Christi humanitatem, non videt modum unionis quem habet in Verbo; unde non licet colligere: videt illam humanitatem prout est in se, sed in se est unita Verbo, ergo videt unitatem. Cum enim dicitur rem videri prout in se est, dupliciter id

potest intelligi: primo, ut videatur secundum omnem modum quem in re habet; secundo, ut secundum id quod videtur ita sit, hoc est, ut existat a parte rei sicut videtur, seu e contrario, ut per visionem ita repraesentetur clare sicut in re ipsa existit. Ad visionem ergo intuitivam satis est quod videatur res prout in se est in hoc posteriori sensu, ut patet ex adducto exemplo et quia nihil aliud videtur posse colligi ex ratione intuitionis. Atque haec videtur esse tota vis et probabilitas hujus opinionis.

8. Secunda opinio. — Secunda opinio distinguit inter notitiam apprehensivam et judicativam et de apprehensiva intuitiva negat posse videri essentiam sine personis propter rationes supra dictas in referenda Scoti opinione.
De judicativa vero dicit fieri posse ut cognoscatur essentia sine personis, quia potest beatus judicare Deum esse unum non advertendo nec judicando quomodo generet, et Deus potest concurrere ad unum non concurrendo ad aliud. Ita Scotus in 4, d. 49, p. 3, art. 3, concl. 2. Nonnulli Thomistae, licet non defendant hanc opinionem, dicunt esse probabilem.
At profecto, si Scotus intelligeret illa duo posse separari in ipsa visione beatifica, improbabilis esset opinio, quia visio intrinsece est judicium de omnibus quae videntur, ut supra ostensum est, et Scotus ipse fatetur ibidem dicens per visionem beatam necessario fieri iudicium de personis simul cum essentia. Ergo in assertione necesse est ut loquatur de iudicio per aliam cognitionem extra visionem beatificam: et sic vera est sententia. Tamen distinctio etiam est impertinens, quia hoc modo potest dari notitia apprehensiva essentiae solius sine personis, ut statim ipse docet.
9. Dicit ergo tertia opinio necessarium omnino esse ut, visa essentia, videantur personae omnes eodem modo quo videtur essentia. Haec censetur opinio divi Thomae, 4

Y por eso no es semejante el caso de lo racional, que se tomaba en el argumento cuarto; antes bien, se puede retorcer el argumento, porque no implica contradicción ver alguna naturaleza quidditativamente viendo aquellas cosas que pertenecen precisamente a su esencia, y no viendo aquellas que están fuera de la esencia; pero las relaciones están fuera de la esencia de Dios. Por eso el Padre comunica al Hijo toda la esencia de Dios sin comunicarle la relación, ni dándole que sea trino. Así como, por tanto, la identidad no impide que una cosa pertenezca a la esencia y otra no, o que una se comunique y otra no, así tampoco obsta que una se vea y otra no. Ni se sigue ver y no ver, como tampoco se sigue comunicar y no comunicar.

7. Finalmente, del hecho de que aquella visión sea intuitiva y de que termine en Dios tal como es, no parece inferirse rectamente que, así como Dios en sí es trino, así necesariamente deba ser visto trino, porque no pertenece a la razón de la visión intuitiva que se vea todo modo que la cosa tiene a...
pues el demonio ve intuitivamente la humanidad de Cristo, pero no ve el modo de unión que tiene en el Verbo; por lo cual no es lícito colegir: ve aquella humanidad tal como es en sí, pero en sí está unida al Verbo, luego ve la unión. Porque cuando se dice que una cosa es vista tal como es en sí, esto puede entenderse de dos maneras: primero, que sea vista según todo modo que tiene en la realidad; segundo, que según lo que se ve, así sea, esto es, que exista a parte rei tal como es vista, o, por el contrario, que por la visión sea representada tan claramente como existe en la cosa misma. Para la visión intuitiva, por tanto, basta que se vea la cosa tal como es en sí en este segundo sentido, como es claro por el ejemplo aducido y porque no parece que pueda colegirse otra cosa de la razón de intuición. Y esta parece ser toda la fuerza y probabilidad de esta opinión.

p., q. 12, art. 7 ad 2 et 3, quamvis ibi solum loquatur de facto et absolute de Deo, quem dicit totum videri si videtur. At 3 p., q. 3, art. 3 dicit de eo qui cognoscit Deum sicuti est quod non posse circumscribere aliquid a Deo et loquitur de abstractione essentiae a personis, quamvis probabile sit ibi loqui de abstractione negativa et in sensu conditionato, ut ibi latius dixi. Clarius 2-2, q. 2, art. 8, ad 3, dicit non posse videri essentiam sine personis. Ubi Cajetanus late disputat contra Scotum. Eamdem opinionem sequitur Gabriel in 4, d. 1, q. 5, ubi refert Nominales; item Henricus Quodlibet 2, q. 7, et Quodlibet 3, q. 1; reliqui Scholastici in 3, d. 14, et in 4, d. 49, potius supponunt quam disputent hanc sententiam, quae, ut opinor, vera est.

10. Prima conclusio. — Dico ergo primo: De facto certum est omnes beatos videre Deum trinum et unum, prout in se est. Haec est certa conclusio de fide, sub his enim terminis traditur in Concilio Florentino in Littera unionis. Et colligitur ex Scriptura et Patribus, quos statim referam. Nunc sufficiat illud 1 ad Cor. 13: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem». Ex quibus verbis intelligitur visionem respondere fidei et ea esse clare videnda de Deo quae in hac vita creduntur. Sicut ergo credimus distincte mysterium Trinitatis, ita videbimus. Unde est illud Ioan. 17: «Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum», iuxta probabilem expositionem aliquorum. Unde Nazianzenus, orat. 40, circa finem: «Beatam, inquit, Trinitatem purius pleniusque cernentes», etc.; et orat. 23, cum processionem personarum explicuisset, subdit: «Quod si modum quaeris, quid his relicturus es quos solos putas se cognoscere atque cognosci, Scriptura sacra testatur, aut his etiam qui postea divinitus illuminabuntur? Fac prius opera eorum, ac tunc tantum

8. Segunda opinión. — La segunda opinión distingue entre noticia aprehensiva y judicativa, y de la aprehensiva intuitiva niega que pueda verse la esencia sin las personas, por las razones dichas antes al exponer la opinión de Escoto.

De la judicativa, en cambio, dice que puede suceder que se conozca la esencia sin las personas, porque el bienaventurado puede juzgar que Dios es uno sin advertir ni juzgar cómo engendra, y Dios puede concurrir a lo uno sin concurrir a lo otro. Así lo dice Escoto en 4, d. 49, p. 3, art. 3, concl. 2. Algunos tomistas, aunque no defiendan esta opinión, dicen que es probable.

Pero en verdad, si Escoto entendiera que esas dos cosas pueden separarse en la misma visión beatífica, la opinión sería improbable, porque la visión intrínsecamente es un juicio de todas las cosas que se ven, como se ha mostrado antes, y el mismo Escoto lo reconoce en el mismo lugar, diciendo que por la visión beatífica se hace necesariamente juicio de las personas juntamente con la esencia. Luego en su afirmación es necesario que hable del juicio por otro conocimiento fuera de la visión beatífica; y así es verdadera la sentencia. Sin embargo, la distinción es también impertinente, porque de este modo puede darse noticia aprehensiva de la esencia sola sin las personas, como él mismo enseña inmediatamente después.

9. Dice, pues, la tercera opinión que es absolutamente necesario que, vista la esencia, sean vistas todas las personas del mismo modo en que se ve la esencia. Esta se considera opinión de santo Tomás, 4 p., q. 12, art. 7 ad 2 y 3, aunque allí sólo hable de hecho y absolutamente de Dios, al que dice que se ve todo si se ve. Pero en 3 p., q. 3, art. 3 dice de quien conoce a Dios tal como es, que no puede circunscribir algo de Dios, y habla de la abstracción de la esencia respecto de las personas, aunque es probable que allí hable de abstracción negativa y en sentido condicionado, como allí expliqué más ampliamente. Más claramente, en 2-2, q. 2, art. 8, ad 3, dice que no puede verse la esencia sin las personas. Donde Cayetano discute

cognosces quantum hi mutuo a seipsis cognoscuntur». Idem Athanasius libro *De aeterna substantia Patris et Filii* contra gregales Sabellii, et oratione contra Arianos, et in expositione fidei.

11. Secunda conclusio. — Dico secundo: Visio intuitiva essentiae divinae, natura sua et seclusis miraculis, necessario etiam est visio personalis. Hanc conclusionem non negat Scotus, sed eam potius supponit in dicta q. 2, a. 3, quantum ad tertium; potestque probari vulgari testimonio Ioannis 14, ubi Philippo petenti: «Ostende nobis Patrem», respondit Christus: «Tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me, Philippe? Qui videt me, videt et Patrem meum. Non credis quia ego in Patre et Pater in me est?». Quae verba aliqui exponunt de visione corporali qua videbatur Christus in humanitate sua, quae per communicationem idiomatum erat visio Dei. Quae expositio mihi probari non potest: nam licet de ea visione potuisset dicere Christus...
Qui videt me, videt Deum, non tamen proprie dicere: «Videt et Patrem», quia ea quae per communicationem idiomatum tribuuntur Deo ratione humanitatis assumptae non possunt vere de Patre praedicari, sicut esset falsa haec locutio: «Qui Christum interficit, interficit et Patrem».

12. Secunda expositio. — Secunda expositio est ut intelligatur de visione per fidem, quia qui credit in Christum necesse est ut credat in Patrem. Hanc significat Tertullianus libro *Contra Praxeam*, capite tertio decimo, ubi sic exponit: «Qui videt me et verba et opera et praecepta, credit, necesse est ut videndo me, id est divinitatem meam per fidem, videat etiam et Patrem, quia Pater in me manens ipse facit opera».
A qua expositione non multum discrepant Cyrillus lib. 9 in Ioann., cap. 38 et 39, Chrysostomus homil. 73 in Ioann. Estque probabilis expositio, sed per illam non excluditur

ampliamente contra Escoto. La misma opinión sigue Gabriel en 4, d. 1, q. 5, donde refiere a los nominales; igualmente Enrique en Quodlibeto 2, q. 7, y Quodlibeto 3, q. 1; los demás escolásticos en 3, d. 14, y en 4, d. 49, más bien la suponen que la discuten. Esta sentencia, según opino, es verdadera.

10. Primera conclusión. — Digo, pues, en primer lugar: De hecho es cierto que todos los bienaventurados ven a Dios trino y uno, tal como es en sí. Esta es una conclusión cierta de fe, pues se transmite con estos términos en el Concilio de Florencia en la Letra de unión. Y se colige de la Escritura y de los Padres, a los que citaré inmediatamente. Ahora baste aquello de 1 Corintios 13: «Ahora vemos por espejo y en enigma; entonces, cara a cara». Por estas palabras se entiende que la visión responderá a la fe y que se verán claramente de Dios aquellas cosas que en esta vida se creen. Así como, por tanto, creemos distintamente el misterio de la Trinidad, así lo veremos. De donde es aquello de Juan 17: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a quien enviaste, Jesucristo», según la probable exposición de algunos. De ahí Nazianzeno, orat. 40, hacia el final: «Viendo la Trinidad bienaventurada más puramente y más plenamente, etc.», y en orat. 23, después de haber explicado la procesión de las personas, añade: «Y si buscas el modo, ¿qué les dejarás a aquellos que solo dicen conocerse y ser conocidos mutuamente, según atestigua la Sagrada Escritura, o también a aquellos que después serán iluminados divinamente? Haz primero sus obras, y entonces conocerás tanto cuanto ellos mutuamente se conocen entre sí». Lo mismo dice Atanasio en el libro *De la eterna sustancia del Padre y del Hijo* contra los gregales de Sabelio, y en la oración contra los arrianos, y en la exposición de la fe.

11. Segunda conclusión. — Digo en segundo lugar: La visión intuitiva de la esencia divina, por su misma naturaleza y excluidos los milagros, es también

sequens expositio, cum et verba et ratio Christi propriissime illi accommodentur et contextus non repugnet.

13. Tertia expositio. — Tertia ergo expositio est de clara visione intellectuali. Tamen, inquit Scotus, illis verbis solum affirmari non posse unam personam videri sine sua correlativa, quod ipse non negat; sed animadvertendum est ad rationem quam Christus subdit. Non enim fundat illam comitantiam personarum respectu visionis in oppositione relativa, sed in unitate essentiae; hoc enim significant illa verba: «Non credis quia ego in Patre et Pater in me est?». Ex quibus aequalitatem personarum simul cum earum distinctione colligunt Athanasius, Chrysostomus, Cyrillus et Tertullianus locis citatis, et alii quos referam; ergo docuit Christus ex unitate essentiae necessario sequi ut videantur personae.

14. Sed aiunt quidam ex dictis verbis, etiam de visione clara intellectis, solum colligi quod, visa essentia, videantur Pater et Filius ut sunt unus Deus, non vero secundum proprietates in quibus distinguuntur. Sed haec expositio non consonat verbis Christi nec sanctorum interpretationi, qui ex hoc loco colligunt distinctionem personarum. Nam qui videret hunc Deum ut subsistentem in Deitate praecise et non videret proprietates relativas ut sic, revera nec Patrem nec Filium videret, nam qui non videt formam constituentem, neque constitutum videre potest. Christus autem loquitur de visione Patris et Filii; nam Philippus propriam personam Patris videre cupiebat. Sensus ergo verborum Christi est: Qui videt me secundum divinitatem eam, videt et Patrem, quia licet ipse sit a me distinctus, tamen ego in ipso et ipse in me est per naturae identitatem.

15. Sed objicitur, quia Philippus non petebat visionem divinitatis, imo nihil

necesariamente visión de las personas. Esta conclusión no la niega Escoto, sino que más bien la supone en el citado q. 2, a. 3, quantum ad tertium. Y puede probarse por el testimonio común de Juan 14, donde a Felipe que pedía: «Muéstranos al Padre», respondió Cristo: «¿Tanto tiempo he estado con vosotros y no me habéis conocido, Felipe? Quien me ve a mí, ve también a mi Padre. ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?». Algunas personas exponen estas palabras de la visión corporal con la que se veía a Cristo en su humanidad, la cual, por la comunicación de los idiomas, era visión de Dios. Esta exposición no me puede satisfacer, porque aunque de aquella visión corporal hubiera podido decir Cristo...
Quien me ve a mí, ve a Dios; sin embargo, no se puede decir propiamente: «ve también al Padre», porque las cosas que por comunicación de los idiomas se atribuyen a Dios en razón de la humanidad asumida no pueden predicarse con verdad del Padre, como sería falsa esta locución: «Quien mata a Cristo, mata también al Padre».

12. Segunda exposición. — La segunda exposición es que se entienda de la visión por fe, porque quien cree en Cristo es necesario que crea en el Padre. Esto significa Tertuliano en el libro *Contra Praxeas*, capítulo 13, donde así lo expone: «Quien me ve a mí, y las palabras y las obras y los preceptos, cree; es necesario que, viéndome a mí (es decir, mi divinidad por la fe), vea también al Padre, porque el Padre, que permanece en mí, es quien hace las obras».
De esta exposición no difieren mucho Cirilo, lib. 9 *In Ioann.*, caps. 38 y 39, y Crisóstomo, homil. 73 *In Ioann*.
Es una exposición probable, pero con ella no se excluye la siguiente, ya que tanto las palabras como la razón de Cristo le convienen muy propiamente y el contexto no se opone.

13. Tercera exposición. — La tercera exposición es, pues, de la visión clara intelectual. Sin embargo, dice Escoto, con aquellas palabras solo se afirma que no puede verse una persona sin su correlativa, cosa que él mismo no niega;

aliud quam visionem corporalem cogitabat; sicut enim videbat Christum, ita Patrem videre cupiebat. Nam si visionem divinitatis desideraret, potius diceret: «Ostende nobis te». Tamen de Christi visione non erat sollicitus, quia iam illum satis videbat oculis scilicet corporeis; ergo eodem modo volebat videre Patrem, vel quia de illo etiam corporaliter cogitabat, vel certe quia in specie aliqua visibili illum cognoscere cupiebat, vel, ad summum, petebat dari sibi aliquam notitiam Patris, quia quis esset non sciebat. Et hoc modo interpretantur Patres illam Philippi petitionem. Ergo nec Christus in sua responsione de visione beatifica tractat, sed de cognitione per doctrinam suam et fidem; nam ex doctrina et operibus eius cognoscere iam poterat Philippus ipsum esse Deum et non alium quam Deum, Patrem suum vocare, quia est eiusdem naturae cum ipso. Et hoc est quod Christus subdit: «Non credis quia ego in Patre et Pater in me est?».

16. Enodatur obiectio. — Ego admitto et quidem verisimilius esse credo Philippum non cogitasse de visione divinitatis atque beata, sed solum desiderasse maiorem notitiam de Patre, quia non intelligebat quisnam esset ille Pater de quo Christus loquebatur, ut Augustinus notat epistola 112, cap. 6, et aliis locis statim citandis. Nihilominus tamen nego Christum non fuisse locutum de omni propria et distincta cognitione Patris et Filii, sive per fidem sive per speciem, ut attigit Maldonatus, qui hunc locum magna cum brevitate subtiliter et utiliter tractat. Solet enim Christus occasione arrepta ex rudi alterius interrogatione magna fidei mysteria declarare. Atque ita locum illum exposuerunt communiter Patres: Chrysostomus et Cyrillus locis citatis, et latius Hilarius lib. 7 *De Trinitate* circa finem; sic etiam Nazianzenus orat. 49 *De fide*: «Non immerito, inquit, qui Filium videt, videt et Patrem, quia unitate substantiae et maiestate divinitatis

pero hay que atender a la razón que Cristo añade. Pues no funda aquella concomitancia de las personas respecto de la visión en la oposición relativa, sino en la unidad de esencia; esto es lo que significan aquellas palabras: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?». De las cuales deducen la igualdad de las personas junto con su distinción Atanasio, Crisóstomo, Cirilo y Tertuliano en los lugares citados, y otros que citaré; luego Cristo enseñó que de la unidad de esencia se sigue necesariamente que sean vistas las personas.

14. Pero dicen algunos que, incluso entendidas las palabras dichas de la visión clara, solo se colige que, vista la esencia, son vistos el Padre y el Hijo en cuanto son un solo Dios, no según las propiedades en las que se distinguen. Pero esta exposición no concuerda con las palabras de Cristo ni con la interpretación de los santos, quienes de este pasaje deducen la distinción de las personas. Porque quien viera a este Dios como subsistente en la Deidad precisamente y no viera las propiedades relativas como tales, en realidad ni vería al Padre ni al Hijo, pues quien no ve la forma que constituye, tampoco puede ver lo constituido. Ahora bien, Cristo habla de la visión del Padre y del Hijo, pues Felipe deseaba ver la persona propia del Padre. El sentido, pues, de las palabras de Cristo es: Quien me ve a mí según la divinidad, ve también al Padre, porque aunque Él sea distinto de mí, sin embargo yo estoy en Él y Él en mí por identidad de naturaleza.

15. Pero se objeta que Felipe no pedía la visión de la divinidad, sino que no pensaba en otra cosa que en una visión corporal; pues así como veía a Cristo, así deseaba ver al Padre. Porque si deseara la visión de la divinidad, más bien diría: «Muéstranos a ti mismo». Sin embargo, de la visión de Cristo no estaba preocupado, porque ya lo veía suficientemente con los ojos corporales; luego del mismo modo quería ver al Padre, bien porque también pensaba en Él corporalmente, o ciertamente porque deseaba

conocerlo en alguna especie visible, o, a lo sumo, pedía que se le diera alguna noticia del Padre, porque no sabía quién era. Y de este modo interpretan los Padres aquella petición de Felipe. Por tanto, tampoco Cristo en su respuesta trata de la visión beatífica, sino de la cognición por su doctrina y por la fe; pues por la doctrina y por sus obras ya podía Felipe conocer que Él era Dios y no otro que Dios, y llamarlo su Padre, porque es de la misma naturaleza que Él. Y esto es lo que Cristo añade: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?».

16. Se resuelve la objeción. — Yo admito, y en verdad creo que es más verosímil, que Felipe no pensaba en la visión de la divinidad y beatífica, sino que solamente deseaba un mayor conocimiento del Padre, porque no entendía quién era aquel Padre del que Cristo hablaba, como nota san Agustín en la epístola 112, cap. 6, y en otros lugares que citaré enseguida. No obstante, niego que Cristo no haya hablado de toda cognición propia y distinta del Padre y del Hijo, ya sea por fe o por especie, como tocó Maldonado, quien trata este pasaje con gran brevedad, sutileza y utilidad. Pues suele Cristo, aprovechando la ocasión de una pregunta ruda de otro, declarar grandes misterios de la fe. Y así expusieron comúnmente aquel pasaje los Padres: Crisóstomo y Cirilo en los lugares citados, y más ampliamente Hilario en el libro 7 *De Trinitate* hacia el final; igualmente Nazianzeno en la oración 49 *De fide*: «No sin razón, dice, quien ve al Hijo ve también al Padre, porque son uno por la unidad de sustancia y por la majestad de la divinidad». Agustín en el tratado 70 sobre Juan dice a Felipe: «¿Por qué deseas conocer separadamente a los que son inseparables?». Y en el libro 1 *De Trinitate*, cap. 8, dice que Felipe aún no había entendido que, así como dijo: «Muéstranos al Padre y nos basta», así podría haber dicho: «Muéstranos a ti y nos basta»; y para que lo entendiera, se le dio la respuesta del Señor: «Tanto tiempo he estado con vosotros, etc. Lo mismo en la *Enarratio* del Salmo 84, acerca de aquello: «Muéstranos, Señor, tu misericordia», y en el Salmo 85,

unum sunt». Augustinus tractatu 70 in Ioann. ad Philippum inquit: «Cur inseparabiles separatim desideras nosse?». Et lib. 1 *De Trinitate*, cap. 8, dicit quod Philippus nondum intellexerat, sicut dixit: «Ostende nobis Patrem et sufficit nobis», ita potuisse dicere: «Ostende nobis te et sufficit nobis»; ut enim hoc intelligeret, responsum ei a Domino est: «Tanto tempore vobiscum sum, et cetera. Idem in enarratione Ps. 84, circa illud: «Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam»; et in Ps. 85, circa illud: «Respice in me», ubi hunc locum tractans, et illud Ioannis 17: «Haec est vita aeterna, etc.», concludit: «Patris et Filii separari non potest visio, ubi non separatur natura et substantia». Item, epist. 112, cap. 4, ubi dicit Christum dixisse illa verba propter unitatem Dei Patris et Filii; ac denique, libro *Quaestionum Novi Testamenti*, quaest. 43: «Per id, inquit, quod unum in substantia sunt, qui unum videt, ambos videt».

17. Ratione probatur conclusio. — Secundo principaliter probatur ratione conclusio, et imprimis contemnenda non sunt omnia quae insinuata sunt referendo opinionem Scoti.

Primo quidem, quia negari non potest quin natura visionis intuitivae sit ut per eam videatur res quomodo est et secundum conditiones existentiae quas a parte rei habet (ut sit in creaturis, considerata natura visionis intuitivae et seclusis miraculis). Sed illa visio Dei est perfecte intuitiva, et modus existendi divinitatis est in tribus personis; ergo ex natura talis visionis non impeditae necesse est haec omnia videri.

Secundo, etiam hoc persuadet ratio illa de identitate, nam per se est valde verisimile ea quae in re non distinguuntur neque ex natura rei simul necessario videri, quando videntur prout in se sunt. Potestque in hunc modum urgeri: nam qui concipit rem prout in se est, concipit illam secundum propriam rationem formalem quam in re habet; ergo si in

illla ratione formali essentia et relatio sunt idem, necesse est ex natura rei ut, visa una, videatur alia.

18. Tertio addi potest quod essentia et relatio non solum sunt idem, sed ita sunt inter se connexae ut essentia ex vi suae rationis essentialis petat terminari per relationes; ergo non potest videri essentia secundum omnia praedicata essentialia quin simul videantur relationes.
Explicatur consequentia, quia unum ex his praedicatis essentialibus est quod illa essentia sit infinita et ita fecunda ut postulet communicari tribus. Unde sicut non potest videri persona quin videatur incommunicabilis, ita e contrario non potest videri illa natura quin videatur communicabilis tribus personis, et in particulari his tribus, quia natura sua non est aliis communicabilis. Illa autem communicabilitas est omnino actualis in tali natura; ergo cum visione talis naturae necessario est coniuncta visio trium personarum, quia illa communicabilitas non potest concipi sine suo termino.

19. Tertia conclusio. — Dico tertio fieri non posse, etiam per potentiam Dei absolutam, ut videatur clare et intuitive divina essentia, non visis eodem modo divinis relationibus.
Ratio huius assertionis communiter assignatur ex sola identitate inter essentiam et relationes, quia impossibile est videre aliquid prout est in se et non videre quidquid est idem cum illo. Quia si essentia divina videtur prout est in se, ergo non aliter apparet in mente beati quam sit in se; sed in se non distinguitur a personis; ergo necesse est ut videatur non distincta a personis. Nam si cognosceretur ut distincta, iam non proprio conceptu nec prout in se est cognosceretur.
Sed hoc non videtur cogere, tum quia licet videretur essentia non visis personis, non videretur aliter quam sit, sed solum non videretur omni modo quo est, quod est longe diversum; tum etiam quia licet

acerca de: «Mírame», donde, tratando este pasaje y aquel de Juan 17: «Esta es la vida eterna, etc.», concluye: «No puede separarse la visión del Padre y del Hijo, donde no se separa la naturaleza y la sustancia». Igualmente en la epístola 112, cap. 4, donde dice que Cristo pronunció aquellas palabras a causa de la unidad de Dios Padre y del Hijo; y finalmente, en el libro *Cuestiones sobre el Nuevo Testamento*, q. 43: «Por el hecho —dice— de que son uno en la sustancia, quien ve a uno, ve a ambos».

17. Se prueba la conclusión por razón. — En segundo lugar, se prueba principalmente la conclusión por razón. Y en primer lugar, no deben despreciarse todas las cosas que se insinuaron al referir la opinión de Escoto.
Primero, porque no se puede negar que la naturaleza de la visión intuitiva consiste en que por ella se vea la cosa tal como es y según las condiciones de existencia que tiene *a parte rei* (como sucede en las criaturas, considerada la naturaleza de la visión intuitiva y excluidos los milagros). Pero aquella visión de Dios es perfectamente intuitiva, y el modo de existir de la divinidad es en tres personas; luego, por la naturaleza de tal visión no impedida, es necesario que se vean todas estas cosas.
Segundo, también persuade esto aquella razón de la identidad, pues de suyo es muy verosímil que las cosas que en la realidad no se distinguen, ni según la naturaleza de la cosa, se vean necesariamente al mismo tiempo cuando se ven tal como son en sí. Y puede urgirse de este modo: quien concibe una cosa tal como es en sí, la concibe según su propia razón formal que tiene en la realidad; luego, si en aquella razón formal la esencia y la relación son lo mismo, es necesario por naturaleza que, vista una, se vea la otra.

18. En tercer lugar, puede añadirse que la esencia y la relación no solo son lo mismo, sino que están tan interconectadas entre sí que la esencia, por fuerza de su razón esencial, pide terminarse por las relaciones; luego no

videretur essentia sine personis, non videretur ut distincta, quia aliud est videre praescindendo in mente, aliud distinguendo. Qui ergo sic videret, non iudicaret essentiam et relationes esse distinctas, sed solum videret essentiam et ibi sisteret, nihil de identitate vel distinctione iudicando.
Igitur licet ex identitate adaequata optimum fiat argumentum, tamen supposito mysterio Trinitatis, et quod non obstante illa identitate essentia ut est in se datur Filio a Patre non data relatione, non videtur satis convincens argumentum ex sola identitate quasi adaequata inter essentiam et relationem, nisi ex peculiari ratione visionis intuitivae magis explicetur ratio.

puede verse la esencia según todos sus predicados esenciales sin que al mismo tiempo se vean las relaciones. Se explica la consecuencia: porque uno de estos predicados esenciales es que aquella esencia sea infinita y tan fecunda que pida comunicarse a tres; de donde, así como no puede verse una persona sin que se vea que es incomunicable, así, por el contrario, no puede verse aquella naturaleza sin que se vea que es comunicable a tres personas, y en particular a estas tres, porque por su naturaleza no es comunicable a otras. Ahora bien, aquella comunicabilidad es totalmente actual en tal naturaleza; luego con la visión de tal naturaleza está necesariamente conjuntada la visión de las tres personas, porque aquella la comunicabilidad no puede concebirse sin su término.

19. Tercera conclusión. — Digo en tercer lugar que no puede suceder, ni siquiera por la potencia absoluta de Dios, que se vea clara e intuitivamente la esencia divina sin que sean vistas del mismo modo las relaciones divinas. La razón de esta aserción se asigna comúnmente solo por la identidad entre la esencia y las relaciones, porque es imposible ver algo tal como es en sí y no ver todo aquello que es idéntico con ello. Pues si la esencia divina es vista tal como es en sí, entonces no aparece en la mente del bienaventurado de otro modo que como es en sí; pero en sí no se distingue de las personas; luego es necesario que sea vista no distinta de las personas. Porque si fuera conocida como distinta, ya no sería conocida con concepto propio ni tal como es en sí.
Pero esto no parece forzar, tanto porque aunque se viera la esencia sin verse las personas, no sería vista de otro modo que como es, sino solo no sería vista en todo modo en que es, lo cual es muy diferente; como también porque aunque se viera la esencia sin las personas, no sería vista como distinta, porque una cosa es ver prescindiendo en la mente y otra distinguir. Quien así viera, por tanto, no juzgaría que la esencia y las relaciones son distintas, sino que solo vería la esencia y se detendría allí, sin juzgar nada acerca de la identidad o distinción.

20. Explicatur. — Ad hoc ergo explicandum utor hoc discursu: quia si videri posset essentia sine relationibus, aut illud esset per eamdem visionem quam beati nunc habent, faciente Deo ut repraesentet essentiam et non personas, vel per aliam visionem distinctam ab ea quae nunc est. Neutrum autem dici potest, ut ostendam.
Priorem itaque modum videtur insinuasse Scotus in secunda ratione sua. Sed apparet plane impossibile quod illa visio sit quin formaliter faciat videre omnia quae nunc repraesentat. Quia in illa nihil aliud est repraesentare quam esse quandam formam et actum ultimum qui formaliter facit rem cognoscere prout in se est; ergo si illa visio ex natura sua habet conferre hunc effectum formalem, qui est repraesentare essentiam et personas, impossibile est quod illa visio maneat in intellectu et informet illum quin ei conferat hunc formalem effectum. Quia impossibile est impedire effectum formalem formae actu inherentis et informantis, sicut in eadem visione impossibile esset manere in intellectu et per illam nihil videre.

21. Obiectio. — Enervatur. — Dices fieri posse ut maneat illa visio, non in totum in se immutata, sed ex parte

diminuta, et ideo manere posse repraesentando essentiam et non personas, quia potest ab illa auferri id quo repraesentabat personas, et relinqui id quo repraesentabat essentiam. Sed hoc non recte dicitur, quia illa visio per eamdem entitatem omnino indivisibiliter repraesentat essentiam et personas ex natura sua, et ideo non potest unum auferri manente alio, quia in ipso actu sunt omnino et adaequate idem. Et hoc probant rationes factae in praecedente conclusione.

Et explicatur amplius, quia si in actu visionis aliud est quo repraesentatur natura et aliud quo repraesentatur relatio, ita ut illa duo sint separabilia a parte rei et possit unum manere alio destructo, necesse est ut in re distinguantur aliquo modo. Ergo vel comparabuntur ad actum ut duo gradus intentionis, vel ut duae entitates partiales integrantes eumdem actum per modum extensionis in ordine ad obiectum (hanc enim compositionem multi ponunt in actibus intellectus et voluntatis). Nec praeter hos modos hactenus excogitatum est aliud genus compositionis vel additionis entitativae in actibus vel habitibus.

22. Si ergo dicatur primum, sequitur visionem intuitivam essentiae et personarum ita esse a nobis concipiendam, quod visio remissa, v. g. ut quatuor, sufficiat ad videndam essentiam praecise, non personas; addito vero uno gradu vel duobus, sufficiat etiam ad personas videndas; et ideo e contrario fieri posse ut, ablato illo gradu et remittendo visionem, possit manere visio essentiae sine visione personarum. Sed hic modus est falsus et impossibilis, quia si illa visio remissa usque ad illum gradum adhuc est intuitiva cognitio et quidditativa divinae essentiae, ergo illa ut sic et absque ulteriori intensione habet ex natura sua repraesentare essentiam et personas in tali gradu claritatis. Quia de illa procedunt rationes omnes factae in secunda conclusione, quae non

Por tanto, aunque de la identidad adecuada se haga un óptimo argumento, sin embargo, supuesto el misterio de la Trinidad y que, no obstante aquella identidad, la esencia tal como es en sí es dada al Hijo por el Padre sin darse la relación, no parece suficientemente convincente el argumento tomado solo de la identidad casi adecuada entre la esencia y la relación, a no ser que se explique más la razón partiendo de la peculiar naturaleza de la visión intuitiva.

20. Se explica. — Para explicar esto, pues, uso este razonamiento: porque si pudiera verse la esencia sin las relaciones, o eso sería por la misma visión que ahora tienen los bienaventurados, haciendo Dios que represente la esencia y no las personas, o por otra visión distinta de la que ahora existe. Pero ninguno de los dos puede afirmarse, como mostraré.

El primer modo parece haberlo insinuado Escoto en su segunda razón. Pero aparece claramente imposible que aquella visión exista sin que formalmente haga ver todo lo que ahora representa. Porque en ella no es otra cosa representar que ser cierta forma y acto último que formalmente hace conocer la cosa tal como es en sí; luego, si aquella visión por su naturaleza tiene que conferir este efecto formal, que es representar la esencia y las personas, es imposible que aquella visión permanezca en el intelecto y lo informe sin que le confiera este efecto formal. Porque es imposible impedir el efecto formal de una forma que inhera y informa en acto, como sería imposible que en la misma visión permaneciera en el intelecto y por ella no se viera nada.

21. Objeción. — Se refuta. — Dirás que puede suceder que permanezca aquella visión, no totalmente inmutable en sí, sino disminuida en parte, y que por eso pueda permanecer representando la esencia y no las personas, porque se le puede quitar aquello por lo que representaba las personas y dejar aquello por lo que representaba la esencia. Pero esto no se dice rectamente, porque aquella

fundantur nisi in ratione intuitivae cognitionis quatenus talis est. Item ille gradus, quo addito dicuntur videri personae et quo ablato dicuntur non videri, necesse est ut repraesentet relationes et essentiam, quia essentia intime includitur et essentialiter in ipsis relationibus prout in se sunt, ergo non potest eas repraesentare non repraesentando essentiam; ergo eadem ratione ceteri gradus in sua latitudine et in suo gradu claritatis repraesentabunt omnia.

Denique cum intensio solum conferatur ad maiorem vel minorem claritatem, et tota sit eiusdem rationis in ordine ad obiectum, solumque sit diversitas inter gradus in ordine ad subiectum (quatenus unus alium supponit), non potest intelligi quod propter solam remissionem vel intensionem idem actus manifestet aut non manifestet personas.

Atque hinc facile excludi potest alia pars de augmento vel diminutione actus per modum extensionis. Primo, quia quaelibet pars talis actus est intuitiva visio essentiae, et ideo natura sua repraesentat totum obiectum prout est in se; secundo, quia infra ostendam huiusmodi compositionem ex partialibus entitatibus per modum extensionis non habere locum in visione beata.

visión, por la misma entidad, representa de modo absolutamente indivisible la esencia y las personas por su propia naturaleza, y por eso no puede quitarse lo uno permaneciendo lo otro, ya que en el mismo acto son absolutamente e idénticamente lo mismo. Y esto lo prueban las razones hechas en la conclusión precedente.

Y se explica más ampliamente: porque si en el acto de la visión una cosa es aquello por lo que se representa la naturaleza y otra aquello por lo que se representa la relación, de modo que esos dos sean separables *a parte rei* y pueda permanecer uno destruido el otro, es necesario que en la realidad se distingan de algún modo. Por tanto, o se compararán al acto como dos grados de intensidad, o como dos entidades parciales que integran el mismo acto a modo de extensión respecto al objeto (pues muchos admiten esta composición en los actos del intelecto y de la voluntad). Y fuera de estos modos, hasta ahora no se ha imaginado otro género de composición o adición entitativa en los actos o en los hábitos.

23. Quod si quis tandem eligat alteram partem, scilicet posse essentiam videri sine personis per visionem alterius rationis ab ea qua nunc Deus videtur: in primis non potest hoc intelligi de visione alterius speciei; nam supra ostensum est non posse in illa visione esse specificam diversitatem, vel saltem nos non habere unde illam sumamus, cum obiectum proprium et modus attingendi illud semper idem sit, et lumen gloriae videatur esse in supremo gradu intellectualis luminis creati quod a nobis concipi potest.

Deinde, loquendo de diversitate numerica, vix intelligitur solam illam sufficere ad constituendam tantam diversitatem in actibus, ut unus ex natura sua habeat repraesentare

22. Si se dice lo primero, se sigue que la visión intuitiva de la esencia y de las personas debe ser concebida por nosotros de tal modo que una visión remitida, v. g. de grado cuatro, baste para ver precisamente la esencia, no las personas; pero añadiendo uno o dos grados, baste también para ver las personas; y por tanto, al contrario, podría suceder que, quitado aquel grado y remitiendo la visión, pudiera permanecer la visión de la esencia sin la visión de las personas. Pero este modo es falso e imposible, porque si aquella visión remitida hasta tal grado sigue siendo conocimiento intuitivo y quidditativo de la divina esencia, entonces ella, como tal y sin mayor intensidad, tiene por su naturaleza representar la esencia y las personas en tal grado de claridad. Porque de ella proceden todas las razones hechas en la segunda conclusión, las cuales no se fundan sino en la razón de conocimiento intuitivo en cuanto tal. Asimismo, aquel grado que, añadido, se dice que se ven las personas y que, quitado, se dice que no se ven, es necesario que represente las relaciones y la esencia,

porque la esencia se incluye íntima y esencialmente en las mismas relaciones tal como son en sí, luego no puede representarlas sin representar la esencia; por la misma razón, los demás grados en su latitud y en su grado de claridad representarán todo.

Finalmente, como la intensión solo confiere mayor o menor claridad, y toda ella es de la misma razón respecto al objeto, y la única diversidad entre los grados está respecto al sujeto (en cuanto uno supone al otro), no puede entenderse que por la sola remisión o intensión el mismo acto manifieste o no manifieste las personas.

Y de aquí se excluye fácilmente la otra parte sobre el aumento o disminución del acto por modo de extensión. Primero, porque cualquier parte de tal acto es visión intuitiva de la esencia, y por tanto por su naturaleza representa todo el objeto tal como es en sí; segundo, porque más abajo mostraré que esta composición de entidades parciales por modo de extensión no tiene lugar en la visión beatífica.

23. Pero si alguien finalmente elige la otra parte, a saber, que puede verse la esencia sin las personas por una visión de distinta razón de aquella por la que ahora se ve a Dios: en primer lugar, esto no puede entenderse de una visión de distinta especie; pues arriba se ha mostrado que en aquella visión no puede haber diversidad específica, o al menos que nosotros no tenemos de dónde tomarla, ya que el objeto propio y el modo de alcanzarlo es siempre el mismo, y la luz de gloria parece estar en el supremo grado de luz intelectual creada que podemos concebir.

Además, hablando de diversidad numérica, apenas se entiende que ella sola baste para constituir tanta diversidad en los actos, que uno por su naturaleza tenga que representar la esencia con las relaciones, y otro prescindiendo de ellas. Pero principalmente urge aquí aquella razón: porque aquella visión, sea del modo y razón que se finja, es por su naturaleza conocimiento quidditativo e intuitivo de la esencia (porque de otro modo no sería la visión de la que tratamos); luego es

essentiam cum relationibus, alius vero praescindendo ab illis. Sed praecipue urget hic illa ratio, quia illa visio, cuiuscumque modi et rationis fingatur, est ex natura sua quidditativa et intuitiva cognitio essentiae (quia alias non esset visio de qua agimus); ergo necesse est ut ex natura sua repraesentet essentiam cum identitate et intima coniunctione quam habet cum relationibus.

Rationes enim adductae in secunda conclusione fundantur in natura intuitivae visionis ut sic, et ideo nihil refert quod fingatur huius vel illius rationis quasi materialis, dummodo illam formalem rationem retineat. Itaque summa totius rationis est quia non potest fieri visio clara et intuitiva Dei quin natura sua repraesentet totum Deum trinum et unum. Hoc autem quod natura sua habet impediri non potest, si talis visio intellectum actuet; ergo nullo modo

fieri potest ut unum sine alio videatur. Unde non habet hic locum quod dici solet, Deum posse concurrere cum visione ut manifestet essentiam, non amplius: nam illa manifestatio est in genere causae formalis, unde non indiget novo concursu, nec dividi aut impediri potest.

24. Respondetur superius positae difficultati. — Superest respondere ad difficultatem supra positam: cur divinitas possit communicari realiter non communicata relatione, non possit autem videri non visa relatione. Aliqui respondent ad primum non esse necessariam distinctionem actualem in re inter essentiam et relationes; ad secundum autem esse necessariam. Sed hoc ipsum negat Scotus, illiusque rationem postulamus.

Ratio ergo et differentia inter communicationem et visionem assignari potest duplex:

Prima, quia communicatio est proprietas realis ipsius naturae quae in re ipsa convenit illi ratione suae infinitatis, ex qua habet quod identificari possit omnibus relationibus quae cum ipsa non

habent oppositionem, quamvis inter se illam habeant. Unde etiam habet quod possit in re omnino identificari cum aliqua relatione, licet non adaequate convertatur cum illa, id est, quamvis non distinguatur ab omni illo a quo illa distinguitur.

At vero videri convenit essentiae per actum extrinsecum visionis, et ideo quod possit vel non possit videri sine personis non est regulandum ex infinitate ipsius essentiae, sed ex natura et proprietate talis visionis, in qua omnino eadem entitas est qua formaliter repraesentatur essentia prout in se est, et qua repraesentantur relationes; et ideo a tali visione non est separabile unum manente alio.

25. Secunda ratio est quia communicatio seu realis unio quae ordinatur ad subsistendum vel constituendum ens, non habet eamdem connexionem cum omnibus aliis rebus ad quas talis res dicit habitudinem; at vero cognitio propria et intuitiva habet connexionem cum illis.

Exemplo declaratur in ipsismet relationibus: quamvis enim paternitas et filiatio creatae habeant inter se habitudinem, nihilominus alicui personae unitur paternitas cui non unitur filiatio, quia illa unio tantum est ad constituendum seu componendum. At vero in ordine ad cognitionem ita sunt connexae ut una non possit sine alia cognosci. Et ideo etiam proprietas Filii Dei potuit uniri naturae humanae non unita paternitate, licet sine paternitate videri non possit, etiam secundum Scotum. Cuius non potest esse alia ratio nisi quia priori modo unitur quasi in ordine ad se tantum, prout est ratio subsistendi; visio autem propria necessario attingit illam secundum habitudinem ad alium. Et quia hoc est intrinsecum et connaturale visioni, est prorsus inseparabile ab illa, ut explicatum est. Atque hoc modo videtur satisfactum difficultatibus positis, quantum materia petit.

Ex quibus omnibus evidentius colligitur non posse relationes videri

necesario que por su naturaleza represente la esencia con la identidad e íntima conjunción que tiene con las relaciones.

Pues las razones aducidas en la segunda conclusión se fundan en la naturaleza de la visión intuitiva como tal, y por eso nada importa que se finja de esta o de aquella razón casi material, con tal que retenga aquella razón formal. Por tanto, la suma de toda la razón es que no puede hacerse una visión clara e intuitiva de Dios sin que por su naturaleza represente a todo Dios trino y uno. Ahora bien, esto que tiene por su naturaleza no puede impedirse, si tal visión actualiza el intelecto; luego de ningún modo puede suceder que se vea uno sin el otro. Por eso no tiene aquí lugar lo que suele decirse: que Dios puede concurrir con la visión para que manifieste la esencia y nada más. Pues aquella manifestación es en género de causa formal, por lo que no necesita un nuevo concurso, ni puede dividirse o impedirse.

24. Se responde a la dificultad planteada antes. — Resta responder a la dificultad planteada anteriormente: por qué la divinidad puede comunicarse realmente sin comunicarse la relación, y en cambio no puede ser vista sin ser vista la relación.

Algunos responden que para lo primero no es necesaria distinción actual en la realidad entre esencia y relaciones; para lo segundo, en cambio, sí lo es. Pero esto mismo lo niega Escoto, y pedimos su razón.

La razón y diferencia entre la comunicación y la visión, pues, puede asignarse doble:

Primera, porque la comunicación es una propiedad real de la misma naturaleza, que le conviene en la realidad misma en razón de su infinitud, de la cual tiene que pueda identificarse con todas las relaciones que con ella no tienen oposición, aunque entre sí la tengan. De donde también tiene que pueda en la realidad identificarse totalmente con alguna relación, aunque no se convierta adecuadamente con ella, esto es, aunque no se distinga de todo aquello de lo que aquella se distingue.

non visa essentia, neque etiam unam relationem sine alia, etiam ex illis quae formaliter oppositae non sunt.

CAPUT XXIV.

UTRUM BEATI VIDENTES DEUM VIDEANT AUT VIDERE POSSINT LIBEROS ACTUS VOLUNTATIS EIUS.

1. Duplex dicendi modus. — Primus modus. — De hac quaestione pauci Scholastici dicunt: est tamen sine dubio ad explicandum difficilis.

Duo enim modi dicendi extreme contrarii in ea excogitari possunt. Unus est: videntem Deum necessario videre omnia decreta libera voluntatis divinae, atque adeo omnia consilia et omnes rationes operum illius. Et fundamentum esse potest quia hoc decretum est formaliter in Deo et est substantia eius, nec magis ab illa distinguitur quam reliqua attributa; ergo sicut viso Deo necessario videntur attributa, ita necessario videntur haec decreta.

Dices: haec decreta addere determinationem ad tale obiectum. Sed contra, quia haec determinatio in Deo nihil ponit a substantia eius distinctum; ergo visa substantia, videbitur haec determinatio sicut videtur actus ipse.

Et potest haec sententia confirmari, quia vel per visionem Dei possunt videri haec decreta, vel non: hoc posterius non dicetur, ut suppono. Possunt ergo videri, ergo necessario videntur. Alioqui erit possibilis visio per quam videantur haec decreta, et visio per quam non videantur: et tunc incidimus in discursum factum capite praecedenti, quomodo possint illae visiones distingui. Quidquid enim dicatur, videtur posse impugnari iisdem argumentis supra factis. Et pro hac sententia possunt citari illi auctores qui dixerunt beatum videntem Deum necessario videre omnia quae futura sunt in aliqua differentia temporis, quia non videntur habere potuisse aliud

Pero el ser vista conviene a la esencia por un acto extrínseco de visión, y por eso que pueda o no pueda ser vista sin las personas no debe regularse por la infinitud de la misma esencia, sino por la naturaleza y propiedad de tal visión, en la cual es absolutamente la misma entidad la que formalmente representa la esencia tal como es en sí y con la que se representan las relaciones; y por eso de tal visión no es separable lo uno permaneciendo lo otro.

25. Segunda razón. — Es porque la comunicación o unión real que se ordena a subsistir o a constituir un ente no tiene la misma conexión con todas las demás cosas a las que tal cosa dice relación; pero en cambio el conocimiento propio e intuitivo sí tiene conexión con ellas.

Se declara con un ejemplo en las mismas relaciones: aunque la paternidad y la filiación creadas tengan entre sí relación, no obstante se une la paternidad a alguna persona a la que no se une la filiación, porque aquella unión solo es para constituir o componer. Pero en orden al conocimiento están tan conexas que una no puede ser conocida sin la otra. Y por eso también la propiedad del Hijo de Dios pudo unirse a la naturaleza humana sin unirse la paternidad, aunque sin la paternidad no pueda ser vista, incluso según Escoto. De esto no puede haber otra razón sino porque del primer modo se une como en orden a sí misma solamente, en cuanto es razón de subsistir; Pero la visión propia alcanza necesariamente aquella [la esencia] según su relación (o habitud) hacia otro. Y porque esto es intrínseco y connatural a la visión, es absolutamente inseparable de ella, como se ha explicado. Y de este modo parece haberse satisfecho suficientemente a las dificultades planteadas, en cuanto la materia lo requiere.

De todo lo cual se colige con mayor evidencia que *no pueden verse las relaciones sin verse la esencia*, ni tampoco una relación sin otra, ni siquiera entre aquellas que no son formalmente opuestas.

fundamentum: de quorum opinione infra dicemus.

2. Secundus modus. — Secundus modus est esse impossibile, viso Deo, videre in ipso huiusmodi decretum liberum. Et fundamentum sumitur ex eodem principio aliter applicato, quia liberum decretum voluntatis Dei nihil addit in re ipsa actui
necessario quo Deus se amat, ergo ex vi visionis Dei non potest videri in ipso liberum decretum voluntatis prout determinatum ad hoc obiectum. Quia haec determinatio nihil est in ipso Deo, ergo non potest in ipso videri per visionem quae non sit ipse Deus. Quod ideo addo, quia Deus ipse bene novit in se ipso huiusmodi voluntatem, quia ipse est qui vult, etiam si suo actui nihil rei addatur. At vero in visione alterius non intelligitur quomodo determinatio illa videatur, cum nihil videatur in Deo praeter id quod in ipso realiter est.

Quod sic explicatur amplius: nam voluntas divina prius ratione, quam intelligatur determinata libere ad aliquod obiectum, intelligitur necessario se amans et indifferens ad alia amanda. Fingamus ergo aliquem videntem divinam voluntatem in illo priori signo, et in secundo intelligamus voluntatem divinam determinari libere ad obiectum tale; tunc concluditur argumentum sic: Qui sic videbat Deum in primo signo, non videt in secundo aliquid novum reale in ipsa voluntate Dei, quia nihil omnino illi additum est; ergo qua via potest videre ad quid Deus se libere determinaverit?

Et pro hac sententia possunt referri Nominales, qui negant creaturas existentes posse videri in Verbo. Et non desunt moderni scriptores qui absolute negent posse videri in Deo voluntatis eius decreta.

3. Auctoris opinio inter utrumque modum media. — Nihilominus inter has sententias media via tenenda est. Et primo dicendum non esse

CAPÍTULO XXIV

SI LOS BIENAVENTURADOS QUE VEN A DIOS VEN O PUEDEN VER LOS ACTOS LIBRES DE SU VOLUNTAD

1. Dos modos de hablar. — Primer modo. — Sobre esta cuestión dicen poco los escolásticos, pero es sin duda difícil de explicar.

Pueden imaginarse en ella dos modos de hablar extremadamente contrarios. Uno es que quien ve a Dios ve necesariamente *todos los decretos libres* de la voluntad divina, y por tanto todos los consejos y todas las razones de sus obras. El fundamento puede ser que este decreto está formalmente en Dios y es su misma sustancia, y no se distingue de ella más que los demás atributos; luego, así como visto Dios se ven necesariamente los atributos, así se ven necesariamente estos decretos.

Dirás: estos decretos añaden una determinación a tal objeto. Pero en contra, porque esta determinación en Dios no pone nada distinto de su sustancia; luego, vista la sustancia, se verá esta determinación tal como se ve el acto mismo.

Y puede confirmarse esta sentencia porque o por la visión de Dios pueden verse estos decretos, o no: esto último no se afirmará, según supongo. Luego pueden verse, luego se ven necesariamente. De otro modo habría una visión posible por la que se vieran estos decretos y otra por la que no se vieran; y entonces caeríamos en el razonamiento hecho en el capítulo precedente sobre cómo podrían distinguirse aquellas visiones. Pues sea lo que se diga, parece que puede impugnarse con los mismos argumentos expuestos antes. Y en favor de esta sentencia pueden citarse aquellos autores que afirmaron que el bienaventurado que ve a Dios ve necesariamente todo lo que ha de suceder en cualquier diferencia de tiempo, porque no parece que pudieran tener otro fundamento. De su opinión hablaremos más abajo.

necessarium ut qui videt Deum videat omnia consilia libera voluntatis eius.
Hanc conclusionem supponit divus Thomas, nam hoc sensu dicit beatos non videre in Verbo omnes rationes divinae providentiae per quas res varie ad distinctos effectus ordinantur. Ita docet 1 p., q. 19, art. 1 et 8, et 3 p., q. 10, art. 1 ad 4, et q. 8 *De Veritate*, art. 4 ad 14, ubi adducit Dionysium cap. 3 *De Divinis Nominibus* dicentem inferiores angelos illuminari a superioribus de his rationibus et consiliis divinis, quia non omnes ea norunt. Quod etiam tradit Dionysius cap. 7 *De Coelesti Hierarchia*. Theologi etiam omnes hoc tribuunt animae Christi tanquam singulare et proprium eius, quod omnia consilia divina intueatur.
Et potest id confirmari ex communi ratione intellectualis naturae, cui hoc est proprium ut, visa substantia et facultatibus eius, non statim videantur liberae cogitationes et voluntates eius, imo nec videri possint ipsa nolente, nisi a solo Deo vel ex revelatione eius (quod suppono ex 4 p., q. 57). Ergo multo magis in divina natura, quae est supreme intellectualis, et non erit necessarium ut, visa substantia et voluntate eius, videatur liberum decretum eius. Quia non est Deus inferioris conditionis, ut non possit manifestare substantiam suam occultando liberam suam voluntatem.

4. Confirmatur. — Quia minus perfecte videt angelus beatus Deum quam videat meam animam et voluntatem; sed videndo meam animam vel voluntatem non necessario videt actum: ergo multo magis in Deo. Nam quod in voluntate mea actus sit res distincta non obstat, quia totum id quod in me fit per actum distinctum fit in Deo altiori modo sine distinctione actus. Imo hinc videtur ille actus esse occultior, ut nuper argumentabar.
Et confirmatur etiam quia, licet relatio vel denominatio extrinseca quam addit libera Dei determinatio ut sic nihil reale addat Deo, tamen

2. Segundo modo. — El segundo modo es que es imposible, visto Dios, ver en Él un decreto libre de este tipo. El fundamento se toma del mismo principio aplicado de otro modo, porque el decreto libre de la voluntad de Dios no añade en la realidad misma nada al acto necesario por el que Dios se ama, luego por fuerza de la visión de Dios no puede verse en Él el libre decreto de la voluntad en cuanto determinado a este objeto. Porque esta determinación no es nada en el mismo Dios; luego no puede verse en Él por una visión que no sea el mismo Dios. Añado esto porque el mismo Dios conoce bien en Sí mismo esta voluntad, ya que Él es quien quiere, aunque a su acto no se le añada nada real. Pero en la visión de otro no se entiende cómo pueda verse aquella determinación, puesto que nada se ve en Dios fuera de lo que realmente está en Él.
Esto se explica más ampliamente así: la voluntad divina, antes (por razón) de que se entienda determinada libremente a algún objeto, se entiende como amándose necesariamente a sí misma e indiferente para amar otras cosas. Supongamos, pues, que alguien ve la voluntad divina en aquel primer signo de razón, y en el segundo entendamos que la voluntad divina se determina libremente a tal objeto; entonces se concluye el argumento así: Quien veía así a Dios en el primer signo, no ve en el segundo algo nuevo real en la misma voluntad de Dios, porque nada en absoluto se le ha añadido; luego ¿por qué vía puede ver a qué se ha determinado libremente Dios?
Y en favor de esta sentencia pueden citarse los Nominales, que niegan que las criaturas existentes puedan verse en el Verbo. Y no faltan escritores modernos que nieguen absolutamente que puedan verse en Dios los decretos de su voluntad.

3. Opinión del autor, intermedia entre ambos modos. — No obstante, entre estas sentencias debe mantenerse una vía media. Y primeramente hay que decir que **no es** *necesario* que quien ve a Dios vea todos los consejos libres de su voluntad.

cognosci non potest sine creatura libere volita, quae est distincta a Deo et ut sic non habet necessariam connexionem cum esse Dei; ergo saltem ex hoc capite non est eadem necessitas videndi hanc determinationem liberam quae est de attributis.

Atque hinc sequitur non solum non esse necessarium, viso Deo, videre omnia consilia eius, sed neque etiam aliquod. Ratio est quia eadem est causa seu ratio in singulis quae est in omnibus: illa determinatio libera divinae voluntatis habet necessariam connexionem cum voluntate ipsa et includit habitudinem ad aliquod obiectum quod non est necessarium cognosci visa divina substantia. Denique ratio sumpta ex conditione naturae intellectualis aeque probat de omnibus ac de singulis actibus.

5. Quaestio. — Illi respondetur. — Quaeris quam sit certa haec conclusio. Aliqui enim existimant esse de fide propter verba Pauli 1 ad Cor. 2 dicentis: «Sicut quae sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis, ita quae sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei». Horum enim verborum sensus est quod, sicut internae hominis cogitationes alios latent et soli ipsi homini notae sunt, ita divina consilia et voluntates soli ipsi Deo sunt notae. Ex hoc tamen loco non colligitur certitudo fidei: alias eodem modo probaretur beatos de facto non videre divina consilia et voluntates. Inde ergo solum colligitur neminem sine revelatione divini Spiritus posse videre quae sunt Dei. An vero hoc ipso quod alicui revelatur substantia et voluntas Dei prout in se est, manifestentur etiam haec consilia et voluntates Dei, non potest ex hoc loco colligi. Sicut etiam ibidem dicitur cogitationes hominis non esse aliis notas. Quo non obstante, dicit alicubi Augustinus beatos videre aliorum cogitationes, ut Epist. 6 et 22, *De Civitate Dei* lib. 22, cap. 29: «Patebunt, inquit, cogitationes nostrae invicem nobis». Igitur illud intelligendum est neminem cognoscere sine revelatione

Esta conclusión la supone santo Tomás, pues en este sentido dice que los bienaventurados no ven en el Verbo todas las razones de la divina providencia por las cuales las cosas se ordenan de diversos modos a efectos distintos. Así lo enseña en 1 p., q. 19, art. 1 y 8; 3 p., q. 10, art. 1 ad 4; y q. 8 *De Veritate*, art. 4 ad 14, donde cita a Dionisio (cap. 3 *De Divinis Nominibus*) diciendo que los ángeles inferiores son iluminados por los superiores acerca de estas razones y consejos divinos, porque no todos las conocen. Lo mismo enseña Dionisio en el cap. 7 *De Coelesti Hierarchia*. Todos los teólogos atribuyen también esto al alma de Cristo como algo singular y propio suyo: que contempla todos los consejos divinos.

Y puede confirmarse por la razón común de la naturaleza intelectual, a la cual le es propio que, vista la sustancia y sus facultades, no se vean inmediatamente sus libres pensamientos y voluntades; más aún, ni siquiera pueden verse si ella no quiere, sino solo por Dios o por revelación suya (lo cual supongo según 4 p., q. 57). Luego mucho más en divina naturaleza, que es supremamente intelectual, y no será necesario que, vista la sustancia y su voluntad, se vea su libre decreto. Porque Dios no es de condición inferior, como para no poder manifestar su sustancia ocultando su libre voluntad.

4. Se confirma. — Porque el ángel bienaventurado ve a Dios menos perfectamente de lo que ve mi alma y mi voluntad; pero viendo mi alma o mi voluntad no ve necesariamente el acto: luego mucho más en Dios. Pues que en mi voluntad el acto sea una cosa distinta no obsta, porque todo lo que en mí se realiza por un acto distinto, se realiza en Dios de un modo más perfecto, sin distinción de acto. Más aún, de aquí parece que aquel acto es más oculto, como argumentaba antes.

Y se confirma también porque, aunque la relación o denominación extrínseca que añade la libre determinación de Dios como tal no añada nada real a Dios, sin embargo no puede ser conocida sin la criatura libremente querida, la cual es distinta de Dios y como tal no tiene conexión

divina, quae etiam in Verbo fieri potest. Non videtur ergo hoc esse certum de fide; est tamen omnino verum et non caret temeritate aliqua asserere omnes beatos videre omnia consilia et omnes rationes divinae voluntatis.

Et aliquo modo hoc confirmari potest ex illis verbis Hieronymi ubi dicitur Deus incomprehensibilis cogitatu, utique in suis cogitationibus et in rationibus et consiliis suarum voluntatum. Nam si necessarium esset, visa essentia, videre omnes voluntates Dei et omnia motiva eius, quodam modo comprehenderetur in cogitationibus suis. Denique nullus theologus hoc ausus est affirmare.

6. Secunda assertio. — Dicendum est secundo non esse impossibile, viso Deo, videre determinationem liberam voluntatis eius; imo credendum est de facto beatos haec videre, non omnes omnia, sed singulos pro ratione sui status ac beatitudinis.

Haec conclusio est communiter recepta. Et D. Thomas eam supponit citatis locis, et eamdem supponit Dionysius dicens superiores angelos videre in Verbo aliqua ex his divinis consiliis de quibus illuminant inferiores. Et de anima Christi omnes docent videre omnia quae Deus scientia visionis; necesse est ergo ut videat decreta libera divinae voluntatis.

Item per se videtur incredibile quod possit Deus manifestare alicui suam substantiam et potentiam prout in se est, et quod non possit voluntatem suam clare et in se ostendere. Quod si hoc aliquo actu fieri potest, certe maxime illo quo videtur Deus in se ipso. Quod si hoc est possibile, facile est credere beatis concedi, quia ad eorum statum maxime pertinet divinam voluntatem cognoscere et illa gubernari.

Imo saepe docent sancti in visione divinae substantiae valde delectari beatos videndo in Verbo mirabiles rationes divinae providentiae, et praesertim circa hominum salutem et unumquemque circa se ipsum; ergo et

necesaria con el ser de Dios; luego, al menos por este motivo, no existe la misma necesidad de ver esta determinación libre que existe respecto de los atributos.

Y de aquí se sigue que no solo no es necesario, visto Dios, ver todos sus consejos, sino que ni siquiera es necesario ver alguno. La razón es porque la misma causa o razón existe en cada uno que en todos: aquella determinación libre de la voluntad divina tiene conexión necesaria con la voluntad misma e incluye una relación a algún objeto que no es necesario conocer con solo ver la sustancia divina. Finalmente, la razón tomada de la condición de la naturaleza intelectual prueba igualmente de todos y de cada uno de los actos.

5. Cuestión. — Se le responde. — Preguntas cuán cierta es esta conclusión. Algunos, en efecto, estiman que es de fe a causa de las palabras de san Pablo (1 Cor 2) que dice: «Así como las cosas del hombre nadie las conoce sino el espíritu del hombre, así las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios». El sentido de estas palabras es que, así como los pensamientos internos del hombre están ocultos a los demás y solo son conocidos por el mismo hombre, así los consejos y voluntades divinas solo son conocidos por el mismo Dios.

Sin embargo, de este texto no se colige certeza de fe: de otro modo, del mismo modo se probaría que los bienaventurados de hecho no ven los consejos y voluntades divinas. Por tanto, de ahí solo se colige que nadie sin revelación del Espíritu divino puede ver las cosas de Dios. Pero si con el mismo hecho de que a alguien se le revela la sustancia y voluntad de Dios tal como es en sí, se le manifiestan también estos consejos y voluntades de Dios, no puede colegirse de este lugar. Así como también se dice allí que los pensamientos del hombre no son conocidos por los demás. A pesar de ello, dice san Agustín en algún lugar que los bienaventurados ven los pensamientos de los demás, como en la Epístola 6 y 22, y en *De Civitate Dei* lib. 22, cap. 29: «Se manifestarán, dice, nuestros pensamientos mutuamente unos a otros». Por

possibile est haec manifestari in Verbo, et credendum est hoc ita fieri. De qua re loquitur eleganter Bernardus lib. 5 *De Consideratione*, cap. 4, ubi primum adducit illud Ps. 26: «Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae. Ut videam voluntatem Domini et visitem templum...ejus. Et subjungit: «Quidni ibi videatur cor Dei? Quidni ibi probetur quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta? Bona in se, placens in effectibus, beneplacens fruentibus, perfecta perfectis et in illa ultra quaerentibus. Patent viscera misericordiae, patent cogitationes pacis, divitiae salutis, mysteria bonae voluntatis, benignitas arcana, quae clausa mortalibus etiam ipsis electis suspecta fuit».

Quae omnia profecto non possunt cognitione extra Verbum convenienter intelligi, si considerentur ea quae capite primo Bernardus praemiserat. Eo vel maxime quod haec omnia, si per ipsam Dei visionem non videntur, non possunt nisi per quemdam modum fidei cognosci, scilicet per testimonium revelantis Dei, et ad summum constare poterit evidenter Deum esse qui testificatur. Quia, seclusa cognitione intuitiva, in abstractiva nullum est medium quo possint evidenter ostendi, praesertim intentiones et internae rationes providentiae Dei, ut statim magis declarabo. Est autem inconveniens arctare cognitionem beatorum de huiusmodi rebus ad solum assensum in testificante, qui plane est obscurus quoad rem ipsam in se. Item alias beati non agnoscerent per visionem beatam voluntatem Dei ut regulam suarum actionum, quatenus pendent ex liberis decretis Dei: quod sane absurdum videtur.

7. **Primus modus explicandi quo videantur haec.** — Tota difficultas est in explicando modo quo haec videntur. Prima responsio esse potest: videri decretum liberum divinae voluntatis viso obiecto illius et aliqua

tanto, aquello debe entenderse en el sentido de que nadie conoce sin revelación divina, la cual también puede hacerse en el Verbo.

No parece, pues, que esto sea cierto de fe; sin embargo, es absolutamente verdadero, y no carece de cierta temeridad afirmar que *todos los bienaventurados ven todos los consejos y todas las razones de la voluntad divina.*

Y de algún modo puede confirmarse esto por aquellas palabras de san Jerónimo donde se dice que Dios es incomprensible al pensamiento, ciertamente en sus pensamientos y en las razones y consejos de sus voluntades. Porque si fuera necesario, vista la esencia, ver todas las voluntades de Dios y todos sus motivos, de algún modo sería comprendido en sus pensamientos. Finalmente, ningún teólogo se ha atrevido a afirmar esto.

6. Segunda aserción. — Debe decirse en segundo lugar que *no es imposible,* visto Dios, ver la determinación libre de su voluntad; más aún, debe creerse que de hecho los bienaventurados ven estas cosas, no todos todo, sino cada uno según la medida de su estado y beatitud.

Esta conclusión es comúnmente recibida. Santo Tomás la supone en los lugares citados, y la misma supone Dionisio cuando dice que los ángeles superiores ven en el Verbo algunas de estas divinas decisiones con las que iluminan a los inferiores. Y de alma de Cristo todos enseñan que ve todo lo que Dios ve con ciencia de visión; luego es necesario que vea los decretos libres de la voluntad divina.

Asimismo, de suyo parece increíble que Dios pueda manifestar a alguien su sustancia y potencia tal como es en sí, y que no pueda mostrar claramente su voluntad en sí misma. Y si esto puede hacerse por algún acto, ciertamente se hace sobre todo por aquel acto por el que se ve a Dios en sí mismo. Y si esto es posible, es fácil creer que se concede a los bienaventurados, porque a su estado pertenece sobre todo conocer la voluntad divina y ser gobernados por ella.

Más aún, los santos enseñan frecuentemente que los bienaventurados se deleitan grandemente en la visión de

mutatione in ipso facta ex vi talis decreti. Nam cum haec determinatio divinae voluntatis nihil addat ipsi Deo, sed in obiecto faciat mutationem, non potest videri nisi viso obiecto; illo autem viso statim cognoscetur determinatio divinae voluntatis ad tale obiectum.

Sed haec responsio non satisfacit. Primo quidem, quia rem difficilem per aliam forte obscuriorem explicat: est enim aeque difficile explicare quomodo videantur in Deo effectus secundum actualem existentiam, et praesertim non visa prius determinatione divinae voluntatis. Secundo, quia illo modo non videretur voluntatis Dei determinatio in se ipsa, sed potius ex effectu cognosceretur causalitas voluntatis divinae et inde colligeretur determinatio voluntatis divinae quasi a posteriori.

8. Tertio et maxime, quia in solis effectibus et obiectis, quatenus ex divina voluntate aliquam realem mutationem accipiunt, non possunt satis cognosci et videri divinae voluntates et consilia. Tum quia, licet effectus ostendant Deum velle hoc aliquo modo, non tamen semper ostendunt propter quid velit. Verbi gratia: viso in Verbo mysterio Incarnationis, videri potest Deum illud voluisse; tamen an voluerit illud primo et per se propter se ipsum, vel propter remedium peccati, non potest in ipso mysterio neque in effectibus eius cognosci. Nam ex utroque motivo et utroque modo volendi potuerunt omnia illa fieri. Sicut in humanis actionibus, visa exteriori actione, verbi gratia, cognoscitur manare ex voluntate; an vero sit ex motivo paenitentiae vel inanis gloriae, non potest videri viso illo obiecto, sed oportet videre ipsum actum voluntatis in se ipso.

Deinde sunt aliquae voluntates liberae in Deo quae per se et immediate non habent effectum physicum ad extra, ut est voluntas finis absoluta vel conditionata. Quomodo ergo ex vi effectus videbit beatus in Verbo

la sustancia divina viendo en el Verbo las admirables razones de la divina providencia, especialmente en torno a la salvación de los hombres y cada uno en torno a sí mismo; luego es posible que estas cosas se manifiesten en el Verbo, y debe creerse que así sucede.

De este asunto habla elegantemente san Bernardo en el lib. 5 *De Consideratione*, cap. 4, donde primero aduce aquel salmo 26: «Una cosa pedí al Señor, esa buscaré: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida. Para ver la voluntad del Señor y visitar su templo suyo". Y añade: «¿Por qué no se verá allí el corazón de Dios? ¿Por qué no se probará allí cuál es la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta? Buena en sí, agradable en sus efectos, beneplaciente para los que la disfrutan, perfecta para los perfectos y para los que la buscan más allá. Están patentes las entrañas de la misericordia, están patentes los pensamientos de paz, las riquezas de la salvación, los misterios de la buena voluntad, la benignidad arcana, que, cerrada para los mortales, fue incluso sospechosa para los mismos elegidos».

Todas estas cosas, ciertamente, no pueden entenderse convenientemente con un conocimiento fuera del Verbo, si se consideran las cosas que Bernardo había puesto en el primer capítulo. Máxime porque todas estas realidades, si no se ven por la misma visión de Dios, no pueden conocerse sino por un cierto modo de fe, es decir, por el testimonio de Dios que revela, y a lo sumo podrá constar evidentemente que Dios es quien testifica. Porque, excluida la cognición intuitiva, en la abstractiva no hay ningún medio por el que puedan mostrarse evidentemente, sobre todo las intenciones y las razones internas de la providencia de Dios, como declararé más adelante con mayor claridad. Es inconveniente, pues, reducir el conocimiento de los bienaventurados sobre estas cosas al solo asentimiento en el que testifica, el cual es claramente oscuro en cuanto a la cosa misma en sí. Además, de otro modo los bienaventurados no reconocerían por la visión beatífica la voluntad de Dios como regla de sus acciones, en cuanto dependen de los

effectum processisse ex tali vel tali modo voluntatis circa finem, cum ille effectus fieri a Deo potuerit utroque modo suae providentiae?

Simile argumentum sumitur ex voluntate qua Deus vult aliquem obligare ad aliquid faciendum tali tempore: nam illa voluntas nihil reale physicum ponit in obiecto, quia obligatio non est entitas physica, sed quid morale tantum. Non potest ergo beatus videre in obiecto se esse obligatum ad aliquid faciendum, ut inde videat divinam voluntatem; sed potius videndo divinam voluntatem videt ratione illius se teneri ad illud faciendum. Ergo per visionem obiectorum non videtur hoc satis explicari.

9. Secundus modus. — Secundo responderi potest beatos videre haec in Verbo ex sola libera manifestatione Dei, non ex vi luminis quod est in beato, neque ex virtute activa eius, sed solum quia Deus vult. Unde quoad hos maxime actus liberos dicitur Deus speculum voluntarium, quia si vult, videtur; si non vult, non videtur, ut ait Augustinus epist. 112 et Ambrosius lib. 2 in Lucam.

Haec vero responsio vel rem non explicat, vel obscuriorem reddit. Duobus enim modis intelligi potest Deum voluntarie manifestare haec sua decreta: primo antecedenter ad visionem talem; secundo consequenter. Antecedenter voco quia est in potestate et voluntate Dei dare talem visionem qua videatur non solum substantia Dei, sed etiam libera determinatio voluntatis eius. Et hoc est verissimum, non solum quia liberum est Deo suam substantiam manifestare, sed quia est liberum ita manifestare ut cum substantia videatur actus liber, ut patet ex conclusionibus positis. Et in hoc sensu recte dicitur Deus speculum voluntarium, non solum quoad actus liberos suos, sed etiam quoad suam substantiam. Et in illo sensu locutus est Augustinus loco citato, ubi solum dicit quod, si vult, videtur; si non vult,

libres decretos de Dios: lo cual ciertamente parece absurdo.

7. **Primer modo de explicar cómo se ven estas cosas.** — Toda la dificultad está en explicar el modo en que se ven estas realidades. La primera respuesta podría ser: que se ve el decreto libre de la voluntad divina una vez visto el objeto de aquel decreto y alguna mutación hecha en él por fuerza de tal decreto. Pues como esta determinación de la voluntad divina no añade nada al mismo Dios, sino que produce una mutación en el objeto, no puede ser vista sino visto el objeto; y una vez visto este, inmediatamente se conocerá la determinación de la voluntad divina a tal objeto.

Pero esta respuesta no satisface. En primer lugar, porque explica una cosa difícil por otra quizá más oscura: pues es igualmente difícil explicar cómo se ven en Dios los efectos según su existencia actual, y especialmente sin haber visto antes la determinación de la voluntad divina. En segundo lugar, porque de ese modo no se vería la determinación de la voluntad de Dios en sí misma, sino que más bien por el efecto se conocería la causalidad de la voluntad divina y de ahí se inferiría la determinación de la voluntad divina casi *a posteriori*.

8. En tercer lugar y principalmente, porque solo en los efectos y objetos, en cuanto reciben de la voluntad divina alguna mutación real, no pueden conocerse y verse suficientemente las voluntades divinas y consejos. Además, aunque los efectos muestran que Dios quiere esto de algún modo, no siempre muestran por qué lo quiere. Por ejemplo: visto en el Verbo el misterio de la Encarnación, puede verse que Dios lo quiso; pero si lo quiso primeramente y por sí mismo en razón de sí mismo, o como remedio del pecado, no puede conocerse ni en el mismo misterio ni en sus efectos. Pues todas aquellas cosas pudieron hacerse por cualquiera de los dos motivos y de cualquiera de los dos modos de querer.

non videtur. Et hoc dicitur de substantia Dei.

Tamen responsio in hoc sensu, licet dicat verum, non explicat modum quem quaerimus: licet enim Deus voluntarie manifestet suos actus, inquirimus tamen quid in se ostendat quo illos manifestet.

10. Alius sensus. — Erat ut id intelligatur consequenter, id est, quod posita visione tali et cum tali perfectione adhuc in voluntate Dei et potestate maneat per illam manifestari vel non manifestari hos actus, nulla mutatione vel additione reali facta in ipsa visione; ad eum modum quo dicimus scientiam Dei posse terminari ad creaturas existentes vel posse etiam non terminari si illae non sint futurae, sine ulla additione reali manifestata ipsi scientiae.

Et hic sensus incidit in idem inconveniens dictum, quia solum affirmat sed non explicat modum, et deinde addit rationem obscurissimam sine ullo fundamento. Nam in scientia vel voluntate Dei credimus terminari ad obiecta libere volita sine reali additione ex parte Dei propter infinitatem, simplicitatem et immutabilitatem divini actus; ergo sine causa tribuitur illa perfectio actui creato, cum nec capi possit nec sit ulla necessitas, cum illae tres proprietates non ita conveniant actui creato. Et praeterea contra hoc urget ratio praecedenti capite facta, quia effectus formalis formae necessario sequitur posita forma in subiecto; et ideo tali visione posita vel necessario per illam videtur actus liber, vel si aliquando non videtur, videri non potest illa visione immutata manente

11. Tertius respondendi modus ad difficultatem. — Tertia responsio est hunc modum esse ab homine inexplicabilem. Quae non est improbabilis nec indigna quovis homine docto, quia res divinae cum non comprehendantur a nobis, mirum non est quod nec explicari semper a nobis possint quomodo fiant; neque quia ignoremus modum, statim a nobis neganda sunt, sicut

Así como en las acciones humanas, vista la acción exterior, se conoce que procede de la voluntad; pero si procede por motivo de penitencia o de vana gloria, no puede verse con solo ver aquel objeto, sino que es necesario ver el mismo acto de la voluntad en sí mismo.

Además, hay en Dios algunas voluntades libres que por sí mismas e inmediatamente no tienen efecto físico *ad extra*, como la voluntad del fin, absoluta o condicionada. ¿Cómo, pues, por fuerza del efecto verá el bienaventurado en el Verbo que el efecto procedió de tal o cual modo de la voluntad respecto al fin, cuando aquel efecto pudo ser hecho por Dios de cualquiera de los dos modos de su providencia?

Un argumento semejante se toma de la voluntad por la que Dios quiere obligar a alguien a hacer algo en tal tiempo: pues aquella voluntad no pone nada real físico en el objeto, porque la obligación no es una entidad física, sino solo algo moral. Por tanto, el bienaventurado no puede ver en el objeto que está obligado a hacer algo, para que de ahí vea la voluntad divina; sino que, más bien, viendo la voluntad divina, ve por razón de ella que está obligado a hacerlo. Luego por la visión de los objetos no parece explicarse suficientemente esto.

9. Segundo modo. — En segundo lugar, puede responderse que los bienaventurados ven estas cosas en el Verbo solo por la libre manifestación de Dios, no por fuerza de la luz que está en el bienaventurado, ni por virtud activa suya, sino solamente porque Dios quiere. De donde, respecto a estos actos especialmente libres, se dice que Dios es un espejo voluntario, porque si quiere, se ve; si no quiere, no se ve, como dicen san Agustín (epist. 112) y san Ambrosio (lib. 2 *In Lucam*).

Pero esta respuesta o no explica la cosa, o la hace más oscura. ..Como está claro de las conclusiones ya establecidas… Y en este sentido se dice con razón que Dios es un espejo voluntario, no solo respecto a sus actos libres, sino también respecto a su sustancia. Y en ese sentido habló san Agustín en el lugar citado, donde solo

etiam non capimus quomodo Deus libere velit per solam suam substantiam omnino necessarium, sine additione reali, et tamen non propterea id negandum vel in dubium revocandum est. Simile autem est id de quo agimus, imo tota difficultas praesens ex illa nascitur.
Ut vero aliquid dicamus, distinguamus tria quae in hoc negotio interveniunt quae sunt visio ipsa, principium visionis et obiectum.

12. Iudicium auctoris de primo modo. — De primo dico dari posse a Deo visionem talis ac tantae perfectionis quae sufficiat manifestare substantiam Dei et actum liberum eius; quae visio differt ab illa visione qua videtur sola substantia in sua entitate et reali perfectione individuali. Unde fit ut, posita tali visione in intellectu, sicut necessario videtur substantia Dei, ita necessario videatur actus liber eius. Et hoc indicat maiorem aliquam perfectionem in tali visione.
Sicut in ipsomet Deo, quamvis scientia eius non necessario terminetur ad creaturam existentem simpliciter loquendo (quia non est necessarium creaturam existere), tamen supposito quod creatura existit in aliqua differentia temporis, omnino necessarium est ut scientia Dei ad illam terminetur; et hoc pertinet ad perfectionem illius scientiae. Nam si, supposito illo obiecto in rerum natura et stante scientia in Deo, fieri posset ut per illam scientiam Deus non videret illud obiectum existens, non posset postea videri per illam scientiam tale obiectum non mutata vel augmentata aliquo modo illa scientia.
Sic igitur est in visione beata: nam cum ex parte Dei supponatur decretum liberum, quod sicut est ita cognoscibile est, si visio non sufficiat ad manifestandum illud, est imperfectio eius. Ut ergo manifestetur per illam visionem actus liber, necesse est illam habere aliquam maiorem perfectionem, qua posita necessario ac formaliter illud manifestabit. Haec

dice que, si quiere, se ve; si no quiere, no se ve. Y esto se dice de la sustancia de Dios.
Sin embargo, la respuesta en este sentido, aunque dice algo verdadero, no explica el modo que buscamos: pues aunque Dios manifieste voluntariamente sus actos, preguntamos qué es lo que muestra en sí mismo con lo cual los manifiesta.

10. Otro sentido. — Era que se entienda *consecuentemente*, es decir, que una vez puesta tal visión y con tal perfección, todavía quede en la voluntad y potestad de Dios el manifestar o no manifestar por ella estos actos, sin ninguna mutación o adición real hecha en la misma visión; del mismo modo que decimos que la ciencia de Dios puede terminarse a las criaturas existentes o también puede no terminarse si aquellas no van a existir, sin ninguna adición real manifestada a la misma ciencia.
Y este sentido cae en el mismo inconveniente ya mencionado, porque solo afirma, pero no explica el modo, y además añade una razón oscurísima y sin ningún fundamento. Pues en la ciencia o voluntad de Dios creemos que se termina a objetos libremente queridos sin adición real por parte de Dios, a causa de la infinitud, simplicidad e inmutabilidad del acto divino; luego sin causa se atribuye esa perfección a un acto creado, ya que ni puede concebirse ni hay necesidad alguna de ello, puesto que aquellas tres propiedades no convienen de igual modo al acto creado. Y además, contra esto urge la razón hecha en el capítulo precedente, porque el efecto formal de la forma sigue necesariamente una vez puesta la forma en el sujeto; y por tanto, puesta tal visión, o necesariamente se ve por ella el acto libre, o si alguna vez no se ve, no puede verse permaneciendo aquella visión inmutable.

11. Tercer modo de responder a la dificultad. — La tercera respuesta es que este modo es inexplicable para el hombre. Lo cual no es improbable ni indigno de cualquier hombre docto, porque como las cosas divinas no son

autem maior perfectio non est specifica, quia in visione beata non datur haec differentia, ut dixi; erit ergo diversitas individualis, ut dicam capite sequenti, ubi iterum occurret eadem difficultas.

13. Sententia eiusdem de secundo modo. — De secundo similiter dico dare Deum lumen gloriae accommodatum tali et tantae visioni, et similiter dare speciem seu potius concursum essentiae suae per modum speciei. Cum enim illa visio fiat modo maxime connaturali, necesse est ut detur principium intrinsecum accommodatum illi actui. Unde etiam fit ut cum tali lumine et essentia divina per modum speciei, et seclusis miraculis, necessario videatur actus liber divinae voluntatis, sicut necessario videtur substantia Dei. Quia illud lumen (ut supra dixi), quoad hunc actum, est agens necessarium, et ideo agit quantum potest, ergo necessario efficit visionem tam perfectam quantum potest. Posita autem illa visione, necessario videtur et substantia et actus liber Dei.

Neque hoc est inconveniens, quia illa infusio talis luminis cum necessario concursu per modum speciei est veluti divina locutio, qua aliis revelat clare cogitationes suas. Unde sicut unus angelus cognoscit virtute sua cogitationem alterius postquam ille locutus est, ita beatus virtute talis luminis sibi infusi videt in Deo liberum decretum eius.

14. Responsio auctoris secundum tertium modum. — De tertio dico unamquamque rem ex parte obiecti cognosci sicut ipsa est; et ideo sicut Deus vult aliquid libere sine additione reali quae fiat ipsi Deo, ita intelligendum est veritatem hanc «Deus vult hoc» esse in se cognoscibilem, etsi nihil novum reale videatur in Deo.

Sicut autem «Deum velle aliquid libere», nostro modo intelligendi, addit respectum rationis ad creaturam (qua ab actu Dei denominatur dilecta vel aliquid simile), ita ad videndam

comprendidas por nosotros, no es extraño que tampoco podamos explicar siempre cómo se realizan; ni porque ignoremos el modo deben ser negadas inmediatamente por nosotros. Así como tampoco comprendemos cómo Dios quiere libremente por su sola sustancia algo absolutamente necesario, sin adición real, y sin embargo no por eso debe negarse ni ponerse en duda. Algo semejante es aquello de lo que tratamos; más aún, toda la dificultad presente nace de aquella.

Pero para decir algo, distingamos tres cosas que intervienen en este asunto que son la visión misma, el principio de la visión y el objeto.

12. Juicio del autor sobre el primer modo. — Sobre el primero digo que puede darse por Dios una visión de tal y tan grande perfección que baste para manifestar la sustancia de Dios y su acto libre; visión que difiere de aquella por la que se ve solamente la sustancia en su entidad y en su real perfección individual. De donde resulta que, puesta tal visión en el intelecto, así como necesariamente se ve la sustancia de Dios, así también necesariamente se ve su acto libre. Y esto indica alguna mayor perfección en tal visión.

Como sucede en el mismo Dios: aunque su ciencia, hablando en absoluto, no se termine necesariamente a una criatura existente (porque no es necesario que la criatura exista), sin embargo, supuesto que la criatura existe en alguna diferencia de tiempo, es absolutamente necesario que la ciencia de Dios se termine a ella; y esto pertenece a la perfección de aquella ciencia. Pues si, supuesto aquel objeto en la naturaleza de las cosas y permaneciendo la ciencia en Dios, pudiera suceder que por aquella ciencia Dios no viera aquel objeto existente, entonces no podría verse después por aquella ciencia tal objeto sin que fuera cambiada o aumentada de algún modo aquella ciencia.

Así pues sucede en la visión beatífica: porque, supuesto por parte de Dios el decreto libre, el cual, tal como es, es cognoscible, si la visión no basta para manifestarlo, eso es imperfección suya. Por tanto, para que por aquella visión

hanc determinationem liberam divinae voluntatis necesse est simul videre actum ipsum divinae voluntatis prout in se est, cum obiecto ad quod terminatur et illam denominationem quae inde resultat; et totum hoc videtur in se et prout in se est sine alio medio.
Quod potest confirmari ex scientia ipsiusmet Dei: nam licet ex parte principii cognoscendi videatur in Deo esse aliqua ratio magis intrinseca ad cognoscendos suos actus liberos, tamen ex parte obiecti et rei cognitae revera nihil aliud potest assignari, quia in re nihil aliud est; ergo ex parte obiecti hoc satis est ut huiusmodi actus videri possit. Neque existimo rem hanc posse amplius explicari.

15. Dices: ergo oportebit beatos aut Deum ipsum concipere respectum rationis divini actus ad obiectum creatum, ut illum, quatenus liberum decretum est, cognoscat; quod dici non potest, quia iam non videretur actus prout in se est, cum in se non habeat talem relationem. Respondeo negando sequelam. Sed solum sequitur videre beatum ea omnia in quibus nos fundamus respectum rationis. At hoc verissimum est, quia possunt aliqua esse connexa in cognitione licet non habeant inter se verum respectum, ut infra dicemus; et tunc, licet oporteat utrumque videre eo modo quo unum est obiectum alterius, non est necesse fingere respectum, sed videre utrumque prout est.

16. Dices rursus: si Deus nihil libere voluisset futurum et videretur prout in se est visione creata, illa non repraesentaret aliquod decretum liberum Dei; ergo nec nunc repraesentat. Item divina essentia tunc non posset esse ratio videndi suum decretum liberum, ergo nec nunc esse potest. Nam eadem res eodem modo visa et ex parte sui et ex parte intellectus videntis vel semper erit ratio videndi aliquid vel nunquam erit. Nam idem, quatenus idem, semper est natum facere idem.

se manifieste el acto libre, es necesario que ella tenga alguna mayor perfección, puesta la cual manifestará necesariamente y formalmente aquello. Ahora bien, esta mayor perfección no es específica, porque en la visión beatífica no se da tal diferencia, como ya dije; será, por tanto, una diversidad individual, como diré en el capítulo siguiente, donde volverá a presentarse la misma dificultad.

13. Sentencia del mismo autor sobre el segundo modo. — Sobre el segundo digo igualmente que Dios da una luz de gloria acomodada a tal y tan grande visión, y que da igualmente una especie, o más bien el concurso de su esencia a modo de especie. Porque como aquella visión se produce del modo más connatural posible, es necesario que se dé un principio intrínseco acomodado a aquel acto. De donde también resulta que, con tal luz y con la esencia divina a modo de especie, y excluidos los milagros, necesariamente se ve el acto libre de la voluntad divina, así como necesariamente se ve la sustancia de Dios. Porque aquella luz (como dije antes), respecto a este acto, es un agente necesario, y por tanto actúa cuanto puede; luego necesariamente produce una visión tan perfecta cuanto puede. Y una vez puesta aquella visión, necesariamente se ve tanto la sustancia como el acto libre de Dios.
Y esto no es inconveniente, porque aquella infusión de tal luz junto con el concurso necesario a modo de especie es como una locución divina, por la cual revela claramente a otros sus pensamientos. De donde, así como un ángel conoce por su propia virtud el pensamiento de otro después de que este ha hablado, así el bienaventurado, por virtud de tal luz que se le infunde, ve en Dios su libre decreto.

14. Respuesta del autor según el tercer modo. — Sobre el tercero digo que cada cosa se conoce por parte del objeto tal como ella es; y por eso, así como Dios quiere algo libremente sin adición real que se haga al mismo Dios, así debe entenderse que esta verdad «Dios quiere esto» es

Sed imprimis haec ratio in ipsa scientia divina fieri posset: illa enim repraesentat actum liberum si habetur, et non repraesentat si non habetur, ipsa essentia eodem modo realiter se habente per solam obiecti secundarii mutationem. Idem ergo cum proportione in visione creata dici potest.

Quia vero in hoc non est omnino aequiparatio facienda, ut dixi, ideo addo: hoc non fieri per unam et eandem visionem, sed per diversam saltem numerice. Unde in eo casu in quo Deus habet actum liberum, visio Dei non manifestaret actum; tamen etiam in alio casu in quo supponitur Deus habere talem actum, illa visio illum non manifestaret, sed necessarium esset mutari visionem et dari aliam quae haberet vim repraesentandi non tantum essentiam Dei, sed etiam voluntatem et effectum ab illa futurum; et ita cessat obiectio facta.

17. Atque ex his tandem intelligitur non omnes visiones beatificas esse aequaliter perfectas quoad perfectionem obiectivam repraesentandi decreta libera Dei, quia haec repraesentatio non est necessario coniuncta cum visione Dei ut sic, sicut ostendimus; ergo potest una visio esse perfectior alia in hac manifestatione. Imo ita esse de facto dubitari non potest, ut ex sequentibus capitibus a fortiori constabit.

Atque hinc incipere possumus assignare aliquam rationem saltem a posteriori ob quam nulla visio creata esse possit comprehensio Dei. Quia nulla talis est nec esse potest quae ex vi suae perfectionis repraesentet omnia decreta libera voluntatis Dei, omnia inquam quae sunt vel esse possunt. Nam de facto visio animae Christi repraesentat omnia quae Deus facere decrevit et omnes rationes eorum; tamen si Deus ab aeterno habuisset alia decreta libera vel alias rationes eorum, prout habere potuisset, visio haec non esset sufficiens ad repraesentanda omnia illa quae nunc naturaliter ac

cognoscible en sí misma, aunque no se vea nada nuevo real en Dios.

Ahora bien, así como «Dios querer algo libremente», según nuestro modo de entender, añade un respecto de razón a la criatura (por el cual es denominada amada por el acto de Dios, o algo semejante), así, para ver esta determinación libre de la voluntad divina, es necesario ver al mismo tiempo el acto mismo de la voluntad divina tal como es en sí, junto con el objeto al que se termina y aquella denominación que de ahí resulta; y todo esto se ve en sí y tal como es en sí, sin otro medio.

Lo cual puede confirmarse por la ciencia del mismo Dios: pues aunque por parte del principio de conocer parezca haber en Dios alguna razón más intrínseca para conocer sus actos libres, sin embargo, por parte del objeto y de la cosa conocida, en realidad no puede asignarse nada más, porque en la realidad no hay nada más; luego por parte del objeto esto basta para que tal acto pueda ser visto. Y no creo que esta cuestión pueda explicarse más.

15. Dirás: luego será necesario que los bienaventurados o el mismo Dios conciban el respecto de razón del acto divino al objeto creado, para que lo conozca en cuanto es decreto libre; lo cual no puede decirse, porque entonces ya no se vería el acto tal como es en sí, puesto que en sí no tiene tal relación. Respondo negando la consecuencia. Solo se sigue que el bienaventurado ve todas aquellas cosas en las que nosotros fundamos el respecto de razón. Y esto es muy verdadero, porque pueden estar algunas cosas conexas en la cognición aunque no tengan entre sí un verdadero respecto, como diremos más abajo; y entonces, aunque sea necesario ver ambos según el modo en que uno es objeto del otro, no es necesario fingir un respecto, sino ver cada uno tal como es.

16. Dirás de nuevo: si Dios no hubiera querido libremente nada futuro y se viera tal como es en sí por una visión creada, aquella no representaría ningún decreto libre de Dios; luego tampoco ahora lo representa. Asimismo, la

necessario repraesentat omnia quae potest, nec sine mutatione sua posset alia repraesentare, ut dixi. Signum ergo est per illam non videri Deum omni modo perfectissimo quo videri potest. Eademque ratio habet locum in quacumque visione creata possibili, quia semper est limitata ad certam perfectionem et repraesentationem: decreta autem libera Deiinfinitis modis esse possent, sine variatione ex parte Dei.

CAPUT XXV.

AN VISO DEO, VIDERI POSSINT IN IPSO CREATURAE.

1. Quaestionis explicatio. — Dupliciter considerari possunt creaturae. — Quamvis creaturae non pertineant ad primarium obiectum illius visionis, oportet inquirere an saltem ad secundarium spectare possint, ut consequenter videamus an ex hoc capite possit intelligi inaequalitas inter visiones, etiam circa ipsum primarium obiectum. Supponendum vero imprimis est creaturas dupliciter posse considerari: uno modo secundum esse quod habeant in Deo, quod quidem esse est formaliter in ipso Deo, et ratione illius creatura dicitur esse eminenter in Deo; et ratione illius creatura in Deo non est creatura, sed est ipsa creatrix essentia, iuxta illud Ioannis 1: «Quod factum est in ipso vita erat», secundum probabilem sensum Augustini et aliorum. Quapropter cognoscere creaturas hoc modo non est cognoscere creaturas formaliter. Unde clarum est omnes beatos videre creaturas secundum illud esse quod habent in Deo. De hoc ergo non est quaestio, sed de cognitione quae terminatur ad creaturas secundum proprias essentias earum, cognoscendo non solum perfectionem quam habent in Deo, sed etiam quam habent vel possunt habere in se cum imperfectione admixtam, id est, cum limitatione et distinctione earum inter se.

esencia divina entonces no podría ser razón para ver su decreto libre, luego tampoco ahora puede serlo. Pues la misma cosa, vista del mismo modo tanto por parte de sí misma como por parte del intelecto que la ve, o siempre será razón de ver algo o nunca lo será. Porque lo idéntico, en cuanto idéntico, siempre está naturalmente dispuesto a producir lo idéntico.

Pero, en primer lugar, esta razón podría darse en la misma ciencia divina: pues ella representa el acto libre si lo tiene, y no lo representa si no lo tiene, permaneciendo la misma esencia realmente del mismo modo por la sola mutación del objeto secundario. Lo mismo, pues, con la debida proporción, puede decirse de la visión creada.

Como, sin embargo, en esto no debe hacerse una equiparación total, según ya dije, por eso añado: esto no sucede por una y la misma visión, sino por una diversa, al menos numéricamente. De donde, en el caso en que Dios tiene un acto libre, la visión de Dios no manifestaría el acto; sin embargo, también en otro caso en que se supone que Dios tiene tal acto, aquella visión no lo manifestaría, sino que sería necesario cambiar la visión y dar otra que tuviera la fuerza de representar no solo la esencia de Dios, sino también la voluntad y el efecto futuro procedente de ella; y así cesa la objeción hecha.

17. Y de todo esto se entiende finalmente que *no todas las visiones beatíficas son igualmente perfectas* en cuanto a la perfección objetiva de representar los decretos libres de Dios, porque esta representación no está necesariamente unida a la visión de Dios como tal, según hemos mostrado. Por tanto, una visión puede ser más perfecta que otra en esta manifestación. Más aún, que así sea de hecho no puede dudarse, como constará con mayor razón por los capítulos siguientes.

Y de aquí podemos comenzar a asignar alguna razón, al menos *a posteriori*, por la cual ninguna visión creada pueda ser comprensión de Dios. Porque ninguna tal es ni puede ser que, por fuerza de su perfección, represente todos los decretos libres de la voluntad de Dios, todos, digo, los que

son o pueden ser. Pues de hecho la visión del alma de Cristo representa todo lo que Dios decretó hacer y todas las razones de ello; sin embargo, si Dios desde la eternidad hubiera tenido otros decretos libres u otras razones de ellos, tal como hubiera podido tenerlos, esta visión no sería suficiente para representar todas aquellas cosas que ahora representa natural y necesariamente todo lo que puede, ni podría representar otras sin mutación suya, como dije. Es, pues, señal de que por ella no se ve a Dios de todo modo perfectísimo en que puede ser visto. Y la misma razón tiene lugar en cualquier visión creada posible, porque siempre está limitada a una determinada perfección y representación: los decretos libres de Dios... podrían existir de infinitos modos, sin ninguna variación por parte de Dios.

CAPÍTULO XXV

SI, VISTO DIOS, PUEDEN VERSE EN ÉL LAS CRIATURAS.

1. Explicación de la cuestión. — Las criaturas pueden considerarse de dos maneras. — Aunque las criaturas no pertenecen al objeto primario de aquella visión, conviene investigar si al menos pueden pertenecer al secundario, para que luego veamos si por este capítulo puede entenderse la desigualdad entre las visiones, incluso respecto al mismo objeto primario.

Debe suponerse en primer lugar que las criaturas pueden considerarse de dos modos: uno, según el ser que tienen en Dios, el cual ser está formalmente en el mismo Dios; y en razón de él se dice que la criatura existe eminente en Dios. Y en razón de ese ser, la criatura en Dios no es criatura, sino que es la misma esencia creadora, según aquello de Juan 1: «Lo que fue hecho en él era vida», según el probable sentido de san Agustín y de otros. Por lo cual, conocer las criaturas de este modo no es conocerlas formalmente. De donde es claro que todos los

2. Dupliciter aliquid cognoscitur in Verbo. — Secundo praemittenda est vulgaris distinctio, nam dupliciter dicitur aliquid cognosci in Verbo, scilicet causaliter et formaliter. Causaliter dicitur quando cognitio creaturae distinctus actus est a cognitione Verbi, tamen ex illa visione resultat, sive haec resultantia sit per propriam causalitatem physicam, sive solum per proportionem quamdam, quatenus ratione visionis Dei, quae essentialis beatitudo est, dantur beato aliae perfectiones. Et de hoc modo cognitionis in Verbo neque nunc agimus, quia non pertinet ad obiectum visionis, sed potius ad effectus, neque est ulla difficultas, quia clarum est huiusmodi cognitionem esse possibilem. De facto etiam creditur conferri beatis per multas revelationes vel illuminationes divinas extra visionem beatam, quae dantur ratione status beatifici, atque adeo ratione visionis, quae est prima radix illius status. Hic autem modus cognitionis in Verbo causaliter, licet sumat inde hanc denominationem, tandem formaliter est cognitio in proprio genere, quia et fit per proprias species creaturarum seu rerum quae revelantur, et ad illas per se primo tendit ac terminatur. Ut in anima Christi scientia per se infusa, quae a beata distinguitur, scientia est creaturarum in proprio genere, et tamen causaliter dici poterat scientia in Verbo, non solum quia erat debita ratione unionis ad Verbum, sed etiam quia data est ratione visionis Verbi quam anima Christi habebat. Totum ergo hoc genus cognitionis extra rem praesentem est.

Igitur cognoscere in Verbo proprie et formaliter, prout nos loquimur, in primis requirit ut eodem actu, specie et lumine quo videtur Verbum, creatura quae in Verbo videri dicitur. Tunc enim formaliter cognoscitur per ipsammet visionem beatificam qua videtur Deus seu Verbum. Deinde requirit habitudinem aliquam inter ipsa obiecta, ut in dicendis patebit.

3. Multipliciter aliquid uno actu videri potest. — Primo. Propter cognoscentis efficaciam. — Ulterius ergo oportet varios modos distinguere quibus intelligi potest duas res uno actu videri, ut intelligamus an aliquis eorum vel nullus ad visionem beatam applicari possit respectu Dei et creaturarum.

Primo igitur possunt plura per unum actum cognosci ex virtute et efficacia cognoscentis, qui potest uno intuitu in utrumque tendere ratione unius principii seu speciei intelligibilis universalis qua utitur. Quomodo angelus per unam universalem speciem intelligibilem intelligit uno actu naturam, verbi gratia, leonis et equi, non ex connexione obiectorum secundum se, sed ex virtute sua.

Et hic actus quo plura cognoscuntur hoc modo adhuc potest duplici modo excogitari: uno ut sit actus simplex indivisibilis aeque primo attingens utramque rem; secundo ut sit compositus ex duabus partibus et per unam repraesentet hanc rem, per aliam vero illam.

Haec autem unitas actus, quocumque ex dictis modis cogitetur, non videtur sufficiens ut unum partiale obiectum dicatur in alio cognosci. Quia cum omnino concomitanter se habeant, unum non dicit habitudinem ad aliud; neque actus respicit unum mediante alio, sed immediate et directe tendit in utrumque, ut in corporali etiam visione constare potest. Nam licet videam plura simul immediate et in se ipsis, non dicor videre unum in alio, sive uno actu sive pluribus videantur.

Item explicari potest, quia quantum est ex hoc modo cognoscendi plura, ita potest cognitio unius manere sine cognitione alterius, sicut e converso. Nam si fingatur ille actus compositus ex pluribus partibus inter se unitis, facile intelligi posset diminui in una, manente alia, et e contrario, atque hoc modo posse illam cognitionem durare circa unam rem et non circa aliam, et e contrario. Signum ergo est unam non cognosci in alia, quia hoc requirit aliquam dependentiam unius ab alia

bienaventurados ven las criaturas según aquel ser que tienen en Dios.

De esto, pues, no hay cuestión, sino de la cognición que se termina a las criaturas según sus propias esencias, conociendo no solo la perfección que tienen en Dios, sino también la que tienen o pueden tener en sí mismas con imperfección mezclada, es decir, con limitación y distinción entre ellas.

2. De dos modos se conoce algo en el Verbo. — En segundo lugar, debe premisarse la distinción vulgar: pues de dos modos se dice que algo se conoce en el Verbo, a saber, causalmente y formalmente. Se dice *causalmente* cuando la cognición de la criatura es un acto distinto de la cognición del Verbo, pero resulta de aquella visión; ya sea que esta resultancia se dé por causalidad física propia, ya sea solo por cierta proporción, en cuanto que por razón de la visión de Dios (que es la beatitud esencial) se dan al bienaventurado otras perfecciones. Y de este modo de cognición en el Verbo ni siquiera tratamos ahora, porque no pertenece al objeto de la visión, sino más bien a sus efectos, ni hay ninguna dificultad, pues es claro que tal cognición es posible. De hecho también se cree que se concede a los bienaventurados por muchas revelaciones o iluminaciones divinas fuera de la visión beatífica, las cuales se dan en razón del estado beatífico, y por tanto en razón de la visión, que es la primera raíz de aquella del estado. Ahora bien, este modo de cognición en el Verbo *causalmente*, aunque toma de ahí esta denominación, finalmente es *formalmente* una cognición en su propio género, porque se realiza tanto por las especies propias de las criaturas o de las cosas que se revelan, como tiende y se termina primeramente y por sí mismo a ellas. Como en el alma de Cristo, la ciencia infusa por sí misma —que se distingue de la beatífica— es ciencia de las criaturas en su propio género, y sin embargo podía decirse causalmente ciencia en el Verbo, no solo porque era debida en razón de la unión al Verbo, sino también porque fue dada en razón de la visión del Verbo que el alma de Cristo poseía.

in tali cognitione. Si vero actus sit omnino in se indivisibilis, non poterit quidem manere circa unam rem quin maneat circa omnes; illud tamen non erit ob dependentiam ipsarum rerum inter se, sed propter indivisibilitatem actus.

4. Secundo. Propter connexionem rerum. — Secundo modo contingit plura cognosci uno actu, non solum propter concomitantiam ex parte ipsius actus, sed etiam propter connexionem rerum quae cognoscuntur inter se, quia videlicet ita sunt connexae et essentialem habitudinem inter se dicunt, ut non possit una sine alia cognosci, quamvis proprie una non contineatur in alia neque sit propria ratio attingendi aliam seu medium ad aliam cognoscendam. Et hoc modo correlative Pater et Filius cognoscuntur simul uno actu, qui non potest terminari ad unum quin terminetur ad aliud, propter connexionem ipsarum rerum, quamvis non magis unum relativum sit medium ad cognoscendum aliud quam e converso, sed utrumque simul et aeque primo videatur. Et hic etiam modus non sufficit ut unum dicatur in alio videri, quia illa particula «in alio» dicit habitudinem medii seu rationis cognoscendi et primarii obiecti.

5. Tertio. Propter inclusionem unius in alio. — Tertio possunt plura cognosci uno actu, quia et inter se habent connexionem et praeterea unum ita in alio continetur vel repraesentatur, ut per illud tanquam per medium cognitum cognoscatur. Quomodo dicitur cognosci effectus in causa et conclusio in principio, quia principium est medium cognoscendi conclusionem. Unde si talis cognitio fiat diversis actibus, ita ut cognitio principii pariat cognitionem conclusionis, dicetur proprie unum cognosci ex alio, quia ex cognitione unius nascitur cognitio alterius; et huiusmodi cognitio est in nostro discursu. Si autem utriusque cognitio

Todo este género de cognición, por tanto, queda fuera del asunto presente.

Por consiguiente, conocer en el Verbo propiamente y formalmente, según hablamos nosotros, exige en primer lugar que con el mismo acto, especie y luz con que se ve el Verbo, se vea la criatura que se dice que es vista en el Verbo. Pues entonces se conoce formalmente por la misma visión beatífica con la que se ve a Dios o al Verbo. En segundo lugar, exige alguna relación entre los mismos objetos, como se verá en lo que diremos.

3. De muchos modos puede verse algo con un solo acto. — Primero. Por la eficacia del cognoscente. — Es necesario, pues, distinguir ulteriormente varios modos por los cuales puede entenderse que dos cosas son vistas con un solo acto, para que comprendamos si alguno de ellos, o ninguno, puede aplicarse a la visión beatífica respecto de Dios y las criaturas.

En primer lugar, pues, pueden conocerse muchas cosas con un solo acto por la virtud y eficacia del cognoscente, que puede tender con un solo intuitu hacia ambas cosas en razón de un solo principio o de una especie inteligible universal de la que se sirve. Del modo en que un ángel, por medio de una sola especie inteligible universal, entiende con un solo acto la naturaleza, por ejemplo, del león y del caballo, no por conexión de los objetos según sí mismos, sino por su propia virtud.

Y este acto por el que se conocen muchas cosas de este modo todavía puede concebirse de dos maneras: una, que sea un acto simple e indivisible que alcanza igualmente y en primer lugar a ambas cosas; la segunda, que sea compuesto de dos partes y por una represente esta cosa y por la otra aquella.

Sin embargo, esta unidad del acto, sea concebida de cualquiera de los modos dichos, no parece suficiente para que un objeto parcial sea dicho conocerse *en* otro. Porque, al acompañarse totalmente de modo concomitante, uno no dice relación al otro; ni el acto respeta uno mediante el otro, sino que tiende inmediata y directamente a ambos,

como puede constar también en la visión corporal. Pues aunque vea muchas cosas simultáneamente, inmediata y en sí mismas, no se dice que veo una en la otra, ya sea que se vean con un acto o con varios.

Asimismo puede explicarse porque, según este modo de conocer muchas cosas, la cognición de una puede permanecer sin la cognición de la otra, y viceversa. Pues si se supone que aquel acto está compuesto de varias partes unidas entre sí, fácilmente se podría entender que se disminuya en una permaneciendo la otra, y al contrario, y de este modo podría durar aquella cognición acerca de una cosa y no acerca de la otra, y viceversa. Es señal, por tanto, de que una no se conoce *en* la otra, porque esto requiere alguna dependencia de una respecto de la otra en tal cognición.

Si en cambio el acto es absolutamente indivisible en sí mismo, ciertamente no podrá permanecer acerca de una cosa sin permanecer acerca de todas; sin embargo, aquello no será por dependencia de las cosas mismas entre sí, sino por la indivisibilidad del acto.

4. Segundo modo. Por la conexión de las cosas. — De un segundo modo sucede que se conocen muchas cosas con un solo acto, no solo por la concomitancia por parte del mismo acto, sino también por la conexión de las cosas que se conocen entre sí, porque evidentemente están tan conexas y dicen entre sí una relación esencial, que una no puede ser conocida sin la otra, aunque propiamente una no se contenga en la otra ni sea razón propia para alcanzar la otra o medio para conocer la otra.

Y de este modo el Padre y el Hijo se conocen correlativamente al mismo tiempo con un solo acto, el cual no puede terminarse a uno sin terminarse al otro, a causa de la conexión de las cosas mismas, aunque no sea más un relativo medio para conocer el otro que viceversa, sino que ambos se vean simultáneamente y con igual primacía. Y tampoco este modo basta para que se diga que uno se ve *en* el otro, porque la partícula «en el otro» indica

fiat uno actu, quo videatur principium et in illo conclusio, tunc proprie est cognitio unius in alio, quomodo dicuntur angeli videre simplici intuitu et sine discursu conclusiones in principio seu proprietates in essentia; ibi enim reperitur et unitas et indivisibilitas actus, et connexio obiectorum, et praeterea ordo unius ad aliud in ratione medii cognoscendi.

6. Prima sententia. — His positis, prima sententia negat posse creaturas videri in Deo proprie ac formaliter et eodem actu, sed solum causaliter. Haec opinio tribui solet Henrico, *Quodlibet* 7, q. 4 et 5, sed alia est opinio eius, ut infra dicam. Hanc ergo opinionem defendunt Nominales: Ochamus in 4, q. 13 (qui, licet neget creaturas posse videri in Verbo una visione cuius primarium obiectum sit essentia divina et secundarium creaturae, dicit tamen concomitanter posse divinam essentiam et creaturas videri uno actu aeque primo et directe terminato ad utrumque obiectum); item Gabriel in 3, d. 14, q. unica, art. 1; Almaynus, q. 4, art. 1; Major, q. 4 et in 4, d. 49, q. 5; Petrus de Aliaco in 4, q. 12. Referuntur etiam pro hac sententia Bonaventura, Scotus, Paludanus et Marsilius, sed contrariam expresse docent, ut statim referam. Imo etiam D. Thomam in hanc sententiam aliqui adducunt, sed de hoc statim dicemus.

Fundamenta huius sententiae varia sunt, quae commodius proponemus obiciendo contra nostram sententiam.

7. **Secunda opinio.** — Secunda opinio affirmat posse videri creaturas in Deo per eandem visionem qua ipse Deus videtur et in ipso Deo. Quam sententiam veram esse censeo et ad eam explicandam dico primo: videntes Deum eadem visione videre posse creaturas aliquas iuxta perfectionem suae visionis.

Hanc assertionem nunc pono abstrahendo a modo videndi illas creaturas in Deo (vel causaliter, vel tanquam in speculo, vel idea, vel ex

una relación de medio o de razón de conocer y de objeto primario.

5. Tercero. Por la inclusión de uno en el otro. — En tercer lugar, pueden conocerse muchas cosas con un solo acto porque tienen conexión entre sí y además uno está contenido o representado en el otro de tal manera que por medio de él, como por un medio conocido, se conoce el otro. Del modo en que se dice que se conoce el efecto en la causa y la conclusión en el principio, porque el principio es medio para conocer la conclusión.

De donde, si tal cognición se realiza con actos diversos, de modo que la cognición del principio engendre la cognición de la conclusión, se dirá propiamente que uno se conoce *a partir de* el otro, porque de la cognición de uno nace la cognición del otro; y tal cognición es la de nuestro discurso. Pero si la cognición de ambos se realiza con un solo acto, por el cual se vea el principio y en él la conclusión, entonces propiamente es cognición de uno *en* el otro, del modo en que se dice que los ángeles ven con simple intuición y sin discurso las conclusiones en el principio o las propiedades en la esencia; pues allí se encuentra tanto la unidad y la indivisibilidad del acto, como la conexión de los objetos, y además el orden de uno respecto al otro en razón de medio cognoscitivo.

6. Primera sentencia. — Sentado esto, la primera sentencia niega que las criaturas puedan ser vistas en Dios propiamente y formalmente y con el mismo acto, sino solo causalmente. Esta opinión suele atribuirse a Enrique, *Quodlibeto* 7, q. 4 y 5, pero su opinión es otra, como diré más abajo. Esta opinión, pues, la defienden los nominales: Ockham en 4, q. 13 (quien, aunque niega que las criaturas puedan ser vistas en el Verbo con una sola visión cuyo objeto primario sea la esencia divina y secundario las criaturas, dice sin embargo que concomitantemente pueden verse la esencia divina y las criaturas con un solo acto igualmente primero y directamente terminado a ambos objetos); igualmente Gabriel en 3, d. 14, q. única,

natura visionis, vel ex voluntate Dei), sed absolute: quod creaturae proprie et secundum suas proprias naturas videantur eadem visione qua Deus. Et hoc modo est sententia communis theologorum extra Nominales citatos. Quam imprimis defendunt omnes Thomistae: Capreolus in 4, d. 49, q. 6, et ibi Soto, q. 3, art. 3; et aperte Paludanus, q. 2, art. 2 et d. 45, q. 2, art. 3 in fine; Cajetanus, 1 p., q. 12, art. 8 et 3 p., q. 10, art. 2; Ferrariensis, 3 *Contra Gentes*, c. 56, 59 et 60. Idem tenet aperte Bonaventura in 2, d. 4, art. 3, q. 4 et 2, ubi ita exponit cognitionem matutinam angelorum, et in 3, d. 14, art. 2, q. tertia, referendo quintam opinionem, quod anima Christi videat in Verbo omnia quae Deus videt scientia visionisdicit esse facilem et rationabilem, et licet postea in aliam opinionem inclinet, asserentem non videre omnia illa in actu semper, sed in habitu, semper tamen intelligit quando actu illa videt, videre ea in Verbo. Et in fine totius quaestionis priorem sententiam docet esse magis conformem locutionibus sanctorum.

Eodem modo sentit Scotus ibi, q. 2. Nam supponit etiam animam Christi videre in Verbo omnia, licet in 3 Sent. si ista via velit non semper actu videre omnia, sed nunc haec, nunc vero illa, semper tamen eadem visione Dei.

Et in 2, dist. 3, q. 9, cognitionem matutinam angelorum dicit esse creaturarum in Verbo.

In eadem sententia est Durandus in 3, dist. 14, q. 2, et in 4, dist. 49, q. 3; Richardus 2, dist. 4, art. 4, q. 4 et 2, agens de cognitione matutina, et in 3, dist. 14, art. 9, q. 3, et in 4, dist. 49, art. 3, q. 3.

Idem tenet Marsilius 3, q. 10, art. 2, in 4 parte illius; Henricus, *Quodlibet* septimo, q. 4 et 5, et Godfredus (quem Capreolus refert), *Quodlibet* 6, q. 2.

Quid divus Thomas senserit.

8. Mens D. Thomae in hac re aperitur. — Non defuerunt qui in dubium revocare voluerint quid de

hoc senserit D. Thomas, sed immerito, cum luce meridiana clarior sit eius sententia.
Nam imprimis, 4 p., q. 12, art. 8, expresse dicit videntem Deum videre in illo creaturas tanquam in causa, non tamen omnes, quia non comprehendit Deum. Quae ratio nullius esset momenti, nisi intelligeretur de visione propria creaturarum in Deo, per eandem omnino visionem Dei. Et, articulo nono, dicit non indigere beatos similitudinibus creatis ad videndas creaturas, quia per essentiam Dei illas vident eadem visione. Et in articulo decimo inde concludit beatos a principio et simul videre in Verbo omnia quae aliquando visuri sunt, quia omnia vident per unam essentiam Dei.
Praeterea de anima Christi Domini id docet 3 p., q. 10, art. 2. Idem late 3 *Contra Gentes*, a capite 50 usque ad 60; q. 8 *De Veritate*, art. 4. Et in 3, dist. 14 et in 4, dist. 49, et in prima parte, q. 58, art. 6 et 7, ex hoc principio explicat divisionem cognitionis matutinae et vespertinae, de qua statim dicemus.

9. Obiectio ex D. Thoma petita dissolvitur. — Obicitur vero ex eodem sancto doctore quod in 1 parte, q. 57, art. 5, dixerit angelos beatos quaedam mysteria gratiae cognovisse a principio suae beatitudinis, quaedam vero successu temporis illis revelata fuisse. Unde necesse est ut sentiat cognoscere illa extra Verbum, cum in ipsa visione Verbi nec successionem nec augmentum vel mutationem admittat. Sed non video quid hic sit difficultatis vel repugnantiae; nam ibi expresse ait divus Thomas beatos angelos videre in Verbo mysteria gratiae, sed non omnia. Unde quoad ea quae in Verbo non cognoscunt, subjungit extra Verbum illuminari de illis per novas revelationes. Quid ergo difficultatis in hoc est? Vel quomodo in hoc divus Thomas contrariae favet sententiae? Praesertim quia propter illum locum necessaria non est

art. 1; Almayno, q. 4, art. 1; Mayor, q. 4 y en 4, d. 49, q. 5; Pedro de Ailly en 4, q. 12. Se citan también a favor de esta sentencia Buenaventura, Escoto, Paludano y Marsilio, pero enseñan expresamente la contraria, como referiré enseguida. Más aún, algunos aducen también a santo Tomás en favor de esta sentencia, pero de esto hablaremos inmediatamente.
Los fundamentos de esta sentencia son varios, que expondremos más cómodamente poniéndolos como objeciones contra nuestra sentencia.

7. **Segunda opinión.** — La segunda opinión afirma que pueden verse las criaturas en Dios por la misma visión con que se ve al mismo Dios y en el mismo Dios. Esta sentencia la considero verdadera y, para explicarla, digo en primer lugar: los que ven a Dios pueden ver con la misma visión algunas criaturas, según la perfección de su visión.
Esta aserción la pongo ahora prescindiendo del modo de ver aquellas criaturas en Dios (ya sea causalmente, ya sea como en un espejo, ya sea en idea, ya sea por naturaleza de la visión, ya sea por voluntad de Dios), pero absolutamente: que las criaturas son vistas propiamente y según sus propias naturalezas con la misma visión con que se ve a Dios. Y de este modo es la sentencia común de los teólogos fuera de los nominales citados.
La defienden en primer lugar todos los tomistas: Capréolo en 4, d. 49, q. 6, y allí Soto, q. 3, art. 3; y abiertamente Paludano, q. 2, art. 2 y d. 45, q. 2, art. 3 al final; Cayetano, 1 p., q. 12, art. 8 y 3 p., q. 10, art. 2; Ferrariense, 3 *Contra Gentes*, c. 56, 59 y 60. Lo mismo sostiene abiertamente Buenaventura en 2, d. 4, art. 3, q. 4 y 2, donde así explica la cognición matutina de los ángeles, y en 3, d. 14, art. 2, q. tercera, refiriendo la quinta opinión: que el alma de Cristo ve en el Verbo todo lo que Dios ve con ciencia de visión dice que es fácil y razonable, y aunque después se incline a otra opinión que afirma que no ven siempre todas aquellas cosas en acto, sino en hábito, siempre sin embargo entiende que, cuando las ve en acto, las ve en el

distinctio de videndo in Verbo aliqua causaliter vel formaliter, quam ibi adhibet Cajetanus. Nam licet illa alias possit admitti, ut supra dixi, ibi non recte applicatur, quia nunquam ibi divus Thomas dixit videre sanctos angelos in Verbo ea mysteria quae in principio beatitudinis non cognoverunt et postea eis revelantur. Cum vero ait per visionem videre angelos sanctos mysteria gratiae non omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluit revelare, ipsam visionem in Verbo revelationem appellat et merito; at e contrario revelatio extra visionem beatam non tam proprie dicitur visio in Verbo, et saltem D. Thomas ibi non ita locutus est.

Quid divus Augustinus senserit.

10. D. Augustini mens explicatur. — Scholastici omnes pro comperto habent Augustinum docuisse beatos videre creaturas in Verbo; moderni autem quidam contendunt eos non esse assecutos mentem Augustini, et ideo accuratius consideranda sunt verba et testimonia eius. Quia vero praecipue creditur Augustinum hoc docuisse quando in sanctis angelis distinxit cognitionem matutinam et vespertinam, ideo sensus Augustini in hac divisione examinandus est. Tradit autem illam divisionem imprimis libro undecimo *De Civitate*, capit. 7 et 29, et 4 *Genes. ad litteram*, et aliis locis quae paulatim expendemus. Videtur autem mihi clarum apud Augustinum cognitionem matutinam non esse nisi in clara Dei visione, ac subinde, quod aliqui dicunt angelos habuisse etiam in via cognitionem matutinam per cognitionem naturalem Dei, non esse iuxta mentem Augustini. Hoc patet aperte ex lib. 11 *De Civitate*, capit. 7, ubi vespere et vespertina explicat in luce illius sanctae civitatis Ierusalem, quae est mater nostra. Ex cap. 29 apertius dicit sanctos angelos dicere, non per verba sonantia, sed per ipsam praesentiam incommutabilis veritatis, in qua praesentia melius nosci Trinitatem quam nos ipsi nobis noti

Verbo. Y al final de toda la cuestión enseña que la primera sentencia es más conforme a las locuciones de los santos.
Del mismo modo siente Escoto allí, q. 2. Pues supone también que el alma de Cristo ve en el Verbo todas las cosas, aunque en 3 Sent. si por esta vía quiere no ver siempre en acto todas las cosas, sino ahora estas, ahora aquellas, siempre sin embargo con la misma visión de Dios. Y en 2, d. 3, q. 9, dice que la cognición matutina de los ángeles es de las criaturas en el Verbo.
En la misma sentencia está Durando en 3, d. 14, q. 2, y en 4, d. 49, q. 3; Ricardo en 2, d. 4, art. 4, q. 4 y 2, tratando de la cognición matutina, y en 3, d. 14, art. 9, q. 3, y en 4, d. 49, art. 3, q. 3. Lo mismo sostiene Marsilio en 3, q. 10, art. 2 en la 4 parte de aquella obra; Enrique, *Quodlibeto* 7, q. 4 y 5; y Godofredo (a quien cita Capréolo), *Quodlibeto* 6, q. 2.

Qué sintió santo Tomás.

8. Se manifiesta la mente de santo Tomás en esta materia. — No han faltado quienes han querido poner en duda qué sintió santo Tomás sobre esto, pero sin razón, pues su sentencia es más clara que la luz del mediodía.
Pues en primer lugar, en 4 p., q. 12, art. 8 dice expresamente que quien ve a Dios ve en Él las criaturas como en su causa, pero no todas, porque no lo comprende. Esta razón no tendría ninguna fuerza si no se entendiera de la visión propia de las criaturas en Dios por la misma visión totalmente de Dios. Y en el art. 9 dice que los bienaventurados no necesitan semejanzas creadas para ver las criaturas, porque las ven por la esencia de Dios con la misma visión. Y en el art. 10 concluye de ahí que los bienaventurados desde el principio y simultáneamente ven en el Verbo todas las cosas que alguna vez han de ver, porque ven todas las cosas por una sola esencia de Dios.
Además, acerca del alma de Cristo Señor lo enseña en 3 p., q. 10, art. 2. Lo mismo, ampliamente, en 3 *Contra Gentes*, desde el cap. 50 hasta el 60; q. 8 *De Veritate*, art. 4. Y en 3, d. 14 y en 4, d. 49, y en la primera parte, q. 58,

art. 6 y 7, explica por este principio la división de la cognición matutina y vespertina, de la cual hablaremos enseguida.

9. Se resuelve la objeción tomada de santo Tomás. — Se objeta, sin embargo, del mismo santo doctor que en la Primera Parte, q. 57, art. 5, dijo que los ángeles bienaventurados conocieron algunos misterios de la gracia desde el principio de su beatitud, mientras que otros les fueron revelados con el transcurso del tiempo. De donde es necesario que sienta que las conoce fuera del Verbo, ya que en la misma visión del Verbo no admite ni sucesión, ni aumento ni mutación. Pero no veo qué dificultad o repugnancia haya aquí; pues allí dice expresamente santo Tomás que los ángeles bienaventurados ven en el Verbo los misterios de la gracia, pero no todos. Por lo cual, respecto a aquellos que no conocen en el Verbo, añade que son iluminados acerca de ellos fuera del Verbo por nuevas revelaciones. ¿Qué dificultad hay, pues, en esto? ¿O de qué modo santo Tomás favorece aquí la sentencia contraria? Máxime porque, a causa de aquel texto, no es necesaria la distinción de ver en el Verbo algunas cosas causalmente o formalmente, que allí emplea Cayetano. Pues aunque aquella distinción pueda admitirse en otros lugares, como dije antes, allí no se aplica rectamente, porque nunca dijo allí santo Tomás que los santos ángeles vean en el Verbo aquellos misterios que no conocieron en el principio de la beatitud y que después se les revelan. Cuando, en cambio, dice que por la visión los santos ángeles ven los misterios de la gracia no todos, ni igualmente todos, sino según que Dios quiso revelarlos, a la misma visión en el Verbo la llama revelación, y con razón; pero, por el contrario, la revelación fuera de la visión beatífica no se dice tan propiamente visión en el Verbo, y al menos santo Tomás allí no habló así.

Qué sintió santo Agustín.

simus. Idem clare docet aliis locis infra citandis. Et ita intellexit Augustinum D. Thomas, 1 p., q. 58, art. 6 et 7, et ibi Cajetanus et omnes Thomistae.

Et quamvis D. Thomas, 4 p., q. 62, art. 4 ad 3, dicat angelos in primo instanti suae creationis per naturalem cognitionem cognovisse aliquo modo res in Verbo, tamen nec dicit de illa locutum fuisse Augustinum, cum distinxit mane et vesperam per cognitionem matutinam et vespertinam angelorum. Nec illam cognitionem naturalem vocat matutinam cognitionem, imo concludit cognitionem matutinam proprie dici cognitionem creaturarum in Verbo per visionem beatam. Et idem docuit Alexander, 2 p., q. 23, in 4 et sequentibus, et in 6 concludit consequenter in daemonibus non fuisse cognitionem matutinam.

Quod etiam est valde consentaneum Augustino toto illo libro 11 *De Civitate*: et licet de sanctis angelis dubitare videatur an habuerint illam in primo instanti creationis necne, tamen certum fere est non habuisse, ut ex eodem etiam Augustino, libro 22 *De Civitate*, cap. 29, colligi potest et in propria materia latius traditur.

Scotus vero in 2, dist. 3, q. 9, fatetur cognitionem matutinam esse per cognitionem quidditativam Dei, distinguit tamen duplicem scientiam quidditativam Dei, abstractivam et intuitivam, in utraque ponit cognitionem matutinam. Sed illa divisio nec habet fundamentum in Augustino nec veritate nititur, ut in superioribus dictum est, et lib. 4 *De Trinitate* iterum dicetur.

Alii vero ex citatis auctoribus qui multiplicant matutinam cognitionem et naturalem cognitionem angelicam matutinam vocant, sine fundamento in Augustino loquuntur, et ideo illorum sententiam omitto.

De cognitione autem vespertina non ita constat apud Augustinum an in ipsa visione beata intelligenda etiam sit vel in alio distincta. Imo nec constat an cognitio vespertina solum in statu beatifico vel etiam ante illum in angelis fuerit. Quid vero in hoc

probabilius nobis videatur, in sequentibus dicemus.

11. Ex his ergo aperte concluditur docuisse Augustinum sanctos angelos cognoscere creaturas in Verbo eadem visione qua vident Verbum, nam haec est veluti definitio cognitionis matutinae. Dicunt vero aliqui, cum Augustinus ait per matutinam cognitionem cognosci creaturas in Verbo, non loqui de creaturis ut objective cognitis secundum proprias rationes earum, sed prout in Deo sunt ipsa Deus et vita eius. Et (quod valde miror) divus Thomas hanc expositionem non reicit in 1 p., q. 58, art. 7, sed ipse aliam etiam expositionem admittit et, illa priori supposita, ponit vespertinam cognitionem in ipsa visione beatifica; et ita, quantum ad nostrum propositum pertinet, in idem redit. Quia per visionem eamdem (ait D. Thomas) videntur creaturae in Verbo et secundum esse eminentiale vel ideale quod habent in Verbo, et secundum esse proprium ac formale quod objective in Verbo. Et sub priori ratione dicit, iuxta expositionem dictam, illam cognitionem vocari matutinam et secundum posteriorem vespertinam. Sed nihilominus non censeo illam expositionem consentaneam Augustini menti, existimoque cognitionem matutinam et vespertinam esse de creaturis secundum esse proprium et formale earum.

Atque adeo cum Augustinus ait per cognitionem matutinam cognosci creaturas in Verbo, non agere de sola cognitione increati esse quod habent in Verbo, sed de cognitione terminata secundario ad formale esse earum.

12. Hoc probo primo ex dicto libro 11 *De Civitate*, cap. 7, ubi sic inquit: «Cognitio creaturarum in se ipsa decoloratior est quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte per quam facta est». Quis autem dicat creaturam, prout in Deo est, ipsam creatricem essentiam factam esse per artem quae in Deo est? Creatura

10. Se explica la mente de san Agustín. — Todos los escolásticos tienen por cosa sabida que san Agustín enseñó que los bienaventurados ven las criaturas en el Verbo; pero algunos modernos sostienen que no han captado la mente de san Agustín, y por eso deben considerarse con mayor exactitud sus palabras y testimonios. Y como se cree principalmente que san Agustín enseñó esto cuando distinguió en los santos ángeles la cognición matutina y la vespertina, por eso debe examinarse el sentido de san Agustín en esta división. Expone aquella división en primer lugar en el libro undécimo *De Civitate Dei*, caps. 7 y 29, y en el libro 4 *Génesis ad litteram*, y en otros lugares que iremos examinando poco a poco. Me parece, sin embargo, claro en san Agustín que la cognición matutina no existe sino en la clara visión de Dios; y por consiguiente, lo que algunos dicen —que los ángeles tuvieron también en la vía la cognición matutina por la cognición natural de Dios— no está según la mente de san Agustín. Esto aparece abiertamente en el lib. 11 *De Civitate Dei*, cap. 7, donde explica la tarde y la vespertina en la luz de aquella santa ciudad Jerusalén, que es nuestra madre. En el cap. 29 dice más claramente que los santos ángeles dicen, no por palabras sonoras, sino por la misma presencia de la verdad inmutable, en cuya presencia se conoce mejor la Trinidad que nosotros mismos nos conocemos a nosotros mismos. Lo mismo enseña claramente en otros lugares citados más abajo. Y así entendió a Agustín santo Tomás, 1 p., q. 58, art. 6 y 7, y allí Cayetano y todos los tomistas.

Y aunque santo Tomás, 4 p., q. 62, art. 4 ad 3, diga que los ángeles, en el primer instante de su creación, por cognición natural conocieron de algún modo las cosas en el Verbo, sin embargo ni dice que de aquella haya hablado Agustín cuando distinguió la mañana y la tarde por la cognición matutina y vespertina de los ángeles. Ni llama a aquella cognición natural cognición matutina; más aún, concluye que la cognición matutina se dice propiamente cognición de las criaturas en el Verbo por la visión beatífica. Y lo mismo enseñó Alejandro, 2 p., q. 23, en 4

enim, prout in Deo est, vita eius est, non cognoscitur in arte Dei, sed cognoscitur esse ipsa vita vel ars Dei. Et in cap. 29, id magis explicans, dicitur: «Ipsum quoque creaturarum quid ibi (hoc est in sapientia Dei tanquam in arte quae facta est) quam in ea ipsa sciunt, ac per hoc et se ipsos melius quam in se ipsis». Ubi etiam habet locum argumentum factum et praeterea quod non dicit creaturam secundum altius et melius esse cognosci in Verbo, sed eamdem creaturam melius, quod verum esse non potest nisi ipsamet creatura secundum esse proprium utroque modo cognoscatur et melius uno quam alio. Nam profecto si angelus non videt in Verbo seipsum, sed solum esse divinum in quo eminenter continetur, non potest dici melius cognoscere se in Verbo quam in se, quia re vera in Verbo non cognoscit se, sed Verbum.

Quod vero Augustinus eisdem locis cognitionem matutinam interdum vocet cognitionem creatoris et dicat quod per illam aliter creaturae videntur in veritate incommutabili quam in se ipsis, hoc (inquam) nihil obstat, quia illa cognitio revera primario est visio creatoris et in eo altius et immutabilius videntur creaturae quam in se ipsis.

13. Secundo, simul cum praedictis locis exponendo quae de eadem re docet Augustinus 4 *Genes. ad litteram*, cap. 22 et sequentibus. Per has enim cognitiones, matutinam et vespertinam, distinguit Augustinus in utroque loco, spirituali modo, septem dies numeratos in Genesi in mundi creatione, quos ipse distinguit per distincta genera rerum creatarum, prout in mente angeli factae sunt per unam et aliam cognitionem. Necesse est ergo ut Augustinus senserit per utramque scientiam, matutinam et vespertinam, cognosci illa genera rerum ut distincta. Itaque cum Augustinus ait secundum diem perfici per cognitionem firmamenti vespertinam et matutinam, tertium vero per cognitionem congregationis

y siguientes, y en 6 concluye consecuentemente que en los demonios no hubo cognición matutina.

Lo cual también es muy conforme a Agustín en todo aquel libro 11 *De Civitate*: y aunque acerca de los santos ángeles parezca dudar si tuvieron aquella en el primer instante de la creación o no, sin embargo es casi cierto que no la tuvieron, como puede colegirse del mismo Agustín, libro 22 *De Civitate*, cap. 29, y se trata más ampliamente en su lugar propio.

Escoto, en cambio, en 2, dist. 3, q. 9, confiesa que la cognición matutina es por cognición quidditativa de Dios, distingue sin embargo una doble ciencia quidditativa de Dios, abstractiva e intuitiva, y en ambas pone la cognición matutina. Pero aquella división ni tiene fundamento en Agustín ni se apoya en la verdad, como se dijo en los capítulos anteriores, y se dirá de nuevo en el libro 4 *De Trinitate*.

Los demás autores citados que multiplican la cognición matutina y llaman matutina a la cognición natural angélica hablan sin fundamento en Agustín, y por eso omito su sentencia.

En cuanto a la cognición vespertina, no consta tan claramente en Agustín si debe entenderse también en la misma visión beatífica o en otra distinta. Más aún, ni siquiera consta si la cognición vespertina existió solo en el estado beatífico o también antes de él en los ángeles. Qué nos parezca más probable en esto, lo diremos en lo que sigue.

11. De todo esto, pues, se concluye abiertamente que Agustín enseñó que los santos ángeles conocen las criaturas en el Verbo con la misma visión con que ven al Verbo, pues esta es como la definición de la cognición matutina. Dicen, sin embargo, algunos que cuando Agustín dice que por la cognición matutina se conocen las criaturas en el Verbo, no habla de las criaturas como conocidas objetivamente según sus propias razones, sino tal como en Dios son el mismo Dios y su vida. Y (lo que me causa gran admiración) santo Tomás no rechaza esta

aquarum, et sic de ceteris, necesse est ut loquatur de firmamento revera cognito secundum propriam rationem et ut distincto ab aquis. At vero per cognitionem Verbi solum secundum esse increatum Verbi, in quo omnia eminenter continentur, non cognoscuntur creaturae ut distinctae, nec ipsae eminentiae vel ideae creaturarum possunt per visionem claram distingui etiam ratione, quia videntur prout sunt in se et in se non distinguuntur ullo modo. Et maxime est impossibile illa sic distinguere, si per visionem non videntur res ipsae secundum proprias rationes; nam si ratione distinguendae essent, maxime in ordine ad res illas.
Si ergo cognitio matutina non est alia quam absoluta cognitio divini esse eminenter continentis omnia, intelligi non potest quomodo in illa visione Dei distinguantur sex dies vel mane sex dierum. Necesse est ergo dicere per illam cognitionem videri ipsas creaturas in sapientia Dei tanquam in arte per quam factae sunt, seu videri ipsam artem Dei ut fabricantem tales et tales creaturas distincte cognitas. Accedit proprietas verborum Augustini quae ad hunc sensum cogit. Adde quod capite 22 illius libri quarti ait Augustinus: «Angelus cum cognitionem suae naturae in se ad laudem creatoris refert, accipere de Verbo Dei cognitionem creaturae quae post ipsum sit, hoc est firmamenti, quod in eius cognitione sit prius et deinde natura ipsius firmamenti». Profecto si videns Verbum non videt firmamentum nisi prout est vita in Verbo, non potest dici accipere a Verbo cognitionem firmamenti magis quam colorum omnium quos Deus potest facere et facturus non est. Item infra: «*Cum dicit Deus congregentur aquae, etc. Cognoscit hoc illa luce in Verbo Dei, quo id dicitur, et ideo sequitur «et sic est factum*». Non video quomodo id clarius dici potuisset. Et cap. 26 creatura, inquit, cum per dies ceteros conderetur, aliter in se ipsa facta cognoscebatur quam in illo in cuius veritate facienda cernabatur. At

exposición en 1 p., q. 58, art. 7, sino que él mismo admite también otra exposición y, supuesta la anterior, coloca la cognición vespertina en la misma visión beatífica; y así, en cuanto concierne a nuestro propósito, viene a ser lo mismo. Porque por la misma visión (dice santo Tomás) son vistas las criaturas en el Verbo tanto según el ser eminencial o ideal que tienen en el Verbo, como según el ser propio y formal que tienen objetivamente en el Verbo. Y bajo la primera razón dice, según la exposición mencionada, que aquella cognición se llama matutina, y según la segunda, vespertina.

Pero, no obstante, no considero que aquella exposición sea conforme a la mente de Agustín, y estimo que la cognición matutina y vespertina versa sobre las criaturas según su ser propio y formal.

Y por tanto, cuando Agustín dice que por la cognición matutina se conocen las criaturas en el Verbo, no trata de la sola cognición del ser increado que tienen en el Verbo, sino de la cognición terminada secundariamente al ser formal de ellas.

12. Esto lo pruebo en primer lugar con el citado libro 11 *De Civitate*, cap. 7, donde dice así: «La cognición de las criaturas en sí mismas es más descolorida que cuando se conoce en la sabiduría de Dios, como en el arte por el cual fue hecha». Pues ¿quién dirá que la criatura, tal como es en Dios, la misma esencia creadora, fue hecha por el arte que está en Dios? La criatura, en efecto, tal como es en Dios, es su vida; no se conoce en el arte de Dios, sino que se conoce que es la misma vida o arte de Dios. Y en el cap. 29, explicándolo más, se dice: «El mismo quid de las criaturas allí (es decir, en la sabiduría de Dios como en el arte que fue hecha) lo conocen mejor que en ella misma, y por eso también a sí mismos mejor que en sí mismos». Aquí también tiene lugar el argumento hecho, y además que no dice que la criatura según un ser más alto y mejor se conozca en el Verbo, sino que la misma criatura se conoce mejor, lo cual no puede ser verdadero sino en el caso de que la misma criatura, según su ser propio, sea

profecto si tantum videbatur increata eminentia Dei, nihil per illam visionem faciendum videbatur.
Quod vero in illis capitibus interdum Augustinus matutinam cognitionem vocet cognitionem per quam distinguitur creator a creatura, quid refert? Non enim hoc dictum est quia per visionem Dei non distinguatur creator a creatura in ipso cognita objective et secundum esse essentiae, sed quia cognitio creaturarum in Verbo erat alterius ordinis et primario erat cognitio creatoris, et ideo necessaria fuit cognitio commensurata ipsi creaturae et quasi propria illius, ut distingueretur (ait Augustinus) creatura a creatore aliter in se ipsa cognita quam in illo.

conocida de ambos modos y mejor de uno que de otro. Pues ciertamente, si el ángel no se ve a sí mismo en el Verbo, sino solo el ser divino en el cual está contenido eminente, no puede decirse que se conoce mejor a sí mismo en el Verbo que en sí, porque en verdad en el Verbo no se conoce a sí mismo, sino al Verbo.
Que, en cambio, Agustín en los mismos lugares llame a veces a la cognición matutina cognición del Creador y diga que por ella las criaturas se ven de otro modo en la verdad inmutable que en sí mismas, esto (digo) nada obsta, porque aquella cognición es en realidad primaria y principalmente visión del Creador, y en Él se ven las criaturas de modo más alto e inmutable que en sí mismas.

14. Tertius locus apud Augustinum lib. 15, q. 26, ubi brevius rem pertractat, ideoque videri potest facilius admittere illam interpretationem de creaturis secundum esse quod habent in Deo, quia ibi adducit illud Ioannis 1: «Quod factum est, in ipso vita erat». Additque omnia quae in se vitam non habent, in Verbo illa habere. Et hinc infert: «Plus videri ab angelis sanctis in Verbo Dei, ubi sunt vita, quam in se ipsis». Sed non hoc dicit quia solum videantur ut habentes vitam in Deo, sed quia et hoc modo videntur et inde etiam nobiliori et altiori modo videntur secundum propriam rationem quam in se ipsis tantum. Non itaque in Verbo non videntur secundum propriam rationem, sed ibi cognoscuntur maxime a priori et per altissimam causam et hoc est plus videri et cognosci. Quem sensum satis declarant illa verba: «Ipsa creatura plus videtur in arte qua facta est quam ipsa in se ipsa quae facta est». Certe si ita videtur ars ut de re facienda per artem nullus conceptus formetur, nullo modo dici potest res talis cognosci in arte, sed sola ars cognosceretur, imo nec ars formaliter ut ars vel idea cognosceretur, quia impossibile est ita cognosci non cognito artificiato, ut mox dicemus. Praeterea subdit ibi Augustinus

13. En segundo lugar, explicando al mismo tiempo con los lugares citados lo que sobre esta misma materia enseña Agustín en el libro 4 del *Génesis a la letra*, cap. 22 y siguientes. Pues por medio de estas dos cogniciones —matutina y vespertina— distingue Agustín en ambos lugares, de modo espiritual, los siete días enumerados en el Génesis en la creación del mundo, los cuales él mismo distingue según los distintos géneros de cosas creadas, tal como fueron hechas en la mente del ángel mediante una y otra cognición. Es necesario, por tanto, que Agustín haya entendido que por ambas ciencias —matutina y vespertina— se conocen aquellos géneros de cosas como distintos.
Así pues, cuando Agustín dice que el segundo día se perfecciona por la cognición vespertina y matutina del firmamento, el tercero por la cognición de la congregación de las aguas, y así sucesivamente, es necesario que hable del firmamento verdaderamente conocido según su propia razón y como distinto de las aguas.
Ahora bien, por la sola cognición del Verbo según su ser increado, en el cual todas las cosas están contenidas eminentemente, no se conocen las criaturas como distintas, ni las mismas eminencias o ideas de las criaturas pueden distinguirse siquiera con la razón mediante la visión clara, porque se ven tal como son en sí y en sí no se

numerando dies: «Sit ergo in cognitione spirituum dies primus, in cognitione firmamenti secundus, in discretione terrae ac maris, et sic de ceteris». In qua enumeratione intelligere non valeo quomodo cognitio Dei secundum solum esse increatum nihil in eo distincte de creaturis cognoscendo deservire possit ad talem enumerationem et distinctionem dierum seu ad distinguendum mane unius diei prioris a mane alterius diei posterioris. Sic ergo satis, ut existimo, constat cognitionem matutinam creaturarum in Verbo, iuxta mentem Augustini, haberi per visionem beatam et terminari ad creaturas secundum propriam rationem earum. Unde etiam constat vespertinam cognitionem creaturarum inferioris ordinis, ut satis clare Augustinus docuit in illo 4 lib. *Genes. ad litteram*. An vero haec cognitio vespertina sit naturalis in angelis vel superioris revelationis, et an sit prior quam matutina vel posterior secundum Augustinum, et an in via praecesserit in angelis, proprie sunt quaestiones pertinentes ad materiam de angelis: hic vero necessarie non sunt, nam ad punctum praesens illud solum de matutina cognitione volumus habere ex mente Augustini. Nunc alia testimonia leviter attingamus.

distinguen de ningún modo. Y es máximamente imposible distinguirlas de esa manera si por la visión no se ven las cosas mismas según sus propias razones; pues si debían distinguirse con la razón, sería sobre todo en orden a aquellas cosas.

Si, pues, la cognición matutina no es otra que la cognición absoluta del ser divino que contiene eminentemente todas las cosas, no puede entenderse cómo en aquella visión de Dios se distingan los seis días o la mañana de los seis días. Es necesario, por tanto, decir que por aquella cognición se ven las mismas criaturas en la sabiduría de Dios como en el arte por el cual fueron hechas, o que se ve el mismo arte de Dios en cuanto que fabrica tales y tales criaturas conocidas distintamente.

Se añade la propiedad de las palabras de Agustín, que fuerzan a este sentido. Añade que en el capítulo 22 de aquel libro cuarto dice Agustín: «Cuando el ángel refiere la cognición de su propia naturaleza en sí misma a la alabanza del Creador, recibe del Verbo de Dios la cognición de la criatura que viene después de él, esto es, del firmamento, que en su cognición es primero y luego la naturaleza del mismo firmamento». Ciertamente, si quien ve el Verbo no ve el firmamento sino en cuanto es vida en el Verbo, no puede decirse que recibe del Verbo la cognición del firmamento más que de todos los colores que Dios puede hacer y no va a hacer. Asimismo más abajo: «Cuando dice Dios que se congreguen las aguas, etc.». Conoce esto aquella luz en el Verbo de Dios por la cual se dice, y por eso sigue: «y así fue hecho». No veo cómo podría decirse esto con mayor claridad. Y en el cap. 26 dice: «La criatura, cuando por los días restantes era fundada, de otro modo era conocida hecha en sí misma que en aquel en cuya verdad se veía que había de ser hecha». Pero ciertamente, si solo se veía la eminencia increada de Dios, nada que había de hacerse se veía por aquella visión.

Que en aquellos capítulos Agustín llame a veces a la cognición matutina cognición por la cual se distingue el Creador de la criatura, ¿qué importa? Pues no se dijo esto

15. Quarto, in libro 6 *De Civitate*, cap. 9, ait Augustinus: «Sanctos angelos certius et immutabilius temporalia et mutabilia nosse, quo eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus». Et lib. 13 *Confess.*, cap. 15, de sanctis angelis ait: «Non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere Verbum tuum; vident enim faciem tuam semper et ibi legunt sine syllabis temporum quid velit voluntas tua». Haec quidem loca exponere non potuerunt alii auctores de cognitione creaturarum quoad esse increatum, et ideo confugiunt ad aliam evasionem, ut intelligantur de cognitione in Verbo causaliter, non formaliter. Sed hoc, qua facilitate

porque por la visión de Dios no se distinga el Creador de la criatura conocida objetivamente en Él y según el ser de la esencia, sino porque la cognición de las criaturas en el Verbo era de otro orden y primariamente era cognición del Creador, y por eso fue necesaria una cognición proporcionada a la misma criatura y como propia de ella, para que se distinguiera (dice Agustín) la criatura del Creador conocida de otro modo en sí misma que en aquel.

14. Tercer lugar en Agustín, libro 15, q. 26, donde trata la cuestión más brevemente y por eso puede parecer que admite más fácilmente aquella interpretación de las criaturas según el ser que tienen en Dios, porque allí aduce aquello de Juan 1: «Lo que fue hecho, en él era vida». Y añade que todas las cosas que en sí no tienen vida, la tienen en el Verbo. Y de ahí infiere: «Más son vistas por los santos ángeles en el Verbo de Dios, donde son vida, que en sí mismas». Pero no dice esto porque solo sean vistas como poseedoras de vida en Dios, sino porque de este modo son vistas y, además, de un modo más noble y más alto son vistas según su propia razón que en sí mismas solamente. No es, pues, que en el Verbo no sean vistas según su propia razón, sino que allí son conocidas máximamente *a priori* y por la causa altísima, y esto es ser vistas y conocidas más. Este sentido lo declaran suficientemente aquellas palabras: «La misma criatura es más vista en el arte por el cual fue hecha que ella misma en sí misma, que fue hecha». Ciertamente, si el arte se ve de tal modo que de la cosa que ha de hacerse por el arte no se forme ningún concepto, de ningún modo puede decirse que tal cosa se conoce en el arte, sino que solo se conocería el arte; más aún, ni siquiera el arte se conocería formalmente como arte o idea, porque es imposible conocerla así sin conocer el artificiado, como diremos enseguida. Además, añade allí Agustín, al enumerar los días: «Sea, pues, en la cognición de los espíritus el día primero, en la cognición del firmamento el segundo, en la distinción de la tierra y el mar, y así de los demás». En esta enumeración no puedo entender cómo la cognición de Dios según su solo ser increado —sin

dicitur, contemnitur, quia non habet fundamentum in illis locis Augustini nec consonat phrasi et modo loquendi illius in aliis locis. Accedit etiam *Quodlibet* 15 *De Trinitate*, cap. 16, de statu beatitudinis Augustinus dixit: «Forsitan vero volubiles non erunt cogitationes ab aliis in alias euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus». Quod maxime videtur dixisse propter scientiam beatam et non loquitur de scientia solius Dei, sed aliarum etiam rerum secundum propriam rationem et cognitionem earum, ut plane constat. Et idem Augustinus aperte etiam docet lib. 11 et 12 *Confess.*, cap. 41 et 43.

Quid alii Patres sentiant.

16. Patrum sententia de hac re explicatur. — Pro eadem assertione referri solet Bernardus, libro quinto *De Consideratione* ad Eugenium, cap. 4, ubi de creatura coeli, id est beata, ait: «Non indiget scala creaturarum, ut ascendat ad Deum. Quid enim (inquit) opus scalis tenenti solium?». Et subjungit: «Creatura coeli illa est, praesto habens per quod potius ista intueatur: videt Verbum, et in Verbo facta per Verbum».

Quae verba etiam interpretantur aliqui de creaturis quoad esse tantum increatum quod habent in Deo. Sed non apparet verisimilis expositio: tum quia magnam aequivocationem committeret Bernardus, cum loquens de cognitione creaturarum et Dei (quatenus in via per creaturas cognoscitur Creator), in patria e contrario: in uno ageret de creatura cognita in suo esse proprio, in alio de creatura secundum esse Dei. Tum etiam quia creatura, ut est vita, non potest dici facta per Verbum, nec Verbum dici potest medium ad cognoscendam illam, quia creatura secundum illud esse est ipsum Verbum.

Dicit autem Bernardus habere beatos Verbum per quod ista intueantur. Ubi ponderanda est illa vox «per quod»,

quae medium cognitionis denotat, et pronomen «ista», quod positum est ad designandas creaturas de quibus proxime locutus fuerat, illis scilicet per quas viatores ascendimus ad Deum.
Aliter posset hoc argumentum eludi dicendo Bernardum loqui de cognitione in Verbo causaliter, sicut ipse Bernardus, serm. 417 in *Cantica*, dixit Luciferum cognovisse in Verbo mysterium Incarnationis. Sed hic locus extra rem est, nam ibi Bernardus non agit de Verbo increato, sed de Verbo, id est locutione Dei ad Luciferum, quia per fidem illud mysterium accepit si illud cognovit.
Ad alium vero locum non potest illa expositio accommodari, praesertim cum subdat Bernardus loquens de beato: «Neque opus habet ex his quae facta sunt factoris notitiam mendicare. Nec enim ut vel ipsa noverit ad ipsa descendit, quae ibi videt ubi longe melius sunt quam in se ipsis». Quibus verbis non significat (ut alii perperam interpretantur) beatos non videre creaturas illarum conceptum formando, sed sistere in solo esse increato: sic enim non cognoscerent illas et multo magis indigerent conversione ad ipsas ut eas possent cognoscere. Excludit ergo descensum ad illas per inferiorem cognitionem: quia vident illas ubi longe melius sunt, non tamen in illo meliori esse sistendo, sed per illud eas cognoscendo. Et hoc confirmant quae in praecedenti capite ex eodem Bernardo adduximus ex eodem libro *De Consideratione*, cap. 4.

17. Eodem modo favet huic sententiae Isidorus, libro quarto *De Summo bono* seu *Sententiarum*, cap. 12, ubi dicit angelos videre in Verbo omnia antequam fiant. Qui locus facilius posset exponi de causali cognitione, quia statim de revelatione Dei loquitur. Tamen quia Augustinum in ea sententia imitatur, in eodem sensu videtur locutus esse. Et nomine revelationis optime potest ipsamet visio beata intelligi.

conocer en él nada de modo distinto acerca de las criaturas— pueda servir para tal enumeración y distinción de los días, o para distinguir la mañana de un día anterior de la mañana de un día posterior.
Así pues, según creo, queda suficientemente claro que, según la mente de Agustín, la cognición matutina de las criaturas en el Verbo se tiene por medio de la visión beatífica y se termina a las criaturas según su propia razón. De donde también consta que la cognición vespertina de las criaturas de orden inferior (como enseñó con suficiente claridad Agustín en aquel libro 4 del *Génesis a la letra*).
Ahora bien, si esta cognición vespertina es natural en los ángeles o de una revelación superior, y si es anterior o posterior a la matutina según Agustín, y si existió en los ángeles ya en la vía, son propiamente cuestiones que pertenecen a la materia de los ángeles: aquí, sin embargo, no son necesarias, pues para el punto presente solo queremos tener, según la mente de Agustín, aquello que concierne a la cognición matutina. Ahora toquemos ligeramente otros testimonios.

15. En cuarto lugar, en el libro 6 *De Civitate*, cap. 9, dice Agustín: «Los santos ángeles conocen con mayor certeza e inmutabilidad las cosas temporales y mudables, en cuanto contemplan sus causas principales en el Verbo de Dios, por el cual fue hecho el mundo». Y en el libro 13 de las *Confesiones*, cap. 15, hablando de los santos ángeles dice: «No tienen necesidad de levantar la vista a este firmamento y leyendo conocer tu Verbo; ven, en efecto, siempre tu rostro y allí leen sin sílabas de tiempos qué quiere tu voluntad».
Estos lugares no pudieron explicarlos otros autores refiriéndolos a la cognición de las criaturas en cuanto a su ser increado, y por eso recurren a otra evasiva: que se entiendan de la cognición en el Verbo causalmente, no formalmente. Pero esto, con la facilidad con que se dice, se rechaza, porque no tiene fundamento en aquellos textos de Agustín ni concuerda con la frase y modo de hablar de él en otros lugares.

Eodem modo favent Patres Concilii Senensis in decretis fidei, cap. 13, dum aiunt: «Beatis patet esse omniforme illud Divinitatis speculum, in quo quidquid eorum interest illucescit». Quod etiam potest exponi causaliter, nec facile refutabitur; tamen cum necessaria non sit talis expositio, et Concilium loquatur iuxta phrasim Scholasticorum, certe videtur in eorum sensu loqui.

Eodem modo adduci potest Gregorius, 4 *Dialog.*, cap. 13, et lib. 2, cap. 3, sed illis locis generalius loquitur Gregorius de scientia beatorum, quam dicit esse perfectissimam, ubi habet illam vulgatam sententiam: «Quid non vident qui videntes omnia vident?». Unde ille locus parum probat, nam omnia genera cognitionum complectitur.

Ratione probatur assertio.

18. Cum in assertione solum asseramus hoc esse possibile, non oportet nos id directe ostendere, sed solum respondere rationibus quibus aliqui probare conantur id esse impossibile. Nam si nulla est ratio quae in hoc ostendat implicationem contradictionis, non est cur credamus Deum non posse id facere. Hoc autem ostendemus solvendo difficultates et explicando modum quo illa visio fieri possit.

Nunc breviter utor hac ratione, quae pro materiae capacitate potest dici a priori. Quia Deus scientia sua infinita cognoscendo se cognoscit creaturas in se, ut cum Dionysio docent D. Thomas et reliqui graves theologi, cur non erit impossibile Deum, elevando intellectum creatum ad participationem illius scientiae qua seipsum intuetur, simul elevare illum ad aliquam participationem eiusdem scientiae quatenus est cognitio creaturarum in ipsomet Deo? Quia non apparet maior impossibilitas in uno quam in alio. Ex parte enim obiecti assignari non potest, quia si in obiecto aliqua esset, respectu

Se añade también el *Quodlibeto* 15 *De Trinitate*, cap. 16, donde Agustín, hablando del estado de beatitud, dijo: «Quizá, en verdad, los pensamientos no serán volubles, yendo de unos a otros y volviendo, sino que veremos toda nuestra ciencia con un solo y simultáneo vistazo». Lo cual parece haber dicho principalmente a causa de la ciencia beatífica, y no habla de la ciencia del solo Dios, sino también de las demás cosas según su propia razón y cognición de ellas, como es evidente. Y el mismo Agustín lo enseña abiertamente también en los libros 11 y 12 de las *Confesiones*, caps. 41 y 43.

Qué sienten los demás Padres.

16. Se explica la sentencia de los Padres sobre esta materia. — Para la misma aserción suele citarse a Bernardo en el libro quinto *De Consideratione* dirigido a Eugenio, cap. 4, donde, hablando de la criatura del cielo, es decir, de la bienaventurada, dice: «No necesita escalera de criaturas para ascender a Dios. Pues ¿qué necesidad hay de escaleras —dice— para quien tiene el trono?». Y añade: «Aquella es la criatura del cielo, que tiene a mano aquello por medio de lo cual puede contemplar mejor estas cosas: ve el Verbo, y en el Verbo ve las cosas hechas por el Verbo».

Estas palabras también las interpretan algunos refiriéndolas solo al ser increado que las criaturas tienen en Dios. Pero no parece una exposición verosímil: tanto porque Bernardo cometería una gran equivocación, pues al hablar de la cognición de las criaturas y de Dios (en cuanto que en la vía el Creador es conocido por medio de las criaturas), en la patria haría lo contrario: en un caso trataría de la criatura conocida en su propio ser, y en el otro de la criatura según el ser de Dios; como también porque la criatura, en cuanto es vida, no puede decirse hecha por el Verbo, ni el Verbo puede decirse medio para conocerla, ya que la criatura según aquel ser es el mismo Verbo.

ipsiusmet scientiae Dei eadem esset, nam ipsum obiectum est incapax huiusmodi cognitionis. Si autem ex parte obiecti non repugnat, neque ex parte principii seu luminis repugnabit, ut per se patet, et infra videbimus argumento probaretur, posse Deum elevare intellectum creatum ad videndas omnes creaturas possibiles in DEO, quia Deus sua scientia omnes illas videt, et ita ex parte objecti non repugnat. Respondetur, quidquid sit de veritate consequentis, illationem non sequi. Quia nos non colligimus aequalitatem, sed participationem. DEUS autem cognoscit in se omnia possibilia, quia se comprehendit; intellectus vero creatus, licet possit elevari ad visionem DEI, non tamen ad comprehensionem, et ideo licet possit elevari ad videndas aliquas creaturas non sequitur posse elevari ad videndas omnes possibiles. Quia licet ex parte objecti simpliciter non repugnet, tamen ex parte principii potest ad hoc esse necessaria virtus infinita, cujus non est capax creatura. Alio modo respondent aliqui negando id, quod in ea assumitur de divina scientia: sed id probabitur infra, lib. 3, cap. 2 et ex dicendis constabit.

Secunda assertio.

20.Dico ergo secundo. Per visionem Dei possunt videri creaturae in DEO tanquam in causa et medio cognito per quod et in quo alia simplici intuitu et sine discursu videntur. Haec est sine dubio sententia D. Thomae, 1 p., q. 12, art. 8 et quaest. 14, art. 5, ubi Cajetanus et Ferrariensis 4, contra Gentes, cap. 49, atque idem D. Thomas, quaest. 8, de Verit., art. 4 et 5, et quaest. 20, art. 4, expresse comparat metaphoram speculi cum hac ratione causae et dicit creaturas potius videri in Deo, ut in causa, quam, ut in speculo. Sic Durandus in 1, dist. 35, quaest. 2, latius in 4, dist. 49, quaest. 3, Major et alii citati. Ratio est, quia Deus videt in se, ut in causa, creaturas, saltem ut possibiles, ergo etiam per visionem creatam

Dice, en cambio, Bernardo que los bienaventurados tienen el Verbo por medio del cual contemplan estas cosas. Aquí hay que ponderar aquella expresión «por medio del cual», que denota un medio de cognición, y el pronombre «estas cosas», puesto para designar las criaturas de las que acababa de hablar inmediatamente, es decir, aquellas por las cuales nosotros, los viadores, ascendemos a Dios.

De otro modo podría eludirse este argumento diciendo que Bernardo habla de la cognición en el Verbo causalmente, como cuando el mismo Bernardo, en el sermón 417 sobre el *Cantar de los Cantares*, dijo que Lucifer conoció en el Verbo el misterio de la Encarnación. Pero este lugar está fuera de propósito, pues allí Bernardo no trata del Verbo increado, sino del Verbo, es decir, de la locución de Dios a Lucifer, porque por la fe recibió aquel misterio si lo conoció.

Al otro lugar, en cambio, no puede acomodarse aquella exposición, sobre todo porque Bernardo, hablando del bienaventurado, añade: «Ni necesita mendigar de las cosas que fueron hechas el conocimiento del Hacedor. Pues ni siquiera para conocerlas desciende a ellas, las cuales ve allí donde están mucho mejor que en sí mismas». Con estas palabras no significa (como otros interpretan erróneamente) que los bienaventurados no ven las criaturas formando concepto de ellas, sino que se detienen en el solo ser increado; pues de ese modo no las conocerían y necesitarían mucho más volverse hacia ellas para poder conocerlas. Excluye, pues, el descenso a ellas por una cognición inferior: porque las ven donde están mucho mejor, no deteniéndose, sin embargo, en aquel ser mejor, sino conociéndolas por medio de él. Y esto lo confirman las palabras que en el capítulo precedente citamos del mismo Bernardo, del mismo libro *De Consideratione*, cap. 4.

17. Del mismo modo favorece esta sentencia Isidoro, en el libro cuarto *De Summo bono* o *Sententiarum*, cap. 12, donde dice que los ángeles ven en el Verbo todas las cosas

divinae essentiae possunt hoc modo in illa videri.

Antecedens est sententia Dionysii, cap. 7, de Divinis nominibus, ubi de Deo sic loquitur: «*Divina mens omnia continet scientia, quae secreta est ab omnibus, quod per causam rerum omnium in se omnium rerum scientiam anticipatam habet*», et infra: «*Neque enim ea, quae sunt ex his, quae sunt discens, novit divina mens, sed ex se et in se per causam rerum omnium cognitionem, scientiam, essentiamque anticipatam et ante comprehensam habet. Non quod per speciem singula consideret, sed quod uno causae complexu omnia sciat et contineat, etc.*»; et concludit: «*Se ipsam ergo noscens Divina sapientia novit omnia*». Quod multis verbis prosequitur tam aperte et graviores Scholastici, praesertim D. Thomas, 1 part., quaest. 14, art. 6, ut infra, lib. 3, cap. 2, latius videbimus. Consequentia vero principalis argumenti probata est in fine praecedentis assertionis: tum quia si ex parte objecti non repugnat, non est unde repugnet communicari creaturae per visionem divinae scientiae modum illum cognoscendi creaturas in DEO tanquam in causa. Tum etiam quia illa visio beata est altissima participatio divinae scientiae et per illam communicatur quod excellentius est, scilicet videre divinam essentiam; cur ergo non poterit communicari in illa visio objecti secundarii?

21.At vero auctores contrariae sententiae consequenter negant Deum scire creaturas in se ipso ut in causa, exponuntque Dionysium ut volunt: nam illi contradicere non audent. Ego vero judico, satis grave incommodum esse id negare, ut in dicto cap. 2 latius prosequar. Nunc videamus, qua ratione haec scientia rerum in Deo ut in causa, tam beatis, quam Deo ipsi negetur; inde enim constabit et possibilem esse et perfectissimam talem scientiam. Nam mirum profecto est, quod angelus intuendo suam essentiam per illam et suo modo in illa, quia sine discursu,

antes de que sean hechas. Este lugar podría explicarse más fácilmente de la cognición causal, porque inmediatamente habla de la revelación de Dios. Sin embargo, como imita a Agustín en esta sentencia, parece haber hablado en el mismo sentido. Y con el nombre de revelación puede entenderse óptimamente la misma visión beatífica.

Del mismo modo favorecen los Padres del Concilio de Siena en los decretos de fe, cap. 13, cuando dicen: «A los bienaventurados les está patente aquel omniforme espejo de la Divinidad, en el cual resplandece todo cuanto les interesa». Lo cual también puede exponerse causalmente, y no se refutará fácilmente; sin embargo, como tal exposición no es necesaria, y el Concilio habla según la frase de los escolásticos, ciertamente parece hablar en su sentido.

Del mismo modo puede aducirse Gregorio, 4 *Dialog.*, cap. 13, y lib. 2, cap. 3, pero en aquellos lugares Gregorio habla más generalmente de la ciencia de los bienaventurados, a la que llama perfectísima, donde tiene aquella sentencia vulgar: «¿Qué no ven quienes, viendo todo, lo ven?». De donde aquel lugar prueba poco, pues abarca todos los géneros de cognición.

Se prueba la aserción por razón.

18. Puesto que en la aserción solo afirmamos que esto es posible, no nos corresponde demostrarlo directamente, sino solamente responder a las razones con las que algunos intentan probar que es imposible. Pues si no hay ninguna razón que muestre en esto una implicación de contradicción, no hay por qué creer que Dios no pueda hacerlo. Esto lo mostraremos resolviendo las dificultades y explicando el modo en que aquella visión pueda realizarse.

Ahora uso brevemente esta razón, que, dada la capacidad de la materia, puede llamarse *a priori*. Porque Dios, con su ciencia infinita, conociéndose a sí mismo, conoce las criaturas en sí, como con Dionisio enseñan santo Tomás y los demás graves teólogos, ¿por qué no será imposible

cognoscat Deum ut causam sui esse, et quod Deus intuendo suam essentiam, non possit in illa et per illam cognoscere angelum, ut effectum, quem in se, tanquam in suprema causa eminenter continet. Melius enim et facilius cognosci videretur effectus per causam, et maxime per illam quae sola et independenter ab omni alia continet effectum, quam causa per effectum cognosci possit.

22.**Objectio. — Enervatur.** — Sed aiunt: divina essentia, virtus et potentia est res in se omnino absoluta, nullum habens respectum realem, nec praedicamentalem, nec transcendentalem ad creaturas possibiles; ergo fieri non potest, ut ex vi visionis essentiae, creaturae possibiles cognoscantur. Antecedens supponimus ut verum. Consequentia vero probatur: quia res absoluta ut absoluta, quae in suo esse formaliter non est alia, non ejusdem rationis cum illa, non potest ferre videntem ipsam in cognitionem alterius rei formaliter dissimilis. Nec vero sufficit quod omnipotentia Dei, verbi gratia, dicat relationem rationis ad creaturam possibilem, quia relatio rationis in DEO non est, sed ab intellectu viatoris fingitur: non ergo potest esse ratio cognoscendi creaturam ullam in Deo, vel DEUM cum habitudine ad creaturam, cum per illam videatur DEUS, ut in se est, atque adeo, ut res absolutissima. Unde Henricus supra fortasse hac consideratione motus, dicit, si divina essentia videatur secundum suam absolutam entitatem, nullam creaturam posse in illa videri, si tamen videatur sub ratione ideae sic posse in ea videri creaturas. Sed de hac posteriori parte dicam in sequenti assertione. Nunc solum assero, illa duo non esse consequenter dicta, quia idea, prout in DEO est, tam absoluta res est, sicut ipsa essentia; et relatio rationis, sub qua a nobis concipitur, nec potest esse ratio cognoscendi creaturas, nec est in visione beata, quia non est in objecto ejus, et per

que Dios, elevando el intelecto creado a la participación de aquella ciencia con la que se intuye a sí mismo, lo eleve al mismo tiempo a alguna participación de la misma ciencia en cuanto es cognición de las criaturas en el mismo Dios? Porque no aparece mayor imposibilidad en uno que en el otro. Pues por parte del objeto no puede asignarse ninguna, ya que si en el objeto hubiera alguna, respecto a la misma ciencia de Dios sería la misma, pues el mismo objeto es incapaz de tal cognición. Pero si por parte del objeto no repugna, tampoco repugnará por parte del principio o de la luz, como es evidente de suyo, y veremos más abajo se probaría por el argumento que Dios puede elevar el intelecto creado a ver todas las criaturas posibles en DIOS, porque Dios con su ciencia las ve todas ellas, y así, por parte del objeto, no hay repugnancia. Se responde que, sea lo que sea de la verdad del consecuente, la ilación no se sigue. Porque nosotros no deducimos igualdad, sino participación. DIOS, en cambio, conoce en sí todo lo posible porque se comprende a sí mismo; el intelecto creado, por su parte, aunque puede ser elevado a la visión de DIOS, no lo puede ser sin embargo hasta la comprensión, y por eso, aunque pueda ser elevado a ver algunas criaturas, no se sigue que pueda ser elevado a ver todas las posibles. Porque aunque por parte del objeto simplemente no haya repugnancia, sin embargo, por parte del principio, puede ser necesaria para esto una virtud infinita de la cual la criatura no es capaz. De otro modo responden algunos negando aquello que en él se asume sobre la divina ciencia: pero esto se probará más abajo, lib. 3, cap. 2, y constará por lo que se ha de decir.

Segunda aserción.

20.Digo, pues, en segundo lugar: Por la visión de Dios pueden verse las criaturas en DIOS como en su causa y en un medio conocido por el cual y en el cual las demás cosas se ven con un simple acto de intuición y sin discurso. Esta es sin duda la sentencia de S. Tomás, 1 p., q. 12, art. 8 y

illam visionem videtur res, prout est in se.

23. **Respondetur ad argumentum.** — Ad argumentum ergo negatur consequentia, et id quod in probatione ejus assumitur, scilicet, rem absolutam non posse esse medium et rationem cognoscendi aliam rem distinctam, cujus perfectionem et naturam in se formaliter non continet. Hoc enim est totum fundamentum oppositae sententiae, quod tanquam per se notum supponere videtur arguens, cum illud non probet, nisi vel quia unum prius cognitum non ducit in cognitionem alterius, praeterquam illius ad quod refertur: vel interrogando; si unum prius cognitum diversum est, quo pacto instar illius aliud possit quidditative cognosci? Sed, si quis recte consideret, prior non est probatio, sed repetitio ejusdem propositionis per alios terminos. Dico igitur, ut aliqua res cognita sit medium ad cognoscendum aliam diversam, etiam quidditative et secundum proprium conceptum ejus, non esse necessarium ut ad illam dicat respectum realem; aut enim nullum esse potest tale medium, quod cognitum, ducat ad cognoscendum aliud, vel certe non oportet esse relativum. Nam relativum non est proprie ratio, aut medium cognoscendi suum terminum, vel correlativum, nec etiam est ratio cognoscendi alia, ut a fortiori supponunt hi auctores; ergo medium cognoscendi, ut cognitum, non est relativum, ut relativum; ergo vel nullum est, quod difficile creditu est, vel est absolutum.

24.Major patet, quia relativum, si comparetur ad terminum secundum se, sic potius cognosci solet ex cognitione fundamenti et termini, nam cognoscitur sicut est; relatio autem conjungit, posito fundamento et termino; ergo potius terminus, simul cum fundamento, est medium ad cognitionem relativam, quam e converso. Si vero unum relativum ad

cuest. 14, art. 5, donde Cayetano y el Ferrariense en el libro 4 de la *Contra los Gentiles*, cap. 49, así como el mismo S. Tomás en la cuest. 8 *De Veritate*, art. 4 y 5, y cuest. 20, art. 4, compara expresamente la metáfora del espejo con esta razón de causa y dice que las criaturas se ven más bien en Dios como en su causa que como en un espejo. Así lo sostiene Durando en el libro 1, dist. 35, cuest. 2, más ampliamente en el libro 4, dist. 49, cuest. 3, Major y los otros citados. La razón es porque Dios ve en sí mismo, como en su causa, a las criaturas, al menos como posibles; luego también por la visión creada de la divina esencia pueden estas verse en ella de este modo.

El antecedente es la sentencia de Dionisio, cap. 7 *De los nombres divinos*, donde habla así de Dios: *«La mente divina todo lo contiene con una ciencia que está oculta a todos, porque por la causa de todas las cosas tiene en sí misma la ciencia anticipada de todas las cosas»*, y más abajo: *«Pues ni conoce la mente divina las cosas que son aprendiéndolas de las cosas que existen, sino que desde sí misma y en sí misma, por la causa de todas las cosas, tiene el conocimiento, la ciencia y la esencia anticipada y ya comprendida. No porque considere cada cosa por una especie particular, sino porque en un solo abrazo de la causa lo sabe y lo contiene todo, etc.»*; y concluye: *«Por tanto, conociéndose a sí misma, la Divina sabiduría conoce todas las cosas»*. Lo cual prosigue con muchas palabras tan claramente y los escolásticos más graves, especialmente santo Tomás, en la 1ª parte, cuestión 14, artículo 6, como veremos más ampliamente más abajo, en el libro 3, capítulo 2. En verdad, la consecuencia del argumento principal quedó probada al final de la aserción precedente: tanto porque, si por parte del objeto no hay repugnancia, no hay razón por la que repugne que se comunique a la criatura, por la visión de la ciencia divina, aquel modo de conocer a las criaturas en DIOS como en su causa; como también porque la visión bienaventurada es la más alta participación de la ciencia divina y por ella se comunica lo que es más excelente, a saber, ver la divina esencia; ¿por qué, entonces, no podrá comunicarse en ella la visión del objeto secundario?

aliud comparetur, sed licet sint simul cognitione, tamen, ut supra dicebam, unum non est medium, vel ratio cognoscendi aliud, sed oportet, ut intuitus mentis ad utrumque simul tendat, vel absque medio cognito, vel per medium tale, quod ad utriusque cognitionem simul ducat. Ergo relativum, ut relativum, non est medium cognoscendi. Ut ergo aliquod objectum cognitum ducat in cognitionem alterius rei diversae, satis est, quod illam in se eminenter contineat, et quod talem inter se habeant connexionem, ut una ex alia resultet, vel emanare possit, etiam si utraque omnino absoluta sit. Aliud enim est, rem esse formaliter respectivam: aliud vero talem esse, ut habeat cum alia connexionem, vel manantis ab illa, vel ex se producentis illam. Actus enim creandi, quatenus ex parte DEI intelligitur esse ab aeterno in Deo, absoluta res est in se, nullumque respectum realem habet, nec rationis secundum se: et nihilominus est, ut semel positus in Deo, et ex se inferat creaturam suo tempore. Et e contrario substantia angeli absoluta res est et nihilominus extrinseca sua essentia talis est, ut, nisi ab alio, esse non possit. Et quamvis sit capax relationis realis ad primam causam, nimirum dependentiae ab illa, nihilominus haec relatio extra essentiam et conceptum est illius rei absolutae quae est substantia angeli.

25.**Qualis connexio sit inter res absolutas.** — Est ergo inter absolutas res quaedam connexio causalitatis, quae fundat relationem, vel realem vel rationis: formaliter tamen relatio non est. Unde angelus cognoscendo quidditative substantiam suam, cognoscit, talem esse, ut non ex se habeat esse actualis essentiae, sed ab alio habere debeat, quod non cognoscit per solum formalem respectum, quia, ut dixi, potius ad cognoscendum respectum prius cognoscit fundamentum et terminum, saltem prioritate naturae, vel rationis. Cognoscit ergo intime penetrando naturam illius rei

21.Pero, ciertamente, los autores de la opinión contraria niegan consecuentemente que Dios conozca a las criaturas en sí mismo como en su causa, y explican a Dionisio como quieren, pues no se atreven a contradecirlo. Yo, por mi parte, juzgo que es un inconveniente bastante grave negar esto, como desarrollaré más ampliamente en el mencionado capítulo 2. Veamos ahora por qué razón se niega esta ciencia de las cosas en Dios como en su causa tanto a los bienaventurados como al mismo Dios; pues de ahí constará que tal ciencia es tanto posible como perfectísima. Porque es verdaderamente admirable que un ángel, contemplando su propia esencia, por ella y a su modo en ella, porque es sin discurso, conozca a Dios como causa de su ser, y que Dios, contemplando su propia esencia, no pueda en ella y por ella conocer al ángel como efecto, al cual contiene eminentemente en sí mismo como en su causa suprema. Pues parecería que el efecto se conoce mejor y más fácilmente por la causa, y máximamente por aquella que sola e independientemente de cualquier otra contiene al efecto, de lo que la causa puede ser conocida por el efecto.

22.Objeción. — Se debilita. — Pero dicen: la divina esencia, virtud y potencia es una realidad en sí del todo absoluta, que no tiene ninguna relación real, ni predicamental ni trascendental, con las criaturas posibles; por lo tanto, no puede ser que, por la fuerza de la visión de la esencia, se conozcan las criaturas posibles. Suponemos el antecedente como verdadero. Pero la consecuencia se prueba: porque una realidad absoluta en cuanto absoluta, que en su ser formalmente no es otra ni de la misma condición que ella, no puede llevar a quien la contempla al conocimiento de otra realidad formalmente disímil. Y tampoco basta que la omnipotencia de Dios, por ejemplo, suponga una relación de razón con la criatura posible, porque la relación de razón no está en DIOS, sino que es formulada por el intelecto del viador [el ser humano en la Tierra]: por lo tanto, no puede ser la razón para

absolutae. Ita ergo una res absoluta cognita potest ducere in cognitionem alterius a se distinctae. Haec autem cognitio non erit quidditativa respectu alterius rei, quae per aliam cognoscitur, quando medium fuerit inferioris ordinis. At si fuerit superioris ordinis, a priori, poterit ducere in cognitionem quidditativam alterius. Sic idem angelus cognoscendo suam absolutam naturam, cognoscit passionem et proprietates, quae in illa virtute continentur, et ab illa manare possunt. Quod nemo negare potest, nisi etiam neget angelos cognoscere se et proprietates suas absque discursu et a priori, per causam, seu in causa. Quod non solum est contra communem sententiam, sed etiam contra omnem rationem; nam si nos possumus a priori aliquam proprietatem rei cognoscere per essentiam rei, interveniente discursu, cur existente altiori lumine intellectus, non poterit idem cognoscere absque discursu? Nos enim quando a priori cognoscimus proprietatem per essentiam rei, non id cognoscimus per relationem propriam inter illa, sed per connexionem naturalis dimanationis, quam colligimus ex ipsa essentia rei in se absolute cognita: qui ergo habet altius lumen, poterit eamdem proprietatem cognoscere in ipsamet natura altius cognita. Tunc ergo per cognitionem unius rei absolutae devenit quis in cognitionem alterius rei diversae formaliter; nam substantia angeli absoluta est, et non dicit relationem ad suam proprietatem, nec illam in se formaliter continet, sed eminenter, et proprietas etiam in se potest esse absoluta res et distincta ab essentia, a qua manat. Ad hunc ergo modum intelligendum est, in essentia divina, quae in se quidem absolutissima res est, tamen creaturas omnes possibiles ita in se eminenter continet, ut ab illa quodammodo creaturae manent, vel in esse possibili, quatenus esse possunt per aliquam participationem illius divini esse, vel in esse actuali, si voluntas Dei accedat.

conocer criatura alguna en Dios, o a DIOS con una relación hacia la criatura, ya que por ella se ve a DIOS tal como es en sí, y por tanto, como una realidad sumamente absoluta. Por lo cual Enrique [Gante], movido tal vez por esta consideración más arriba, dice que si la divina esencia se ve según su absoluta entidad, ninguna criatura puede verse en ella; pero si se ve bajo la razón de idea, de ese modo sí pueden verse en ella las criaturas. Pero sobre esta última parte hablaré en la siguiente aserción. Ahora solo afirmo que esas dos cosas no están dichas de manera consecuente, porque la idea, tal como está en DIOS, es una realidad tan absoluta como la esencia misma; y la relación de razón, bajo la cual es concebida por nosotros, ni puede ser la razón para conocer a las criaturas, ni se encuentra en la visión beatífica, porque no está en el objeto de esta, y por medio de esa visión se ve la realidad tal como es en sí misma.

23.**Respuesta al argumento**. — Al argumento, por lo tanto, se le niega la consecuencia, y también aquello que se asume en su prueba, a saber: que una realidad absoluta no puede ser medio y razón para conocer otra realidad distinta cuya perfección y naturaleza no contiene formalmente en sí misma. Este es, en efecto, todo el fundamento de la opinión opuesta, que el argumentante parece suponer como evidente por sí mismo, puesto que no lo prueba sino ya sea porque una cosa conocida primero no conduce al conocimiento de otra sino de aquella con la que se relaciona, o bien preguntando: si una cosa conocida primero es diversa, ¿de qué modo, a semejanza de ella, puede conocerse otra de manera quidditativa [esencial]? Pero, si se considera rectamente, la primera no es una prueba, sino la repetición de la misma proposición con otros términos. Digo, pues, que para que una realidad conocida sea medio para conocer otra diversa, incluso quidditativamente y según su propio concepto, no es necesario que suponga respecto a ella una relación real; pues o bien no puede existir ningún medio semejante que, al ser conocido, conduzca al conocimiento

de otra cosa, o ciertamente no es oportuno que sea relativo. Pues lo relativo no es propiamente la razón o el medio para conocer su propio término o correlativo, ni tampoco es la razón para conocer otras cosas, como con mayor razón suponen estos autores; por lo tanto, el medio de conocimiento, en cuanto conocido, no es lo relativo en cuanto relativo; por consiguiente, o no existe ninguno —lo cual es difícil de creer—, o es absoluto.

24.La premisa mayor es evidente, porque lo relativo, si se compara con el término en sí mismo, suele más bien conocerse así a partir del conocimiento del fundamento y del término, pues se conoce tal como es; la relación, además, los une una vez puestos el fundamento y el término; por lo tanto, es más bien el término, junto con el fundamento, el medio para el conocimiento de lo relativo la causa, que a la inversa. Pero si se compara un relativo con otro, aunque son simultáneos en el conocimiento, sin embargo, como decía más arriba, uno no es el medio o la razón para conocer al otro, sino que es necesario que la intuición de la mente tienda hacia ambos a la vez, ya sea sin un medio conocido, o bien a través de un medio tal que conduzca al conocimiento de ambos al mismo tiempo. Por lo tanto, lo relativo, en cuanto relativo, no es medio de conocimiento. Para que un objeto conocido conduzca al conocimiento de otra realidad diversa, basta con que la contenga en sí de manera eminente, y que tengan entre sí tal conexión que una resulte de la otra, o pueda emanar de ella, aun si ambas son del todo absolutas. Pues una cosa es que una realidad sea formalmente respectiva [relativa], y otra muy distinta que sea tal que tenga conexión con otra, bien sea como emanando de ella, o bien como produciéndola desde sí misma. En efecto, el acto de crear, en cuanto se entiende por parte de DIOS como existente desde la eternidad en Dios, es una realidad absoluta en sí misma, y no tiene ninguna relación real, ni tampoco de razón según sí misma; y, no obstante, es tal que, una vez puesto en Dios, infiere por sí mismo a la criatura a su debido tiempo. Y,

26. **Inquisitioni cuidam respondetur**. — Cum autem interrogatur, si unum est ab alio diversum: Quomodo instar illius cogniti aliud possit quidditative cognosci? Respondetur, quando unum per aliud cognoscitur dicto modo, non cognosci instar illius, quia hoc significat unum cognosci per quamdam comparationem ad aliud, vel per convenientiam, seu similitudinem cum illo. Non cognoscuntur autem hoc modo creaturae in Deo, nec in universum effectus in causa aequivoca et superiori, nec proprietates in essentia. Id ergo, quod per aliud medium cognitum exacte cognoscitur, tale cognoscitur quale est, et per conceptum non minus proprie et absolute repraesentantem naturam ejus, quam si illud solum directe repraesentaret: tamen quia res alia cognita propter suam peculiarem conditionem, vel excellentiam, ducit mentem ad alteram, quam in se aliquo modo continet, et cum qua habet connexionem a nobis explicatam, ideo esse potest medium ad cognoscendum aliam non instar sui, sed secundum illud esse, quod a se potest participare. Et quod hoc modo sit possibile Deo... cognoscere omnia per se ipsum et ex comprehensione sui, ut divus Thomas saepissime docet et praesertim 4, contra Gentes, cap. 49, et lib. 3, cap. 49, videtur certe ad magnam Dei perfectionem pertinere: alioqui non potest perfectissime et a priori comprehendere connexionem quae est inter se et suos effectus: ut latius infra libro tertio, capite secundo declarabo. Quod si hoc est Deo possibile, ibi cessat illa interrogatio et falsum invenitur illud principium, quod una res absoluta non possit ducere in cognitionem alterius; et concluditur ratio supra facta, quod possit Deus participationem hujus perfectionis communicare beatis per sui claram visionem.

27. **Objectio. — Solvitur.** — Sed tunc objicitur ulterius, quia Deus non scit creaturas quia est causa earum, sed potius e contrario ideo potest esse

causa, quia habet perfectam scientiam earum, ergo non scit eas in se tanquam in causa, ergo nec beati vident in illo ut in causa. Antecedens patet, quia Deus est agens per intellectum et per voluntatem, ergo operatur quia intelligit. Respondetur, cum Deus sit suum intelligere, sicut est suum esse, non potest cognoscere creaturas in se ut in causa, quin cognoscat illas in sua scientia, quae cum simplicissima sit et infinite perfecta, est reflexiva in se ipsam, nam Deus sciendo se perfectissimo modo, scit se scire; et ideo intelligi potest, Deum simul et scire creaturas in se, ut in causa, et per scientiam ipsam constitui sufficientem causam earum. Quod facilius intelligi potest respectu visionis beatificae, quia ipsa scientia increata Dei est objectum directum illius visionis, et ideo quamvis demus illam scientiam constituere Deum in ratione causae sufficientis, nihilominus optime intelligimus videri creaturas in Deo ut in causa. Secundo facilius secundum nostrum modum intelligendi respondetur ex divo Thoma, 1 parte, quaest. 19, art. 4 ad 4, et quaest. 25, art. 1 ad 4, scientiam Dei concurrere ad causalitatem per modum dirigentis voluntatem et omnipotentiam. Unde non constituitur Deus formaliter loquendo potens ad agendum per scientiam, sed per suam substantiam et omnipotentiam: scientia vero est veluti conditio necessaria ad perfectum modum agendi. Quocirca loquendo formaliter de principio per se agendi, non ideo potens est Deus efficere omnia quia scit omnia, sed quia habet talem potentiam et efficaciam, quae immediate convenit illi ratione suae perfectissimae essentiae, quae ex vi suae perfectionis essentialis et quatenus est ipsum esse... per essentiam, eminenter continens omne esse, est principium principale potens ad faciendum omnia, ut infra, libro tertio, latius declarabitur. Hinc ergo etiam habet Deus, ut sit potens ad cognoscendum omnia, atque adeo ut sit sufficiens medium et principium, in quo possint omnia

por el contrario, la sustancia del ángel es una realidad absoluta y, sin embargo, su esencia extrínseca es tal que no puede existir si no es por otro. Y aunque es capaz de una relación real con la causa primera, a saber, de dependencia de ella, no obstante esta relación está fuera de la esencia y del concepto de aquella realidad absoluta que es la sustancia del ángel.

25. **Qué tipo de conexión hay entre las realidades absolutas.** — Existe, por tanto, entre las realidades absolutas una cierta conexión de causalidad que fundamenta la relación, ya sea real o de razón; sin embargo, formalmente no es una relación. Por lo cual el ángel, al conocer quidditativamente [esencialmente] su propia sustancia, conoce que esta es tal que no tiene de por sí el ser de la esencia actual, sino que debe tenerlo de otro; lo cual no conoce por una sola relación formal, porque, como dije, para conocer la relación más bien conoce primero el fundamento y el término, al menos por prioridad de naturaleza o de razón. Conoce, por tanto, penetrando íntimamente la naturaleza de aquella realidad absoluta. Así pues, una realidad absoluta conocida puede conducir al conocimiento de otra distinta de sí. Ahora bien, este conocimiento no será quidditativo respecto a la otra realidad que se conoce a través de ella cuando el medio sea de orden inferior. Pero si fuera de orden superior, podrá conducir a priori al conocimiento quidditativo de la otra. Así, el mismo ángel, al conocer su naturaleza absoluta, conoce la pasión y las propiedades que se contienen virtualmente en ella y que pueden emanar de ella. Lo cual nadie puede negar, a no ser que también niegue que los ángeles se conozcan a sí mismos y a sus propias propiedades sin discurso y a priori, por la causa, o en la causa. Lo cual no solo es contrario a la opinión común, sino también contra toda razón; pues si nosotros podemos conocer a priori alguna propiedad de una cosa por la esencia de la misma con la intervención del discurso, ¿por qué, existiendo una luz más alta del intelecto, no podrá este conocer lo mismo sin discurso? En

cognosci. Exemplo declaratur in angelo movente caelum: nam operatur ille ut agens intellectuale per intellectum et voluntatem, et tamen non intelligitur formaliter constitui potens ad movendum per intelligentiam, sed per potentiam motivam, quae per cognitionem dirigitur et per voluntatem applicatur ad agendum. Quod non obstat, quominus in ipsa potentia motiva possit cognosci effectus ejus, si alioqui illum in se continet eminenter.

28. Objicitur vero. — Respondetur. — Sed instant aliqui. Nam si per impossibile Deus non esset omnipotens, per locum intrinsecum non sequitur eum carere scientia creaturarum, quia haec attributa sunt distincta, et unum non est ita connexum cum alio, ut Deus sit omnisciens, quia est omnipotens, ergo ex vi illationis non sequitur, ablata potentia, auferri scientiam, ergo omnipotentia cognita non est ratio cognoscendi creaturas. Respondetur imprimis, hoc argumento non probari, creaturas non posse cognosci per hoc medium; sed ad summum posse a Deo alio etiam modo cognosci, quod nunc non disputamus. Unde loquendo de illa scientia, prout est per tale medium, scilicet per continentiam eminentialem et omnipotentiam cognitam: sic dicimus, ablata omnipotentia per locum intrinsecum auferri scientiam creaturarum, quia tollitur medium et ratio cognoscendi. Sicut si a substantia angeli auferas vim illam, a qua fluit intellectus, consequenter auferes ab angelo illam scientiam, qua in sua essentia videt intellectum suum. Adde, quod ablata a Deo omnipotentia, auferuntur creaturae etiam ut possibiles; imo tunc implicaret contradictionem illas esse, et sic aufertur omnino objectum talis scientiae, et consequenter etiam scientia: quae illationes omnes sunt per locum intrinsecum, licet non omnes aeque immediate. Hic ergo modus videndi creaturas in Deo ut in

efecto, cuando nosotros conocemos a priori una propiedad por la esencia de la cosa, no lo conocemos por una relación propia entre ellas, sino por la conexión de una emanación natural que deducimos de la misma esencia de la cosa conocida en sí de manera absoluta: quien por tanto posee una luz más alta, podrá conocer esa misma propiedad en la propia naturaleza conocida de un modo más elevado. Entonces, por consiguiente, a través del conocimiento de una realidad absoluta se llega al conocimiento de otra realidad formalmente diversa; pues la sustancia del ángel es absoluta y no expresa una relación hacia su propiedad, ni la contiene en sí de manera formal, sino eminente, y la propiedad también puede ser en sí misma una realidad absoluta y distinta de la esencia de la cual emana. De este modo, por tanto, debe entenderse que en la esencia divina, la cual ciertamente es en sí una realidad sumamente absoluta, se contienen sin embargo de tal manera eminente todas las criaturas posibles que de ella, en cierto modo, emanan las criaturas, ya sea en el ser posible, en cuanto pueden existir por alguna participación de aquel ser divino, o bien en el ser actual, si se añade la voluntad de Dios.

26. Se responde a una determinada pregunta. — Pero cuando se pregunta, si una cosa es diversa de otra: ¿De qué modo, a semejanza de ella al ser conocida, puede conocerse otra quidditativamente [esencialmente]? Se responde que, cuando una cosa se conoce a través de otra del modo dicho, no se conoce a semejanza de ella, porque esto significa que una cosa se conoce por una cierta comparación con otra, o por conveniencia, o por similitud con ella. Pero no se conocen de este modo las criaturas en Dios, ni en general el efecto en una causa equívoca y superior, ni las propiedades en la esencia. Por lo tanto, aquello que se conoce exactamente a través de otro medio conocido, se conoce tal cual es y mediante un concepto que representa su naturaleza de manera no menos propia y absoluta que si lo representara solo a él directamente: sin embargo, porque la otra realidad conocida, debido a su

causa et possibilis et verus est, sed videndum superest, an sit unicus.

29. Tertia assertio. — Explicatur. — Dico ergo tertio. Non est improbabile, beatos videre creaturas in Deo tanquam in idea, seu Verbo et ratione illarum. Per illam vero scientiam non cognoscerentur creaturae secundum proprias rationes, nisi prior interveniret. Priorem Partem docuit absolute Henricus, *dict.* Quodlibet VII, quaestione IV; male tamen explicat et probat ex respectu rationis ideae ad rem in illa repraesentatam. Nam respectus rationis non potest conducere ad propriam scientiam rei prout in se est, ut bene supra probatum est. Male etiam excludit alium modum cognoscendi res in Deo, ut visum est; immo statim dicemus hunc modum sine alio non posse recte subsistere.

Solet autem haec assertio probari ex Augustino, libro *LXXXIII Quaestionum*, quaestione XLVI. Sed ibi solum docet Augustinus beatos, videndo Deum, videre creaturarum ideas, et illas videndo beatos fieri; unde plane loquitur de ideis secundum esse increatum quod in Deo habent, neque ibi mentionem ullam creaturarum facit qua in ideis videntur. Quomodo autem locus ille possit induci, statim declarabo.

Facilius probatur ex aliis locis eiusdem Augustini supra citatis, quatenus ait per cognitionem matutinam videri creaturas in arte Dei: ideae enim, ut libro tertio dicitur, in arte Dei sunt; immo sunt quasi ultimus actus et forma artis per quam Deus ex parte intellectus proxime operatur.

Ratione declaratur assertio: quia beati, videntes Deum, vident conceptum formalem seu Verbum, quod per suam scientiam practicam habet de creaturis; sed ille conceptus increatus Dei repraesentat omnes creaturas per illum cognitas: ergo, in illo Verbo Dei viso et in se continente ideas creaturarum, poterit qui illud videt videre creaturas in illo repraesentatas, plures vel pauciores pro captu suo.

peculiar condición o excelencia, conduce a la mente hacia la otra que de algún modo contiene en sí misma y con la cual tiene la conexión explicada por nosotros, por eso puede ser medio para conocer a la otra no a semejanza de sí misma, sino según aquel ser que de sí puede participar. Y que de este modo sea posible para Dios conocer todas las cosas por sí mismo y a partir de la comprensión de sí, como santo Tomás enseña muchísimas veces y sobre todo en el libro 4 de la *Contra los Gentiles*, cap. 49, y en el lib. 3, cap. 49, ciertamente parece pertenecer a la gran perfección de Dios: de lo contrario, no puede comprender perfectísimamente y a priori la conexión que hay entre sí y sus efectos, como declararé más ampliamente más abajo, en el libro tercero, capítulo segundo. Y si esto es posible para Dios, allí cesa aquella pregunta y se descubre como falso aquel principio de que una realidad absoluta no puede conducir al conocimiento de otra; y se concluye el argumento presentado más arriba, a saber, que Dios puede comunicar la participación de esta perfección a los bienaventurados por medio de la clara visión de sí mismo.

27. **Objeción. — Se resuelve. —** Pero entonces se objeta más adelante, porque Dios no conoce a las criaturas porque sea causa de ellas, sino que, por el contrario, por esto puede ser causa: porque tiene un conocimiento perfecto de ellas; por lo tanto, no las conoce en sí mismo como en su causa, y por consiguiente tampoco los bienaventurados las ven en Él como en su causa. El antecedente es evidente, porque Dios es un agente por intelecto y por voluntad, luego obra porque entiende. Se responde que, como Dios es su propio entender, así como es su propio ser, no puede conocer a las criaturas en sí mismo como en su causa sin conocerlas en su ciencia, la cual, siendo la más simple e infinitamente perfecta, es reflexiva sobre sí misma, pues Dios, al conocerse de modo perfectísimo, conoce que conoce; y por ello puede entenderse que Dios a la vez conoce a las criaturas en sí mismo como en su causa, y que por esa misma ciencia se constituye en causa suficiente de ellas. Lo cual puede

30. Difficultati quae suboriri poterat occurritur. — Neque huic cognitioni obstat quod conceptus Dei, seu Verbum, ut est de creaturis, sit in se omnino absolutum realiter respectu creaturarum; nam repraesentatio illa non est vera relatio, et licet a nobis concipiatur ad modum respectus, parum id refert ad illam cognitionem, ut dictum est. Non, inquam, hoc obstat, quia (ut dictum etiam est) inter res absolutas, ut absolutae sunt, potest esse connexio in cognitione, quatenus una potest ducere mentem in cognitionem alterius. Quod sicut contingit ratione emanationis vel productionis aut virtutis, ita potest contingere ratione repraesentationis, quia ea ratione habent res absolutae, ut absolutae sunt, quandam unitatem, ratione cuius potest una cognita ducere in cognitionem alterius. Ut imago ducit in prototypi cognitionem, non ratione relationis formaliter loquendo, sed propter unitatem quae est fundamentum relationis. Ita ergo idea, quam DeuS habet de aliqua re, potest ducere in il1 us rei cognitionem. Quin potius addo, non posse ideas divinas distincte cognosci, nisi videantur res quarum sunt ideae; et hoc modo induci potest locus ille Augustini in dict. quaest. 46. Ait enim, beatos ita distincte videre ideas, ut videant roprias rationes, per quas singula creata unt, quod et Deus ipse distinctissime videt et er proprias singularum rerum ranamquamque condit, et non per rationem leonis creat hominem, nec e contrario; hoc enim absurdum esse Augustinus ibi existimat. Ad anc autem distinctam cognitionem idearum ecessarium non est, ut Deus vel beatus inter psas rationes distinctionem rationonfingat;
necessarium tamen est, ut illam rem absolutam,quae est idea, coniunctim videat cum rebus, quae per illam formari possunt, ut distincte, id est clare et perspicue, cognoscat, quomodo secundum illam rationem hoc vel illud creabile it. Sicut aeternus Pater videt se generare

entenderse más fácilmente respecto a la visión beatífica, porque la misma ciencia increada de Dios es el objeto directo de esa visión, y por eso, aunque concedamos que esa ciencia constituye a Dios en razón de causa suficiente, no obstante entendemos perfectamente que las criaturas son vistas en Dios como en su causa. En segundo lugar, según nuestro modo de entender, se responde más fácilmente a partir de santo Tomás, en la 1ª parte, cuestión 19, artículo 4, respuesta a la 4ª objeción, y cuestión 25, artículo 1, respuesta a la 4ª objeción, que la ciencia de Dios concurre a la causalidad a modo de directriz de la voluntad y de la omnipotencia. Por lo cual Dios no se constituye formalmente hablando en potente para actuar por la ciencia, sino por su sustancia y omnipotencia: la ciencia, en cambio, es como una condición necesaria para el modo perfecto de actuar. Por lo tanto, hablando formalmente del principio por sí de actuar, Dios no es potente para efectuar todas las cosas porque conozca todas las cosas, sino porque tiene tal potencia y eficacia que le compete inmediatamente por razón de su perfectísima esencia, la cual, por la fuerza de su perfección esencial y en cuanto que es el ser mismo... por la esencia, que contiene eminentemente todo ser, es el principio principal potente para hacer todas las cosas, como se declarará más ampliamente más abajo, en el libro tercero. De aquí, por lo tanto, tiene también Dios el ser potente para conocer todas las cosas, y por tanto el ser un medio y principio suficiente en el cual puedan conocerse todas las cosas. Se declara con el ejemplo del ángel que mueve el cielo: pues aquel obra como agente intelectual por el intelecto y la voluntad, y sin embargo no se entiende que se constituya formalmente potente para mover por la inteligencia, sino por la potencia motiva, la cual se dirige por el conocimiento y se aplica para actuar por la voluntad. Lo cual no impide que en la misma potencia motiva pueda conocerse su efecto, si por lo demás lo contiene en sí de manera eminente.

Filium per intellectum suum et producere Spiritum Sanctum per voluntatem suam, ad uod necesse est, ut cognoscat vel fingat istinctionem inter intellectum suum et voluntatem; necessarium tamen est,ut illammet perfectionem suam absolutissimam in se, quae est intellectus et voluntas, comparet
cum personis quas producit, ut distincte videat, quomodo perfectio illa sit principium, quo haec vel illa persona producitur. Unde etiam intelligitur, posse rem absolutam perfecte
cognitam ducere mentem ad aliquid aliud ultra
ipsam cognoscendum: cum ergo Augustinus
ibi doceat videre beatos ideas, ut sunt propriae rationes singularum rerum factarum, profecto sentit eadem scientia videri res repraesentatas, quia illa distincta cognitio idearum, cum obiectorum cognitione coniuncta est, ut eclaravi.

31.Difficultas. — Maior difficultas in hac assertione est, qui repraesentatio Verbi, seu conceptus aut speciei expressae non est obiectiva, sed formalis; non est ergo ratio cognoscendi ut medium cognitum, sed solum ut ratio cogÇoscendi incognita; ergo, licet Verbum increatum videatur a beatis obiective et in se,
non poterunt in illo videri creaturae ex vi repraesentationis idealis. Confirmatur, quia alias etiam posset unus beatus videre divinam essentiam in Verbo alterius clare et quidditative, quia hoc modo videt unus beatus Deum per verbum creatum Dei, quod in se est

32. Solvitur. —Responderi potest imprimis negando assumptum, vel quia licet idea aut verbum non postulet ex se ut sit medium cognitum, sed aliam rationem medii incogniti habeat, nihilominus non repugnat eam esse medium cognitum in quo, ut in obiecto proximo, aliud

28. Pero se objeta. — Se responde. — Pero insisten algunos. Pues si por un imposible Dios no fuera omnipotente, por un lugar intrínseco no se sigue que carezca de la ciencia de las criaturas, porque estos atributos son distintos, y uno no está de tal manera conectado con el otro que Dios sea omnisciente porque es omnipotente; por lo tanto, por la fuerza de la ilación no se sigue que, quitada la potencia, se quite la ciencia; por consiguiente, la omnipotencia conocida no es la razón para conocer a las criaturas. Se responde en primer lugar que con este argumento no se prueba que las criaturas no puedan conocerse por este medio, sino a lo sumo que pueden ser conocidas por Dios también de otro modo, lo cual no discutimos ahora. Por lo cual, hablando de aquella ciencia en cuanto se da por tal medio, a saber, por la continencia eminencial y la omnipotencia conocida: así decimos que, quitada la omnipotencia, por un lugar intrínseco se quita la ciencia de las criaturas, porque se suprime el medio y la razón de conocer. Así como si de la sustancia del ángel quitaras aquella fuerza de la que fluye el intelecto, por consiguiente quitarías al ángel aquella ciencia por la que ve su propio intelecto en su esencia. Añade que, quitada la omnipotencia de Dios, se quitan las criaturas incluso en cuanto posibles; es más, entonces implicaría contradicción que ellas existieran, y así se quita por completo el objeto de tal ciencia, y por consiguiente también la ciencia: ilaciones todas las cuales son por un lugar intrínseco, aunque no todas por igual de manera inmediata. Este modo, por tanto, de ver a las criaturas en Dios como en su causa es tanto posible como verdadero, pero resta ver si es el único.

29. **Tercera aserción. — Se explica.** — Digo, pues, en tercer lugar: No es improbable que los bienaventurados vean a las criaturas en Dios como en una idea, o en el Verbo y razón de ellas. Pero por medio de aquella ciencia no se conocerían las criaturas según sus propias razones si no interviniera la primera. La primera parte la sostuvo de manera absoluta Enrique en el mencionado *Quodlibet*

videatur: non quidem sistendo in ipsa idea tamquam in imagine habente similitudinem formalem cum re ideata — hanc enim re vera non habet, ut saepe dictum est — sed per ideam tendendo ad rem repraesentatam propter connexionem non relationis, sed causalitatis vel repraesentationis. Vel etiam addi potest quod, licet forte species creata non habeat tantam perfectionem ut possit esse tale medium, nihilominus ideam increatam esse ad hoc sufficientem propter summam illius perfectionem.

33. Sed licet hoc utrumque defendi possit, probabilius dicitur ideam divinam ideo esse posse medium cognoscendi creaturam, quia talis est ut virtualiter contineat rem ideatam, tamquam eminens causa eius. Et ob hanc causam in posteriori parte assertionis addidi solas ideas per se spectatas et praescindendo illas a continentia eminentiali quam habent creaturae in essentia Dei, non esse sufficiens medium cognitum per quod possint creaturae secundum proprias naturas cognosci.

Unde etiam Deus ipse, licet a nobis intelligatur ut formans directum conceptum seu ideam creaturarum et quasi reflexe cognoscere se habere in suo conceptu ideam creaturae, nihilominus non intelligitur cognoscere creaturam per hunc conceptum ut reflexum, sed per priorem directum, vel saltem non intelligitur posse habere distinctam cognitionem creaturarum per posteriorem conceptum, nisi in quantum supponit priorem et quasi ab illo iuvatur.

Sic ergo in praesenti dicimus ideam, ut cognitam a beato per se spectatam, non esse sufficientem rationem cognoscendi creaturas; tamen, supposita alia cognitione creaturarum in essentia divina tamquam in causa, cognitio etiam ipsius ideae multum iuvat, ut cognitio creaturae per illud medium, unite complectens illam duplicem rationem, perfecte videatur.

VII, cuestión IV; sin embargo, la explica y la prueba erróneamente a partir de la relación de razón de la idea con la cosa representada en ella. sin embargo, la explica y prueba mal a partir de la relación de razón de la idea con la cosa representada en ella. Pues una relación de razón no puede conducir al conocimiento propio de la cosa tal como es en sí misma, como ya se ha demostrado bien más arriba. También excluye erróneamente otro modo de conocer las cosas en Dios, como se ha visto; más aún, enseguida diremos que este modo no puede subsistir correctamente sin el otro.

Suele además probarse esta tesis con un pasaje de san Agustín, en el libro de las *83 Cuestiones*, cuestión 46. Pero allí Agustín enseña solamente que los bienaventurados, viendo a Dios, ven las ideas de las criaturas, y que al verlas se hacen bienaventurados; por lo tanto, habla claramente de las ideas según el ser increado que tienen en Dios, y no menciona allí en absoluto a las criaturas en cuanto son vistas en las ideas. Cómo puede aducirse ese pasaje, lo explicaré enseguida.

Se prueba más fácilmente con otros lugares del mismo Agustín citados arriba, cuando dice que por el conocimiento matutino las criaturas son vistas en el arte de Dios; pues las ideas, como se dice en el libro tercero, están en el arte de Dios; más aún, son como el acto último y la forma del arte por medio de la cual Dios obra próximamente desde el punto de vista del intelecto.

La tesis se aclara por razón de la siguiente manera: los bienaventurados, al ver a Dios, ven el concepto formal o Verbo que Él posee de las criaturas mediante su ciencia práctica; pero ese concepto increado de Dios representa todas las criaturas conocidas por Él. Luego, al ser visto ese Verbo de Dios, que contiene en sí las ideas de las criaturas, quien lo ve podrá contemplar en él las criaturas representadas, más o menos numerosas según la capacidad de cada uno.

30. Respuesta a una dificultad que podría surgir. — Tampoco se opone a este conocimiento el hecho de que el

concepto de Dios, o el Verbo, en cuanto se refiere a las criaturas, sea en sí mismo absolutamente absoluto y real respecto de ellas; pues esa representación no es una verdadera relación, y aunque nosotros la concibamos a modo de relación, eso importa poco para este conocimiento, como ya se dijo. No digo que esto sea un obstáculo, porque —como también se dijo— entre cosas absolutas, en cuanto absolutas, puede haber una conexión en el conocimiento, de tal manera que una pueda conducir la mente al conocimiento de la otra. Y así como esto ocurre por razón de emanación, producción o virtud, así también puede ocurrir por razón de representación; porque, bajo ese aspecto, las cosas absolutas, en cuanto absolutas, poseen cierta unidad, gracias a la cual una cosa conocida puede conducir al conocimiento de otra. Del mismo modo que una imagen conduce al conocimiento del prototipo, no por razón de una relación formalmente hablando, sino por la unidad que es fundamento de la relación. Se confirma, porque de otro modo también podría un bienaventurado ver la esencia divina en el Verbo de otro clara y quiditativamente, ya que de este modo un bienaventurado ve a Dios por el verbo creado de Dios que concibe en sí mismo; luego otro, viendo el verbo del primero, podría ver la esencia divina tal como es en sí misma.

32.Se resuelve. — Puede responderse en primer lugar negando el supuesto, ya sea porque, aunque la idea o la palabra no exijan por sí mismas ser un medio conocido, sino que tengan otra razón de medio no conocido, sin embargo no repugna que sean un medio conocido en el cual, como en el objeto próximo, se vea otra cosa: no deteniéndose ciertamente en la idea misma como en una imagen que tenga semejanza formal con la cosa ideada —pues en realidad no la tiene, como se ha dicho frecuentemente—, sino tendiendo por medio de la idea a la cosa representada por razón de una conexión no de relación, sino de causalidad o de representación. Y también puede añadirse que, aunque quizá la especie

Atque ita, cum dicuntur creaturae cognosci in Verbo ut in arte vel idea per quam fiunt, ita accipiendum est ut non excludatur prius medium, neque hoc absque illo reputetur sufficiens. Et hoc modo intelligendus est Augustinus locis citatis. Potestque hoc sumi ex doctrina Seoti in quodlib. q. 44, 8 ult., Henrici, q
uodlib. 7, qusst. 4, Gabrielis, lect. 31, inCan., 1. 3.

34. Quomodo dicatur beatos creaturas in divina essentia tanquam in speculo videre.

divina tanquam in speculo videre dicantur. — Ex dictis etiam colligi potest, quomodo intelligenda sit metaphorica quaedam locutio, qua dici solet, beatos videre in essentia divina creaturas tanquam in speculo. Qui modus loquendi allegari solet ex Augustino, *epist. 112*, sed ibi *cap. 4* et sequentibus solum docet Augustinus videri Deum, quando vult et quomodo vult, et praecipue tractat de visionibus Dei sub specie corporali. Habetur tamen nomine Augustini in *9 tom., lib. de Triplici habitac. cap. ult.*, et ea utitur Concilium Senonense supra, et D. Thomas *1 p., quaest. 14, art. 5* et *quaest. 12, art. 8 ad 2* et ibi Cajetanus, item D. Thomas in *3, d. 14, quaest. 1, art. 4, quaestiuncula 4 ad 1*. Haec igitur comparatio, seu locutio contemnenda non est; non est tamen cum proprietate, vel perfecta similitudine accipienda, sed per quamdam metaphoram et **imperfectam** similitudinem. Nam imprimis, iuxta sententiam magis philosophis probatam, cum res per speculum videtur, visio talis rei non terminatur proxime ad imaginem quasi depictam in speculo, sed ad rem ipsam immediate, cuius species mediante speculo per reflexionem ad oculum pervenit. Quod si simul videtur speculum, solum est concomitanter, quia ipsum etiam speciem sui mittit ad oculum; si autem poneremus impediri speculum, ne sui speciem mitteret, vel Deus cum illo non concurreret, et concurreret cum specie alterius obiecti ad

reflexionem eius, videretur plane res per speculum, non viso speculo.
Visio ergo illa, quatenus ad rem aliam per speculum terminatur, non terminatur prius ad speculum, ut affectum specie talis obiecti, et ita non est medium cognitum proprie, ac per se loquendo. In hoc ergo non tenet in praesenti similitudo speculi, sed solum in hoc, quod sicut speculum obiicitur visui et visus tendendo in illud, transit ad rem aliam repraesentatam per illud; ita beatus intuendo essentiam divinam per illam transit ad creaturas. In hoc ergo solum est comparatio, in modo vero minime. Dicitur autem divina essentia speculum voluntarium, quia solum videtur quando et a quibus vult.

35. Assertio ultima. — Dico ultimo: si divina essentia non potest esse ratio videndi creaturas in ipsa, vel omnino fieri non posset, ut creaturae viderentur eadem indivisibili visione, qua videtur Deus, vel saltem credibile non esset, ita ieri dici videri in verbo solum, quia concomitanter videntur eadem visione, qua verbum et
per idem]umen glorie et per eamdem speciem intelligibilem, seu per eamdem essentiam
divinam unitam per modum speciei. Et imprimis jam supra ostendi, illum modo concomitantie, non sufficere, ut unum dicatur in
alio cognosci, nec unitatem speciei, luminis et actus, quia res nec in specie, nee in lumine,
nec in actu ipso videtur, ut in viso corporeo manifestum est : eademque ratio est de spirituali visione, ut supra etiam tetigimus, tractando de verbo beatorum. Sed, omisso modo
loquendi, ostendo vel impossibile, vel incredibile esse illo modo videri simul essentiam divinam et creatam uno actu, quia vel id fieret
per illam visionem seeundum diversas ejus partes, ex quibus intelligatur componi, aut
quia idem actus omnino indivisibilis eeque primo et directe attingit utrumque objectum, non

creada no tenga tanta perfección como para poder ser tal medio, sin embargo la idea increada es suficiente para ello por la suma perfección de ésta.

33. Pero aunque ambas cosas puedan defenderse, se dice con mayor probabilidad que la idea divina puede ser medio de conocimiento de la criatura porque es tal que contiene virtualmente la cosa ideada, como causa eminente de ella. Y por esta razón añadí en la parte posterior de la afirmación que las ideas consideradas en sí mismas y prescindiendo de la contención eminencial que las criaturas tienen en la esencia de Dios no son un medio cognoscitivo suficiente por el cual las criaturas puedan ser conocidas según sus propias naturalezas.
De ahí también que Dios mismo, aunque sea entendido por nosotros como formando un concepto directo o idea de las criaturas y casi con conocimiento reflejo de tener en su concepto la idea de la criatura, sin embargo no se entiende que conozca la criatura por este concepto reflejo, sino por el anterior directo, o al menos no se entiende que pueda tener un conocimiento distinto de las criaturas por el concepto posterior, sino en cuanto supone el primero y como es ayudado por él.
Así pues, en el presente decimos que la idea, considerada como conocida por el bienaventurado en sí misma, no es una razón suficiente para conocer las criaturas; sin embargo, supuesto otro conocimiento de las criaturas en la esencia divina como en su causa, el conocimiento de la misma idea ayuda mucho para que el conocimiento de la criatura por ese medio, que reúne unitariamente esa doble razón, aparezca perfectamente.
Y así, cuando se dice que las criaturas son conocidas en el Verbo como en el arte o la idea por la cual son hechas, debe entenderse de modo que no se excluya el medio anterior ni se considere suficiente éste sin aquél. Y en este sentido debe entenderse a Agustín en los lugares citados. Y esto puede tomarse de la doctrina Seoti in quodlib. q. 44, 8 ult., Henrici, quodlib. 7, qusst. 4, Gabrielis, lect. 31, in Can., 1. 3.

quatenus inter se habent connexionem, sed absolute, immediate et in se ; sedzneutrum dici potest, ergo.

36. ARoboratur pars minoris prior. — Prior pars minoris probatur, quia duobus modis potest intelligi, actum illum componi ex duabus illis partibus. Primo quod utraque illarum sit in se omnino indivisibilis extensive et quod inter se uniantur aliquo modo unionis: et hic modus, neque hactenus excogitatus est ab aliquo auctore, quia entitates, seu partes in se indivisibiles non possunt uniri inter se per modum continuationis , quia hie modus est proprius rerum habentium aliquam la titudinem, secundum quam possunt habere aliquem terminum communem indivisibilem. At vero, seclusa hae unione per modum continuationis non potest intelligi alius modus unionis inter has partes indivisibiles, nisi per modus actus et potentie , seu objecti et actus, seu aliquo alio simili vel proportionali illi, hie autem neque intelligi potest talis modus unionis, neque aliqua illius ratio reddi potest, ergo. Probatur minor : nam si quelibet illarum entitatum per se primo et directe tendit in suum objectum sine ordine, vel habitudine objectorum inter se, non est, cur una ad alteram comparetur ut potentia ad actum, neque eur una aliam per se supponat, vel ab illa pendeat : erunt ergo ille do entitates duo actus, neque fingi potest ratio aut modus, quo in unum coalescant.

37. Objectioni via precluditur.— (Qwuod si dicantur illa duz entitates esse in se divisibiles et uniri per modum cujusdam continuationis, sieut de gradibus intensionis dieitur; hoe ipugnatur primo quia non est unde huiusmodi entitates in se habeant latitudinem quasi extensivam respectu singulorum obiectorum. Constituamus enim per illas videri Deum et angelum: ille actus, quatenus terminatur ad Deum praecise, non est unde habeat latitudinem seu

34. De qué modo se dice que los bienaventurados ven a las criaturas en la esencia divina como en un espejo

se diga que [las criaturas] son vistas en la esencia divina como en un espejo. — De lo dicho también se puede deducir cómo debe entenderse cierta expresión metafórica por la cual se suele decir que los bienaventurados ven a las criaturas en la esencia divina como en un espejo. Este modo de hablar suele aducirse a partir de Agustín (*Epístola 112*), pero allí, en el *capítulo 4* y siguientes, Agustín solo enseña que Dios es visto cuando quiere y como quiere, y trata principalmente sobre las visiones de Dios bajo una especie corporal. Se encuentra, sin embargo, bajo el nombre de Agustín en el *tomo 9, en el libro sobre el Triple Habitáculo, capítulo último*, y de ella se sirve el Concilio de Sens más arriba, y el Doctor Tomás [Santo Tomás de Aquino] en la *primera parte [de la Summa], cuestión 14, artículo 5*, y en la *cuestión 12, artículo 8, respuesta a la segunda*, y allí Cayetano; asimismo el Doctor Tomás en el *tercer libro de las Sentencias, distinción 14, cuestión 1, artículo 4, cuestioncilla 4, respuesta a la primera*.

Por lo tanto, esta comparación o expresión no debe ser despreciada; sin embargo, no debe tomarse con propiedad estricta o perfecta similitud, sino por medio de una cierta metáfora e **imperfecta** similitud. Pues, en primer lugar, según la opinión más aprobada por los filósofos, cuando una cosa se ve a través de un espejo, la visión de tal cosa no termina próximamente en la imagen como si estuviera pintada en el espejo, sino de manera inmediata en la cosa misma, cuya especie [imagen visible] llega al ojo por reflexión mediante el espejo. Y si al mismo tiempo se ve el espejo, esto ocurre solo de manera concomitante, porque él mismo también envía su propia especie al ojo; pero si supusiéramos que se impide al espejo enviar su propia especie, o que Dios no concurriera con él, y concurriera [en cambio] con la especie de otro objeto para su reflexión, se vería claramente la cosa a través del espejo sin que el espejo fuera visto.

divisibilitatem quasi extensivam in entitate, cum neque ex subiecto neque ex obiecto possit illam habere: utrumque enim indivisibile est. Unde quidquid entitatis est in illo actu, prout versatur circa Deum, totum tendit in Deum secundum idem; ergo in illa ratione non potest intelligi latitudo extensiva in illo actu. Atque eadem ratio fieri potest de altera parte illius actus, quatenus terminatur ad angelum, et sic de aliis: ergo necesse est intelligere singulas illas entitates quae vocantur partiales in se indivisibiles extensive.

Por lo tanto, aquella visión, en cuanto que termina en otra cosa a través del espejo, no termina primero en el espejo como afectado por la especie de tal objeto, y así, hablando con propiedad y por sí mismo, no es un medio conocido [un intermediario que deba conocerse primero]. En esto, pues, no se sostiene en el presente caso la similitud del espejo, sino solo en esto: que así como el espejo se presenta a la vista y la vista, dirigiéndose hacia él, pasa a la otra cosa representada por medio de él, de igual modo el bienaventurado, al contemplar la esencia divina, pasa a través de ella a las criaturas. Solo en esto, por consiguiente, radica la comparación, pero en el modo [de operar] en absoluto. Se dice, además, que la esencia divina es un espejo voluntario, porque solo es visto cuándo y por quiénes él quiere.

38. Secundo etiam si fingeremus illas esse divisibiles, non possent habere terminum communem quo unirentur. Nam interrogo quodnam obiectum respiciat ille terminus, ut in exemplo posito, an terminetur ad angelum vel ad Deum tantum? Si ad Deum, ergo non potest terminare aliam partem illius actus qua videtur angelus, cum non versetur circa obiectum eius. Si ad angelum, eadem ratione non poterit terminare aliam partem qua videtur Deus. Nec vero potest dici quod terminetur ad utrumque, tum quia esset altioris rationis quam sit totus actus secundum omnes partes suas, tum etiam quia si datur unum indivisibile quod objective terminetur simul ad Deum et creaturam, melius diceretur totum actum esse indivisibilem et repraesentare utrumque obiectum simul, quia non est maior ratio de toto actu quam de qualibet entitate indivisibili. Neque etiam dici potest illum terminum communem non respicere aliquod obiectum. Contra hoc enim imprimis procedit ratio facta, scilicet quod ille esset alterius rationis a tota entitate actus et ab omnibus aliis indivisibilibus terminis eius, et praeterea quia cum ille sit unus actus visionis integer et totalis, necesse est ut totus tendat in obiectum, quia totus est repraesentativus illius, et quidquid fingatur in tali actu quod ad repraesentandum obiectum non serviat, est impertinens et praeter naturam talis actus. Non potest ergo

35. Última aserción. — Digo, por último: si la esencia divina no puede ser razón de ver las criaturas en sí misma, o bien no podría hacerse en modo alguno que las criaturas fueran vistas con la misma visión indivisible con que se ve a Dios, o al menos no sería creíble que así sucediera. Pongo esta conclusión para declarar más ampliamente la necesidad de aquel modo de conocer las criaturas en Dios. Y para refutar aquella sentencia que afirma que las criaturas se dicen vistas en el Verbo solo porque son vistas concomitantemente con la misma visión con que se ve el Verbo, y por el mismo *lumen gloriae* y por la misma especie inteligible, o sea, por la misma esencia divina unida a modo de especie.

Y en primer lugar, ya mostré antes que aquel modo de concomitancia no basta para que se diga que uno se conoce en el otro, ni la unidad de especie, de luz y de acto, porque la cosa no se ve ni en la especie, ni en la luz, ni en el acto mismo, como es manifiesto en la visión corporal; y la misma razón vale para la visión espiritual, como también tocamos antes al tratar del Verbo de los bienaventurados. Pero, omitiendo el modo de hablar, muestro que es o imposible o increíble que de aquel modo se vea simultáneamente la esencia divina y la creada con

assignari terminus communis quo uniantur tales partes, et consequenter si illae sunt, non sunt duae partes, sed duo actus, nisi vocetur unus tantum per quamdam collectionem seu aggregationem, quod pertinebit ad quaestionem de nomine.

39. Superest ut dicamus de altera parte; a scilicet possit ille actus esse indivisibilis complectens utrumque obiectum aeque primo. In quo difficilius est ostendere impossibilitatem simpliciter, quia iuxta communem sententiam angelus una specie et actu universali intelligit simul plures res, non intelligendo unam in alia vel per aliam, sed singulas directe et in se. Nihilominus sine causa fingeretur huiusmodi visio Dei et creaturarum. Tum quia illa non confert per se ad beatitudinem, quia creatura cognita per se non beatificat. Tum etiam quia si solum concomitanter cognoscuntur, inde non crescit visio Dei, neque e contrario visio creaturarum inde perficitur, quia non videntur per Deum nec in Deo. Unde talis cognitio creaturarum per eandem visionem solum concomitanter nihil conferre potest ad reddendam rationem cur per illam visionem non comprehendatur Deus, quod in hoc puncto magni ponderis est, ut infra dicam. Secundo, ille modus universalis cognitionis habet locum respectu rerum quae sunt inferiores cognoscente, non vero respectu superioris, ut in exemplo dato, licet angelus ex rebus inferioribus cognoscat plures uno actu, quia virtus et capacitas eius excedit perfectionem et cognoscibilitatem singularum, tamen respectu superiorum angelorum inferior non potest plures cognoscere una specie vel actu, quia virtus eius non adaequat neque exhaurit totam cognoscibilitatem quae est in uno superiori angelo. Sed in praesenti visio divinae essentiae est visio supremi obiecti quod superat virtutem cuiuscumque cognoscentis creati: ergo non est cur respectu talis obiecti fingamus visionem

un solo acto, porque o eso se haría por aquella visión según diversas partes suyas de las cuales se entienda que se compone, o porque el mismo acto absolutamente indivisible alcanza igualmente primero y directamente a ambos objetos, no en cuanto tienen conexión entre sí, sino de modo absoluto, inmediato y en sí mismos; pero ninguno de los dos puede decirse, luego.

36. Se confirma la primera parte de la menor. — La primera parte de la menor se prueba porque de dos modos puede entenderse que aquel acto se compone de aquellas dos partes. Primero, que cada una de ellas sea en sí misma absolutamente indivisible extensivamente y que se unan entre sí de algún modo de unión; y este modo ni siquiera hasta ahora ha sido imaginado por ningún autor, porque las entidades o partes en sí indivisibles no pueden unirse entre sí por modo de continuación, pues este modo es propio de las cosas que tienen alguna latitud según la cual pueden tener algún término común indivisible. Pero, excluida esta unión por modo de continuación, no puede entenderse otro modo de unión entre estas partes indivisibles sino por modo de acto y potencia, o de objeto y acto, o algún otro semejante o proporcional a este; pero aquí ni puede entenderse tal modo de unión ni puede darse razón alguna de él, luego. Se prueba la menor: porque si cualquiera de aquellas entidades tiende por sí misma primeramente y directamente a su objeto sin orden o relación de los objetos entre sí, no hay razón por la que una se compare a la otra como potencia a acto, ni por la que una suponga por sí a la otra o dependa de ella; serán, pues, aquellas dos entidades dos actos, y no puede fingirse razón ni modo por el que se unan en uno solo.

37. Se cierra el paso a la objeción. — Y si se dijera que aquellas dos entidades son en sí divisibles y se unen por modo de cierta continuación, como se dice de los grados de intensidad, esto se impugna en primer lugar porque no hay de dónde provenga que tales entidades tengan en sí

universalem quae per solam concomitantiam comprehendat tale obiectum et alias res.

40. Atque hinc fit mihi valde probabile talem visionem creatam esse impossibilem, prout Durandus sentit in 4, d. 35, q. 1, num. 14, et significat Ferrariensis 1 *Contra Gentes*, cap. 49, Henricus *Quodlibet* 9, q. 25. Et ratio est quia cum actus visionis sumat speciem ex obiecto, non potest idem actus indivisibilis et creatus tendere in plura ut plura, nisi quatenus illa conveniunt in aliqua una ratione obiectiva sub ratione cognoscibilis seu intelligibilis. Deus autem prout in se visibilis est sicut est, non habet huiusmodi convenientiam cum creatura, quia sicut habet altiorem modum essendi quam omnis creatura tanquam purissimus actus, ita habet supremam quamdam rationem obiecti intelligibilis quae non reperitur in aliqua creatura. Propter quod, ut diximus, visio illius nulli creaturae potest esse connaturalis, ergo non potest excogitari una aliqua ratio obiectiva in qua conveniant Deus et creatura, ut ab illa sumat speciem ille actus de quo agimus.
Neque refert si quis dicat rationem entis sufficere: quia visio Dei ex propria et specifica perfectione sua non tendit in communem rationem entis, sed in eminentissimam perfectionem entis, quae est in Deo, et prout est in altiori modo quam esse possit in quacumque creatura. Relinquitur ergo ut visio Dei et creaturae per unum actum creatum et per solam concomitantiam vel omnino impossibilis sit, vel sine causa et ratione fingatur.

41. Obiectio. — Resolutio. — Dices: divina essentia, quae est beatis per modum speciei intelligibilis, est veluti species universalis repraesentans se et creaturas in esse intelligibili; ergo potest respondere actus adaequatus et universalis quo videantur Deus et creaturae immediate et in se. Patet consequentia quia iuxta doctrinam D. Thomae quaelibet species universalis

mismas una latitud casi extensiva respecto de cada uno de los objetos singulares.
Supongamos, en efecto, que por medio de ellas se ven Dios y el ángel: aquel acto, en cuanto se termina precisamente a Dios, no tiene de dónde obtener latitud o divisibilidad casi extensiva en su entidad, puesto que ni del sujeto ni del objeto puede tenerla, ya que ambos son indivisibles. Por tanto, todo lo que hay de entidad en aquel acto, en cuanto se refiere a Dios, tiende todo entero a Dios según lo mismo; luego en aquella razón no puede entenderse latitud extensiva en aquel acto. Y la misma razón puede hacerse de la otra parte de aquel acto, en cuanto se termina al ángel, y así de las demás: luego es necesario entender que cada una de aquellas entidades que se llaman parciales son en sí mismas indivisibles extensivamente.

38. En segundo lugar, aunque supusiéramos que aquellas entidades son divisibles, no podrían tener un término común por el que se unieran. Pues pregunto: ¿a qué objeto mira aquel término común, según el ejemplo puesto? ¿Se termina al ángel o solo a Dios? Si se termina a Dios, entonces no puede terminar la otra parte de aquel acto por la que se ve el ángel, puesto que no versa acerca de su objeto. Si se termina al ángel, por la misma razón no podrá terminar la otra parte por la que se ve a Dios. Ni tampoco puede decirse que se termine a ambos, tanto porque sería de razón superior a la de todo el acto según todas sus partes, como también porque, si se da un indivisible que objetivamente se termine simultáneamente a Dios y a la criatura, mejor se diría que todo el acto es indivisible y representa a ambos objetos simultáneamente, ya que no hay mayor razón del acto total que de cualquiera de las entidades indivisibles. Ni tampoco puede decirse que aquel término común no mira a ningún objeto. Contra esto procede en primer lugar la razón ya hecha, a saber, que aquel término sería de razón distinta de toda la entidad del acto y de todos los demás términos indivisibles suyos; y además, porque, siendo aquel un acto de visión

potest habere actum adaequatum sibi. Unde nonnulli theologi, praesertim Nominales, ita dicunt videre Deum sua scientia se et creaturas immediate quodam actu universali, quia habet suam essentiam tanquam speciem universalem. Sic ergo intelligi potest participari ipsa scientia Dei et creaturarum per visionem beatam. Nam divus Thomas, 4 p., q. 12, art. 9 et 10, ubi agit de hac materia, inde probat beatos quidquid in Verbo vident simul et in uno actu videre, quia non vident illa per proprias species earum, sed per divinam essentiam quae habet rationem unius eminentissimae speciei.

Respondetur essentiam divinam non esse proprie speciem intelligibilem creaturarum, quia neque eas formaliter in se continet neque est veluti instrumentum seu semen aliorum obiectorum intelligibilium ad supplendam vicem eorum: haec enim ratio imperfecta est et non potest divinae essentiae proprie convenire.

42. Duobus modis essentia divina supplere potest locum speciei. — Duobus autem modis potest essentia divina supplere locum speciei intelligibilis creaturae in illius cognitione. Primo, ut suprema causa quae potens est se sola efficere quidquid inferiores formae possunt. Quomodo non solum potest supplere Deus efficientiam specierum intelligibilium, sed etiam sensibilium. Tamen hic modus nihil refert ad visionem beatam ad unitatem actus intelligendi. Quando enim Deus hoc modo supplere vellet efficientiam alicuius speciei intelligibilis, non propterea mutaret actum intelligendi, se talem illum efficeret, quia per speciem propriam fieri posset, hoc enim est supplere efficientiam alterius. Alio modo potest Deus concurrere ad cognoscendam creaturam per modum supremi obiecti actu intelligibilis, quod per se ipsum potest influere cum potentia, et hic modus proprie pertinet ad visionem beatam.

íntegro y total, es necesario que todo él tienda al objeto, ya que todo él es representativo de él, y todo lo que se finja en tal acto que no sirva para representar el objeto es impertinente y ajeno a la naturaleza de tal acto. Por tanto, no puede asignarse un término común por el que se unan tales partes; y en consecuencia, si existen, no son dos partes, sino dos actos, a no ser que se llame uno solo por cierta colección o agregación, lo cual pertenecerá a la cuestión de nombre.

39. Resta que digamos de la otra parte que aquel acto pueda ser indivisible que abarque igualmente en primer lugar a ambos objetos. En esto es más difícil mostrar la imposibilidad absoluta, porque según la sentencia común el ángel, con una sola especie y un solo acto universal, entiende simultáneamente muchas cosas, no entendiendo una en la otra o por medio de la otra, sino cada una directamente y en sí misma.

Sin embargo, sin razón se fingiría una visión tal de Dios y de las criaturas. En primer lugar, porque esa visión no contribuye por sí misma a la beatitud, ya que la criatura conocida por sí misma no beatifica. En segundo lugar, porque si solo se conocen de modo concomitante, de ahí no crece la visión de Dios, ni por el contrario se perfecciona la visión de las criaturas, porque no son vistas por Dios ni en Dios. De donde tal cognición de las criaturas, solo concomitante por la misma visión, nada puede contribuir para dar razón de por qué por aquella visión no se comprende a Dios, lo cual en este punto tiene gran peso, como diré más abajo.

En segundo lugar, aquel modo de cognición universal tiene lugar respecto de cosas que son inferiores al cognoscente, no respecto de lo superior, como en el ejemplo dado: aunque el ángel conozca de cosas inferiores muchas con un solo acto, porque su virtud y capacidad excede la perfección y cognoscibilidad de cada una, sin embargo respecto de los ángeles superiores, el inferior no puede conocer muchos con una sola especie o acto, porque

Tamen sicut Deus aliter est sua essentia, aliter vero continet creaturas (nam est sua essentia formaliter, continet vero creaturas tantum eminenter), ita immediate et formaliter est quasi species intelligibilis sui ipsius ducens immediate cognitionem sui, creaturarum vero tantum mediate, quatenus cognoscendo perfecte id quod est formaliter in Deo, consequenter cognosci potest etiam id quod est eminenter.
Atque hoc modo recte respondet essentia divina, quatenus una species intelligibilis est, unus actus visionis respectu sui et creaturarum, qui tamen non aeque primo terminatur ad illas, quia neque ipsa species aeque primo, neque eodem modo repraesentat illas.

43. Obiectio. — Respondetur. — Hic vero potest tandem obici ex Gabriele in 1, d. 35, q. 3, concl. 2, quia si actus ille visionis Dei omnino indivisibilis est, impossibile est in tali actu intelligere prius et posterius respectu plurium obiectorum, vel quod sit causa vel ratio attingendi unum potius quam aliud. Nam in una et eadem formalitate actus neque causalitas neque ordo intelligi potest.
Respondetur cognitionem hanc fieri eodem actu indivisibili, in quo ex parte ipsius actus non reperitur realis causalitas, ita ut aliquid sit in actu quod sit causa realis alterius perfectionis eiusdem actus, quia hoc plane repugnat cum omnimoda entitate et indivisibilitate actus. Atque eadem ratione non est realis ordo in ipso actu secundum se: solum ergo inter obiecta reperitur hic ordo, quod unum est ratio cognoscendi aliud, quae ita attinguntur simul per illum actum sicut inter se habent habitudinem. Unde fit ut secundum rationem possimus nos praescindere et considerare illum actum ut terminatum ad unum obiectum primarium, et ut rationem ob quam ille actus terminatur ad obiectum secundarium, quia nos possumus entitatem quantumvis indivisibilem

su virtud no iguala ni agota toda la cognoscibilidad que hay en un ángel superior.
Pero en el caso presente, la visión de la esencia divina es la visión del objeto supremo que supera la virtud de cualquier cognoscente creado: luego no hay razón para que respecto de tal objeto finjamos una visión universal que por sola concomitancia comprenda tal objeto y otras cosas.

40. Y de aquí me resulta muy probable que tal visión creada sea imposible, tal como siente Durando en 4, d. 35, q. 1, n. 14, y lo indica Ferrariense en 1 *Contra Gentes*, cap. 49, y Enrique en *Quodlibeto* 9, q. 25. Y la razón es porque, como el acto de visión toma su especie del objeto, no puede el mismo acto indivisible y creado tender a muchas cosas como muchas, sino solo en cuanto convienen en alguna única razón objetiva bajo la razón de cognoscible o inteligible. Ahora bien, Dios en cuanto es visible tal como es en sí mismo, no tiene tal conveniencia con la criatura, porque así como tiene un modo de ser más alto que toda criatura en cuanto acto purísimo, así tiene una suprema razón de objeto inteligible que no se encuentra en ninguna criatura. Por lo cual, como dijimos, la visión de Él no puede ser connatural a ninguna criatura, luego no puede concebirse una sola razón objetiva en la que convengan Dios y la criatura, de modo que de ella tome especie aquel acto del que hablamos.
Ni importa si alguien dice que basta la razón de ente: porque la visión de Dios, por su propia y específica perfección, no tiende a la razón común de ente, sino a la perfección eminentísima del ente que está en Dios, y tal como está en un modo más alto del que puede estar en cualquier criatura. Queda, pues, que la visión de Dios y de la criatura por un solo acto creado y por sola concomitancia, o bien es del todo imposible, o bien se finge sin causa ni razón.

41. Objeción. — Respuesta. — Dirás: la esencia divina, que está en los bienaventurados a modo de especie

(intellectu praescindente) ratione distinguere; non ergo repugnat eodem indivisibili actu attingi plura cum ordine et habitudine eorum inter se. Quod in ipsamet increata Dei scientia reperitur, ut infra videbimus. Et inter ipsa Dei attributa unum dicimus esse rationem alterius, etiamsi in re distincta non sint. Superest hic alia difficultas, quia ex nostra sententia comprehensionem eius. Sed haec in sequentibus capitibus tractabitur.

CAPUT XXVI.

AN, VISO DEO, NECESSARIUM SIT VIDERI CREATURAS, SALTEM UT POSSIBILES.

1. Ratio dubitandi. — Una ex praecipuis difficultatibus quae ab incommodis objici solet contra resolutionem superioris capitis, est quia ex illa sequitur, visa divina essentia, necessario videri omnia quae a Deo fieri possunt, quia omnia illa necessario repraesentari possunt per essentiam Dei, ergo etiam necessario repraesentantur; tum quia non est maior ratio de quibusdam quam de aliis; tum etiam quia repraesentatio rerum possibilium in sua causa, si possibilis est, profecto naturalis et necessaria est. At si hoc concedatur, sequitur ulterius visionem Dei esse comprehensionem Dei, quia per illam videtur quidquid in Deo est, vel formaliter vel eminenter.

2. Prima sententia. — In hac re prima sententia est affirmans necessarium esse ex vi visionis Dei videre omnes creaturas possibiles, saltem secundum esse essentiae vel possibile. Ita Godfredus, *Quodlibet* 6, q. 3. Et eamdem sententiam tenet Bassolis, q. 4 Prologi, art. 3; latius Durandus in 3, dist. 14, q. 2, et in 4, d. 49, q. 3, qui differentiam in hoc constituunt inter creaturas possibiles et futuras; nam sub priori ratione dicunt necessario videri visa divina essentia, non tamen sub posteriori ratione. Et rationem differentiae reddunt, quia ut possibiles necessario continentur in

inteligible, es como una especie universal que representa a sí misma y a las criaturas en el ser inteligible; luego puede corresponderle un acto adecuado y universal por el que sean vistos Dios y las criaturas inmediata y en sí mismos. La consecuencia es clara porque, según la doctrina de santo Tomás, cualquier especie universal puede tener un acto adecuado a sí misma. De donde algunos teólogos, especialmente los nominales, dicen que Dios ve con su ciencia a sí mismo y a las criaturas inmediata y simultáneamente con un cierto acto universal, porque tiene su esencia como especie universal. Así, pues, puede entenderse que se participa la misma ciencia de Dios y de las criaturas por la visión beatífica. Pues santo Tomás, en 4 p., q. 12, art. 9 y 10, donde trata de esta materia, prueba por ello que los bienaventurados ven todo lo que ven en el Verbo simultánea y unitariamente en un solo acto, porque no lo ven por las especies propias de las cosas, sino por la esencia divina que tiene razón de una especie eminentísima.

Se responde que la esencia divina no es propiamente especie inteligible de las criaturas, porque ni las contiene formalmente en sí ni es como instrumento o semilla de otros objetos inteligibles para suplir su lugar: pues esta razón es imperfecta y no puede convenir propiamente a la esencia divina.

42. De dos modos puede la esencia divina suplir el lugar de especie. — De dos modos, sin embargo, puede la esencia divina suplir el lugar de especie inteligible de la criatura en su cognición. Primero, como causa suprema que es capaz por sí sola de producir todo lo que pueden las formas inferiores. Del modo en que Dios no solo puede suplir la eficiencia de las especies inteligibles, sino también de las sensibles. Sin embargo, este modo nada tiene que ver con la visión beatífica en cuanto a la unidad del acto de entender. Pues cuando Dios quisiera suplir de este modo la eficiencia de alguna especie inteligible, no por eso cambiaría el acto de entender haría tal acto, porque podría hacerse por la especie propia; esto, en efecto, es suplir la

Deo eminenter, et divina omnipotentia habet cum illis necessariam connexionem, creaturae vero ut aliquando futurae pendent ex libera Dei voluntate quae non necessario videtur, viso Deo. Et in hoc sensu videtur differentia satis apparens; sed de posteriori parte dicemus capite sequenti: nunc solam priorem tractemus.

3. Addit vero Durandus limitationem quae suam sententiam destruit, et in eandem incidit difficultatem. Ait enim ex natura visionis Dei necessario sequi ut videantur omnes creaturae possibiles in Verbo, tamen de potentia absoluta posse hic impediri et fieri ut maneat visio Dei ut sic, non manifestans creaturas. Quod quidem non est consequenter dictum, quia si visio illa manifestat creaturas in Verbo, id facit per se ipsam formaliter actuando intellectum; ergo vel manet integra illa visio secundum totam suam entitatem, per quam est repraesentativa creaturarum, vel non. Si primum, ergo impossibile est visionem illam actuare intellectum et impediri ab ea manifestatione, quia non potest impediri effectus formalis formae manente integra forma unita subiecto. Si secundum dicat, superest illi explicandum quomodo sit diminuta illa entitas visionis, seu quid addat una visio super aliam. Item quomodo videatur Deus sine creaturis quae in ipso continentur. Ac denique falsum simpliciter erit dicere per visionem Dei ut sic necessario videri creaturas, quia haec necessitas non sequitur nisi ex tali seu tanta visione, non autem ex praecisa ratione visionis.

4. Secunda sententia Scoti. — Aliter Scotus in 3, d. 14, q. 2 limitat hanc sententiam dicens per illam visionem non videri omnia possibilia in actu secundo, imo nec posse videri, quia ad hoc esset necessaria infinita attentio; dicit tamen videri omnia in actu primo, quia illa visio sufficiens est ut per eam quicumque creaturae possibiles videantur, non quidem

eficiencia de otra. De otro modo puede Dios concurrir a conocer la criatura a modo de supremo objeto actualmente inteligible, el cual por sí mismo puede influir juntamente con la potencia; y este modo pertenece propiamente a la visión beatífica.

Sin embargo, así como Dios de un modo es su esencia y de otro modo contiene a las criaturas (pues es su esencia formalmente, pero contiene a las criaturas solo eminenter), así inmediata y formalmente es como especie inteligible de sí mismo, que conduce inmediatamente la cognición de sí, mientras que de las criaturas solo mediata, en cuanto que conociendo perfectamente lo que está formalmente en Dios, consiguientemente puede conocerse también lo que está eminenter.

Y de este modo responde rectamente la esencia divina, en cuanto que, siendo una sola especie inteligible, es un solo acto de visión respecto de sí y de las criaturas, el cual, sin embargo, no se termina igualmente en primer lugar a aquellas, porque ni la misma especie las representa igualmente en primer lugar ni del mismo modo.

43. Objeción. — Respuesta. — Aquí, en cambio, puede finalmente objetarse, según Gabriel en 1, d. 35, q. 3, concl. 2, que si aquel acto de la visión de Dios es absolutamente indivisible, es imposible entender en tal acto un antes y un después respecto de varios objetos, o que sea causa o razón de alcanzar uno más que otro. Pues en una y la misma formalidad del acto ni la causalidad ni el orden pueden entenderse.

Se responde que esta cognición se realiza con el mismo acto indivisible, en el cual por parte del mismo acto no se encuentra causalidad real, de modo que algo esté en el acto que sea causa real de otra perfección del mismo acto, porque esto repugna manifiestamente con la total entidad e indivisibilidad del acto. Y por la misma razón no hay orden real en el mismo acto según sí: solo entre los objetos se encuentra este orden, que uno es razón de conocer el otro, los cuales así son alcanzados simultáneamente por aquel acto como tienen entre sí relación. De donde resulta

que según la razón podemos nosotros prescindir y considerar aquel acto como terminado a un objeto primario, y como razón por la cual aquel acto se termina al objeto secundario, porque nosotros podemos distinguir con la razón una entidad por indivisible que sea (con el intelecto prescindiendo); luego no repugna que con el mismo acto indivisible se alcancen muchas cosas con orden y relación entre ellas. Lo cual se encuentra en la misma ciencia increada de Dios, como veremos más abajo. Y entre los mismos atributos de Dios decimos que uno es razón del otro, aunque en la realidad no sean distintos. Resta aquí otra dificultad, porque según nuestra sentencia su comprensión. Pero esto se tratará en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO XXVI

SI, VISTO DIOS, ES NECESARIO VER LAS CRIATURAS, AL MENOS EN CUANTO POSIBLES.

1. Razón de la duda. — Una de las principales dificultades que suele objetarse contra la resolución del capítulo anterior es que de ella se sigue que, vista la esencia divina, se ven necesariamente todas las cosas que Dios puede hacer, porque todas ellas pueden ser representadas necesariamente por la esencia de Dios; luego también son representadas necesariamente. Esto, tanto porque no hay mayor razón para unas que para otras, como también porque la representación de las cosas posibles en su causa, si es posible, es ciertamente natural y necesaria. Pero si se concede esto, se sigue ulteriormente que la visión de Dios es la comprensión de Dios, porque por ella se ve todo lo que hay en Dios, ya sea formalmente o eminenter.

2. Primera sentencia. — En esta materia la primera sentencia es la que afirma que es necesario, por fuerza de la visión de Dios, ver todas las criaturas posibles, al menos según el ser de esencia o posible. Así lo sostiene

omnes simul, sed nunc istae, nunc illae, prout voluerit beatus attendere. Nec vero Scotus omnibus beatis concedit hanc liberam facultatem videndi omnia etiam divisive seu successive, sed specialiter animae Christi; de aliis vero ait habere certum terminum seu limitationem iuxta modum beatitudinis uniuscuiusque. Atque hanc ipsam limitationem ponit ex providentia Dei, non quia quilibet de se non sit ad omnia sufficiens in actu primo.

5. **Haec sententia expenditur.** — Haec opinio, si loqueretur de lumine gloriae, posset habere aliquam probabilitatem; tamen de ipsa visione mihi videtur improbabilis. Quia illa essentialiter est actus secundus et non manifestat obiectum efficiendo, sed informando, et ideo repugnat quod de se sit manifestativa alicuius quod non semper manifestat quamdiu intellectum actuet. Repugnat etiam ut nunc manifestet rem unam, postea aliam, propter variam attentionem et sine mutatione in ipsa visione, quia illa attentio nihil aliud est neque esse potest quam effectio ipsius visionis vel circa visionem; si ergo mutatur attentio, mutatur effectio et consequenter fit etiam aliqua mutatio in ipsa visione. Quia non mutatur effectio per solam conservationem diversam eiusdem termini, sed mutatur effectio in ordine ad diversum formalem effectum formae factae. Alia contra hanc sententiam videri possunt in 4 tom., 3 p., disp. 26, sect. 2, et infra cap. 29, hoc ipsum confirmabimus.

6. Tertia sententia Henrici. — Tertia opinio est Henrici, *Quodlibet* 7, q. 4 et 5, ubi distinguit de visione essentiae divinae, ut essentia absoluta est, vel ut idea est, et in essentia ut idea. Additque posse videri essentiam ut rem omnino absolutam praecise, non videndo illam ut ideam, atque hoc modo posse illam videri non visa ulla creatura ut possibili: de qua parte statim dicemus in sequenti opinione. Tamen, si cognoscatur divinitas ut

idea, ait necessarium esse ut videantur in illa creaturae possibiles, quia idea dicit relationem ad rem, saltem ut possibilem. Addit vero Henricus hoc modo videri necessario species rerum creabilium, visis ideis, non vero individua. At vero, quod visa divina essentia ut idea quarumdam specierum creabilium, necessarium sit videri ut ideam omnium possibilium, non affirmat Henricus (licet pro hac sententia referri soleat); imo sentit, nec ipsam animam Christi videre omnes species possibiles.

7. **Rejicitur.** — In hac vero sententia imprimis displicet distinctio illa de essentia visa ut est res absoluta vel ut est idea, nam si est sermo de absoluto secundum rem, etiam idea est res absoluta; si de respectu rationis, etiam in essentia, ut est omnipotens, potest considerari respectus rationis; si denique est sermo de respectu reali, neque idea illum dicit. Unde etiam displicet quod supponit creaturas videri in idea ut sic et non in essentia ut in causa, quia potius videntur in illa ut in causa; nec ratio ideae praecise sumpta sufficeret, ut in capite praecedenti dixi. Tandem displicet quod ait videri species possibiles, non vero individua: tum quia ideae sunt individuorum, ut sequenti libro dicemus; tum etiam quia in Deo possunt res distinctissime et perfecte cognosci, cognitio autem qua usque ad individua descendit est magis expressa et distincta.

8. Quarta sententia. — Quarta opinio esse potest ex vi visionis essentiae divinae ut sic nullam creaturam possibilem, nec in particulari nec in communi, necessario videri, sed iuxta perfectionem visionis plures vel pauciores repraesentari, et tam posse esse perfectam visionem ut omnes repraesentet, quam imperfectam ut nullam omnino repraesentet. In qua opinione prima pars eius clara est, de qua late dicturi sumus; secunda vero, scilicet per aliquam perfectam visionem posse videri omnia

Godofredo, *Quodlibeto* 6, q. 3. Y la misma sentencia mantiene Bassolis, q. 4 del Prólogo, art. 3; más ampliamente Durando en 3, dist. 14, q. 2, y en 4, d. 49, q. 3, quienes establecen en esto una diferencia entre las criaturas posibles y las futuras: pues bajo la primera razón dicen que son vistas necesariamente una vez vista la esencia divina, pero no bajo la segunda razón. Y dan la razón de la diferencia porque, en cuanto posibles, están contenidas necesariamente en Dios eminenter, y la divina omnipotencia tiene con ellas una conexión necesaria; en cambio, las criaturas en cuanto futuras en algún momento dependen de la libre voluntad de Dios, la cual no se ve necesariamente con solo ver a Dios. Y en este sentido la diferencia parece suficientemente clara; pero de la parte posterior hablaremos en el capítulo siguiente: ahora tratemos solo de la primera.

3. Añade, sin embargo, Durando una limitación que destruye su propia sentencia y cae en la misma dificultad. Dice, en efecto, que de la naturaleza de la visión de Dios se sigue necesariamente que sean vistas todas las criaturas posibles en el Verbo; sin embargo, de potencia absoluta puede impedirse aquí y hacerse que permanezca la visión de Dios como tal, sin manifestar las criaturas. Lo cual...
no está dicho consecuentemente, porque si aquella visión manifiesta las criaturas en el Verbo, lo hace por sí misma formalmente, actuando el intelecto. Por tanto, o permanece íntegra aquella visión según toda su entidad, por la cual es representativa de las criaturas, o no. Si lo primero, entonces es imposible que aquella visión actualice el intelecto y sea impedida en aquella manifestación, porque no puede impedirse el efecto formal de la forma permaneciendo íntegra la forma unida al sujeto. Si se dice lo segundo, queda por explicar cómo se disminuye aquella entidad de la visión, o qué añade una visión sobre otra. Asimismo, cómo se ve a Dios sin las criaturas que en Él se contienen. Y finalmente será sencillamente falso decir que por la visión de Dios como tal se ven necesariamente las criaturas, porque esta

possibilia, ab aliquibus probatur, quia omnes species possibiles finitae sunt. Sed hoc fundamentum falsum est quoad multitudinem specierum; sed addi potest totam illam collectionem esse finitae perfectionis; et ideo finito actu et lumine videri posse, ac subinde neque inde sequi comprehensionem divinae essentiae neque aliam implicationem.

9. Ultima vero pars, scilicet posse dari minimam visionem per quam nulla res creata vel creabilis videatur, probatur primo illa ratione, quod essentia est res omnino absoluta; non ergo repugnabit videri omnino absolute, sine ulla prorsus habitudine ad creaturas; praesertim cum non videatur visione comprehensiva, sed tantum quidditativa, ad quam sufficit videre rei essentiam praecise in illa sistendo.

Secundo sic explico: quia potest essentia Dei videri non visis omnibus creaturis simul, ergo potest videri non visa qualibet creatura determinate sumpta, quia eadem est ratio de una ac de singulis omnibus. Ergo eadem ratione potest videri divina essentia nulla creatura in particulari visa, quia eadem est ratio de omnibus collective quae de singulis divisive; ergo pari ratione potest videri non visis creaturis, etiam sub conceptu communi et confuso. Probatur consequentia, quia essentia Dei non videtur confuse, sed clare prout in se est; ipsa autem essentia non continet creaturas in communi, sed continet angelum, hominem et singulas alias species in particulari, a quibus nos abstrahimus conceptum communem et confusum; ergo ex visione Dei clara non potest sequi hic conceptus confusus creaturarum.

Tertio, quia potest videri Deus non concipiendo omnipotentiam sub hoc expresso conceptu omnipotentiae, qui nostro modo intelligendi includit habitudinem ad creaturas. Diximus enim supra non esse necessarium ut qui videt Deum distincte videat attributa prout a nobis ratione distinguuntur, sed tantum per

necesidad no se sigue sino de tal o tan grande visión, no de la razón precisa de la visión.

4. Segunda sentencia de Escoto. — De otro modo limita Escoto esta sentencia en 3, d. 14, q. 2, diciendo que por aquella visión no se ven todas las cosas posibles en acto segundo, más aún, ni siquiera pueden verse, porque para ello sería necesaria una atención infinita; dice, sin embargo, que se ven todas en acto primero, porque aquella visión es suficiente para que por ella sean vistas cualesquiera criaturas posibles, no ciertamente todas simultáneamente, sino ahora estas, ahora aquellas, según quiera atender el bienaventurado. Y Escoto no concede a todos los bienaventurados esta libre facultad de ver todas las cosas, incluso divisivamente o sucesivamente, sino especialmente al alma de Cristo; de los demás dice que tienen un término cierto o limitación según el modo de beatitud de cada uno. Y esta misma limitación la pone por providencia de Dios, no porque cualquiera de por sí no sea suficiente para todo en acto primero.

5. Se examina esta sentencia. — Esta opinión, si hablara de la luz de gloria, podría tener alguna probabilidad; sin embargo, respecto de la misma visión me parece improbable. Porque ella es esencialmente acto segundo y no manifiesta el objeto eficientemente, sino informando, y por eso repugna que de por sí sea manifestativa de algo que no siempre manifiesta mientras actualice el intelecto. Repugna también que ahora manifieste una cosa y después otra, por la variada atención y sin mutación en la misma visión, porque aquella atención no es ni puede ser otra cosa que la eficiencia de la misma visión o en torno a la visión; si, pues, cambia la atención, cambia la eficiencia y, consecuentemente, se produce también alguna mutación en la misma visión. Porque no se cambia la eficiencia solo por una conservación diversa del mismo término, sino que se cambia la eficiencia en orden a un efecto formal diverso de la forma hecha. Otra cosa contra esta pueden verse en

modum unius simplicissimae perfectionis Dei; propter quam causam non est necesse videre attributum misericordiae vel iustitiae prout ratione distinguuntur secundum eos proprios conceptus qui his vocibus respondent; ergo eadem ratione non oportebit necessario videre omnipotentiam sub hoc expresso conceptu; ergo neque cognoscere creaturam vel in particulari vel sub aliqua ratione communi; nam si hoc esset necessarium maxime propter connexionem quam habent creaturae possibiles cum omnipotentia Dei.

10. Prima conclusio. — Obiectio. — Resolutio. — Dico primo non esse necessarium ut qui videt Deum, videat in eo omnes creaturas possibiles, neque quoad individua omnia, neque quoad rationes specificas. Haec est sententia divi Thomae 1 p., q. 12, art. 7 et 8, et 3 p., q. 10, art. 2, et lib. 3 *Contra Gentes*, cap. 55 et 56, et *De Veritate*, q. 8, art. 4 et 5, et q. 20, art. 5, et in 3, dist. 14, q. 2, et in 4, dist. 46, q. 2, et his locis Paludanus, Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis, Soto, Scotus et Henricus supra citati: estque communior theologorum.

Ratio D. Thomae est quia creaturae videntur in Deo tanquam effectus in causa; non est autem necesse ut, visa causa, videantur omnes effectus in illa virtute contenti, nisi causa comprehendatur. Cum ergo beati videntes Deum ipsum non comprehendant, non est necessarium ut in eo videant omnes effectus possibiles. Confirmatur, quia nec ratione identitatis, nec ratione connexionis hoc est necessarium, ergo nullo modo.

Declaratur prior pars, quia licet creaturae possibiles secundum illud esse quod in Deo habent non distinguantur a Deo, tamen secundum proprias essentias seu naturas possibiles revera sunt distinctae a Deo; ergo ex vi identitatis non est necesse illas omnes videri viso Deo.

el tomo 4, 3 p., disp. 26, sect. 2, y más abajo en el cap. 29, esto mismo lo confirmaremos.

6. Tercera sentencia de Enrique. — La tercera opinión es la de Enrique, *Quodlibeto* 7, q. 4 y 5, donde distingue acerca de la visión de la esencia divina, según es esencia absoluta o según es idea, y en la esencia como idea. Añade que puede verse la esencia como cosa absolutamente absoluta de modo preciso, sin verla como idea, y de este modo puede ser vista sin que sea vista ninguna criatura como posible: de esta parte hablaremos enseguida en la siguiente opinión. Sin embargo, si se conoce la divinidad como idea, dice que es necesario que sean vistas en ella las criaturas posibles, porque la idea dice relación a la cosa, al menos como posible. Añade además Enrique que de este modo se ven necesariamente las especies de las cosas creables, vistas las ideas, pero no los individuos. Pero que, vista la esencia divina como idea de ciertas especies creables, sea necesario verla como idea de todas las posibles, no lo afirma Enrique (aunque suele citarse a favor de esta sentencia); más bien siente que ni siquiera el alma de Cristo ve todas las especies posibles.

7. Se rechaza. — En esta sentencia desagrada en primer lugar aquella distinción de la esencia vista como cosa absoluta o como idea, pues si se habla de lo absoluto según la realidad, también la idea es cosa absoluta; si se habla de respecto de razón, también en la esencia, en cuanto es omnipotente, puede considerarse un respecto de razón; si finalmente se habla de respecto real, tampoco la idea lo dice. De donde también desagrada que suponga que las criaturas son vistas en la idea como tal y no en la esencia como en la causa, porque más bien son vistas en ella como en la causa; ni la razón de la idea tomada con precisión bastaría, como dije en el capítulo precedente. Finalmente desagrada que diga que se ven las especies posibles, pero no los individuos: tanto porque las ideas son de los individuos, como diremos en el libro siguiente; como también porque en Dios las cosas pueden conocerse muy

Quod vero nec sit necessarium ex vi alicuius connexionis, probatur quia nulla potest assignari, quia potest esse tam imperfecta visio Dei ut possit in causa illa penetrare omnes effectus eius: ergo potest cognosci non cognitis in ea omnibus proprietatibus eius et similiter poterit etiam videri non cognitis omnibus particularibus obiectis eius. Denique nulla est ratio quae probet hanc necessitatem, ut patebit respondendo ad obiectiones in contrarium; ergo cum sit distinctio inter ipsa obiecta et Deus possit se magis vel minus perfecte manifestare, si ex parte obiecti non est repugnantia, non est cur asseramus hoc esse necessarium.

Dicunt tamen auctores oppositae sententiae ex parte obiecti esse repugnantiam. Supposita nostra sententia. Asserimus enim posse creaturas videri in Verbo, visa essentia Dei, propter connexionem quamdam quae est inter creaturas ut possibiles et Deum ut omnipotentem, quae licet non consistat in relatione, consistit in continentia eminentiali unius in alio et naturali dependentia creaturae a Deo. At haec ratio mere necessaria est et aeque habet locum respectu omnium creaturarum possibilium; ergo, si quaelibet videri potest, omnes necessario videntur, quia eadem est necessitas respectu unius et alterius et omnium simul ac cuiuslibet per se sumptae. Ad hoc vero respondemus, recte procedere, si obiectum ipsum primarium perfecte comprehenderetur; tamen cum in modo videndi sit inaequalitas, non esse necessarium ut connexio illa, quae est inter causam et effectus, exacte videatur quoad omnes effectus in particulari; nam recte fieri potest ut in eadem causa magis vel minus visa plures vel pauciores effectus videantur.

Unde quod Durandus sumit de repraesentatione naturali omnium rerum possibilium, est quodammodo verum de repraesentatione in potentia seu in actu primo, quia essentia de se est sufficiens ad omnia repraesentanda. Sed inde non recte

distintamente y perfectamente, y la cognición que desciende hasta los individuos es más expresa y distinta.

8. Cuarta sentencia. — La cuarta opinión puede ser que por fuerza de la visión de la esencia divina como tal no se vea necesariamente ninguna criatura posible, ni en particular ni en común, sino que según la perfección de la visión se representen más o menos, y que tanto puede haber una visión perfecta que las represente todas como una imperfecta que no represente ninguna en absoluto. En esta opinión la primera parte es clara, de la cual hablaremos ampliamente; la segunda, en cambio, a saber, que por alguna visión perfecta pueden verse todas las posibles, es probada por algunos porque las especies posibles son finitas. Pero este fundamento es falso en cuanto a la multitud de especies; sin embargo, puede añadirse que toda aquella colección es de perfección finita; y por tanto puede ser vista por un acto y una luz finitos, y por consiguiente de ahí no se sigue ni la comprensión de la esencia divina ni otra implicación.

9. La última parte, a saber, que puede darse una visión mínima por la cual no sea vista ninguna cosa creada o creable, se prueba en primer lugar por aquella razón: que la esencia es una cosa absolutamente absoluta; por tanto, no repugnará que sea vista de modo absolutamente absoluto, sin ninguna relación en absoluto a las criaturas; especialmente porque no es vista por visión comprensiva, sino sólo quidditativa, para la cual basta ver la esencia de la cosa deteniéndose precisamente en ella.

En segundo lugar lo explico así: porque puede verse la esencia de Dios sin verse todas las criaturas simultáneamente, luego puede verse sin que sea vista cualquiera criatura tomada determinadamente, porque la misma es la razón de una que de todas las singulares. Por tanto, por la misma razón puede verse la esencia divina sin que sea vista ninguna criatura en particular, porque la misma es la razón de todas colectivamente que de cada una divisivamente; luego por igual razón puede verse sin que

infertur repraesentatio in actu secundo, quia haec fit per visionem, quae non est adaequata illi speciei seu causae vel lumini. Unde etiam non consequenter loquitur Durandus distinguens in hoc inter creaturas ut possibiles vel ut existentes. Quia divina essentia utrasque repraesentat naturaliter in actu primo, si ipsae repraesentabiles sunt. Unde sicut non recte infertur quod creaturas existentes repraesentet necessario in actu secundo, etiamsi supponatur illas esse futuras, ita nec de possibilibus id recte infert Durandus.

11. Obicitur secundo. — Respondetur. — Sed instant hoc esse verum quando in ipsa causa aliquid novum apparet in ipsa formaliter existens, ratione cuius est causa novi effectus qui in illa cognoscitur. Nam si objective non plus video in causa per unam visionem quam per aliam quoad formalem perfectionem eius, a qua effectus manare possunt, qui fieri potest ut in illa et per illam plures vel diversi effectus videantur?

Respondeo necessarium non esse ut illa visio, qua facit videre aliquam creaturam in essentia divina, quatenus intelligitur terminari ad essentiam divinam prius ratione quam ad creaturas in ipsa visas, perfectionem aliquam formalem novam in ipsa essentia ostendat, quam non ostendit alia visio quae illam creaturam non manifestat (hoc enim impossibile esse supra ostensum est); sed sufficit ut illam eamdem perfectionem meliori et expressiori modo repraesentet. Quia cognitio effectus in causa non semper provenit ex nova re cognita in causa, sed potest provenire ex perfectiori modo concipiendi eamdem causae perfectionem. Quantumcumque enim virtus causae in se absoluta sit, negari non potest quin distinctius et clarius concipiatur, quando concipitur ut coniuncta suis effectibus cum repraesentatione clara diversorum modorum quibus illi manare possunt a causa. Quamvis enim illi modi non sint distincti in causa, sed in ipsis effectibus; tamen

sean vistas las criaturas, incluso bajo concepto común y confuso. Se prueba la consecuencia, porque la esencia de Dios no es vista confusamente, sino clara tal como es en sí; la misma esencia, sin embargo, no contiene las criaturas en común, sino que contiene al ángel, al hombre y a cada una de las otras especies en particular, de las cuales nosotros abstraemos el concepto común y confuso; luego de la visión clara de Dios no puede seguirse este concepto confuso de las criaturas.

En tercer lugar, porque puede verse a Dios sin concebir la omnipotencia bajo este concepto expreso de omnipotencia, el cual, según nuestro modo de entender, incluye relación a las criaturas. Pues dijimos antes que no es necesario que quien ve a Dios vea distintamente los atributos tal como nosotros los distinguimos con la razón, sino sólo a modo de uno, según la simplicísima perfección de Dios; por cuya causa no es necesario ver el atributo de misericordia o de justicia tal como se distinguen con la razón según aquellos conceptos propios que responden a estas palabras; luego por la misma razón no será necesario ver necesariamente la omnipotencia bajo este concepto expreso; luego tampoco conocer a la criatura, ya sea en particular o bajo alguna razón común; pues si esto fuera necesario, lo sería sobre todo por la conexión que tienen las criaturas posibles con la omnipotencia de Dios.

10. Primera conclusión. — Objeción. — Respuesta. — Digo en primer lugar que no es necesario que quien ve a Dios vea en Él todas las criaturas posibles, ni en cuanto a todos los individuos ni en cuanto a las razones específicas. Esta es la sentencia de santo Tomás en 1 p., q. 12, art. 7 y 8, y 3 p., q. 10, art. 2, y lib. 3 *Contra Gentes*, cap. 55 y 56, y *De Veritate*, q. 8, art. 4 y 5, y q. 20, art. 5, y en 3, dist. 14, q. 2, y en 4, dist. 46, q. 2, y en estos lugares Paludano, Capréolo, Cayetano, Ferrariense, Soto, Escoto y Enrique, citados arriba: y es la más común entre los teólogos.

La razón de santo Tomás es que las criaturas son vistas en Dios como el efecto en la causa; ahora bien, no es necesario que, vista la causa, se vean todos los efectos

cum simul cognoscuntur cum causa, et ex virtute causae, profecto clarius et distinctius concipitur causa. Quia ergo haec tota repraesentatio non est necessaria in omni visione creata, ideo necessarium non est ut ex vi cuiuscumque visionis videantur. Cur autem unus potius quam alius effectus per hanc vel illam visionem repraesentetur, inferius dicemus.

12. Secunda conclusio. — Dico secundo: Probabilius est non posse dari visionem Dei creatam per quam videantur in Deo omnes res possibiles. Ita sentit D. Thomas in locis citatis, et communiter eius discipuli; consentiuntque Bonaventura, Scotus et Richardus, in 3, dist. 44, et in 4, dist. 49. Henricus, dicto quodlib. 7, q. 4 et 5. De hac vero assertione hic breviter dicam, quia illam ex professo tractavi in 4 tom., 3 part., disp. 26, sect. 2. Et a posteriori magnum argumentum sumitur ex ibi dictis. Quia si visio tam perfecta non est concessa animae Christi, ut omnes fatentur, magnum signum est non esse possibilem. Unde ratio a priori esse videtur, quia ad hoc requiritur lumen infinitum, quod non est possibile. Maxime vero solet probari ab inconvenienti, quia valde probabiliter sequitur per huiusmodi visionem comprehendi divinam essentiam. Propter quam causam nonnulli ex modernis contrariam sententiam damnant ut errori proximam et parum tutam in fide; sed hoc nimium est: quia licet certum sit Deum non posse comprehendi ab intellectu creato, quantumvis elevato, ut supra dictum est, tamen quod illa visio omnium possibilium in Deo esset comprehensio, est mera opinio fundata in illatione quadam probabili sed incerta, et ideo hoc non sufficit ad huiusmodi censuram vel aliquam notam contrariae opinionis. De qua re dicemus plura infra, cap. 29.

13.Tertia conclusio. — Obiectio. — Responsio. — Dico tertio: Non est necessarium videre in Deo viso aliquam creaturam in particulari

contenidos en aquella virtud, a no ser que la causa sea comprendida. Por tanto, como los bienaventurados que ven a Dios no lo comprenden, no es necesario que en Él vean todos los efectos posibles. Se confirma porque ni por razón de identidad ni por razón de conexión esto es necesario; luego de ningún modo.

Se declara la parte anterior, porque aunque las criaturas posibles según el ser que tienen en Dios no se distinguen de Dios, sin embargo según sus propias esencias o naturalezas posibles son realmente distintas de Dios; luego por razón de identidad no es necesario que todas ellas sean vistas con solo ver a Dios.

Que tampoco sea necesario por razón de alguna conexión, se prueba porque no puede asignarse ninguna, ya que puede haber una visión tan imperfecta de Dios que pueda penetrar en aquella causa todos sus efectos: luego puede conocerse sin conocerse en ella todas sus propiedades, y del mismo modo podrá también verse sin conocerse todos sus objetos particulares. Finalmente, no hay razón alguna que pruebe esta necesidad, como se verá al responder a las objeciones en contrario; luego, como hay distinción entre los mismos objetos y Dios puede manifestarse más o menos perfectamente, si por parte del objeto no hay repugnancia, no hay por qué afirmar que esto es necesario. Dicen, sin embargo, los autores de la sentencia contraria que por parte del objeto hay repugnancia. Supuesta nuestra sentencia. Afirmamos, en efecto, que las criaturas pueden ser vistas en el Verbo, vista la esencia de Dios, por cierta conexión que existe entre las criaturas como posibles y Dios como omnipotente, la cual, aunque no consiste en una relación, consiste en la continencia eminencial de uno en el otro y en la natural dependencia de la criatura respecto de Dios. Pero esta razón es meramente necesaria y tiene igualmente lugar respecto de todas las criaturas posibles; luego, si cualquiera puede ser vista, todas son vistas necesariamente, porque la misma es la necesidad respecto de una y de otra y de todas a la vez que de cualquiera tomada por sí. A esto, sin embargo no puede concebirse una sola razón objetiva en la que convengan

secundum propriam naturam specificam seu genericam eius. Probatur, quia hoc ipso quod non necessario videntur omnes, potest aliqua determinate occultari, ergo et quaelibet determinate seu sigillatim sumpta; nam quoad hoc eadem est omnium ratio, ergo et omnes simul seu collective sumptae, propter eandem causam. Dices: quamvis non sit necessarium aliquam determinate videre, potest esse necessarium videre aliquam saltem indeterminate, id est hanc vel illam. Respondetur tamen in praesenti materia non posse hoc rationabiliter dici nam qua ratione quaelibet creatura secundum propriam et determinatam naturam non habet necessariam connexionem cum visione Dei secundum communem speciem eius, eadem ratione neque collectio omnium creaturarum secundum proprias naturas earum habet huiusmodi connexionem, quia divina essentia vel omnipotentia ad totam collectionem eodem modo quoad singulos effectus comparatur.

14. Quarta conclusio. — Dico quarto probabile esse, visa divina essentia, necessarium esse videre quidquid est possibile vel creabile saltem sub hoc communissimo conceptu creabilis seu possibilis. Sic Capreolus in 4, dist. 49, q. 5, art. 3, ad argumentum contra primam conclusionem, ubi in hanc sententiam citat alios; idem Soto ibi quaest. 3, art. 3, et moderni Thomistae. Dico autem solum esse probabile, quia est res dubia. Probatur autem quia necessarium est viso Deo videre illum esse omnipotentem; non potest autem videri omnipotentia sub propria ratione et praesertim visione clara et prout in se est, nisi saltem videatur esse tantae perfectionis et virtutis ut sit efficax ad omne possibile seu ad omne id quod non repugnat; ergo necesse est viso Deo videre omne creabile esse possibile ex vi talis potentiae Dei, quamvis non videatur in particulari quidnam illud sit quod sub obiecto creabili comprehenditur. Declaratur quia licet omnipotentia

Dios y la criatura, de modo que de ella tome especie aquel acto del que hablamos.

Ni importa si alguien dice que basta la razón de ente: porque la visión de Dios, por su propia y específica perfección, no tiende a la razón común de ente, sino a la perfección eminentísima del ente que está en Dios, y tal como está en un modo más alto del que puede estar en cualquier criatura. Queda, pues, que la visión de Dios y de la criatura por un solo acto creado y por sola concomitancia, o bien es del todo imposible, o bien se finge sin causa ni razón.

11. Se objeta en segundo lugar. — Se responde. — Pero insisten en que esto es verdadero cuando en la misma causa aparece algo nuevo que existe formalmente en ella, por razón de lo cual es causa de un nuevo efecto que en ella se conoce. Pues si objetivamente no veo más en la causa por una visión que por otra en cuanto a la perfección formal de ella, de la cual pueden manar los efectos, ¿cómo puede ser que en aquella y por aquella se vean más o diversos efectos?

Respondo que no es necesario que aquella visión, por la cual hace ver alguna criatura en la esencia divina (en cuanto se entiende que se termina primero por razón a la esencia divina que a las criaturas vistas en ella), muestre alguna perfección formal nueva en la misma esencia que no muestre otra visión que no manifiesta aquella criatura (pues esto se ha mostrado arriba que es imposible); sino que basta que represente aquella misma perfección de un modo mejor y más expresivo. Porque el conocimiento del efecto en la causa no siempre proviene de una cosa nueva conocida en la causa, sino que puede provenir de un modo más perfecto de concebir la misma perfección de la causa. Por mucho que la virtud de la causa sea en sí absoluta, no se puede negar que se concibe más distintamente y con mayor claridad cuando se concibe como unida a sus efectos con la representación clara de los diversos modos por los cuales aquellos pueden manar de la causa. Aunque aquellos modos no estén distinguidos en la causa, sino en

Dei sit alterius ordinis a qualibet potentia creata et non recipiat speciem a suo obiecto sicut inferiores potentiae nec relationem ad illud habeat, tamen in hoc habet aliquam convenientiam quod necesse est habere aliquid per modum obiecti quod habet necessariam connexionem cum illa natura, non quia ipsa ab obiecto pendeat, sed potius quia obiectum in suo esse pendet et in sua possibilitate quasi constituitur seu denominatur a tali potentia; ergo sicut aliae potentiae non possunt cognosci sine obiecto saltem adaequato, ita neque omnipotentia Dei clare videri sine coniunctione cum obiecto possibili seu creabili, ut sic; nam illud est tanquam obiectum adaequatum. In quo differt haec communis ratio ab omnibus particularibus naturis creatis.

15. Viso Deo necessario videtur eius omnipotentia. — Quod vero necessarium sit, viso Deo, videre omnipotentiam, videtur clarius quam ut indigeat probatione. Primum, quia huiusmodi perfectio est essentialis ipsi Deo et non intelligitur comprehensa sub aliqua alia perfectione. Secundo quia viso Deo, necessarium est videre eum habere intellectum et voluntatem secundum propriam perfectionem, quam intelligimus correspondere Deo his vocibus et conceptibus nostris: ergo eadem ratione necesse est videre omnipotentiam eodem modo, quia non est minus intrinsecum et essentiale hoc attributum quam illa. Tertio potest sic explicari, quia quando essentia alicuius rei cognoscitur, verbi gratia, ab angelo per scientiam non discursivam, sed simplicem ac perfectam, visa essentia videntur in illa proprietates quae coniunctissimae sunt cum ipsa essentia et praesertim si sint illi adaequatae et ab illa non distinguantur; sed visio Dei est scientia altioris ordinis, simplicissima et sine discursu. Omnipotentia autem Dei est attributum divinae essentiae non per modum proprietatis, sed potius per modum praedicati

los mismos efectos, sin embargo, cuando se conocen simultáneamente con la causa y por virtud de la causa, ciertamente se concibe la causa con mayor claridad y distinción. Porque, por tanto, toda esta representación no es necesaria en toda visión creada, por eso no es necesario que por la fuerza de cualquier visión sean vistos [los efectos]. Por qué un efecto se represente más bien que otro por esta o aquella visión, lo diremos más abajo.

12.Segunda conclusión. — Digo en segundo lugar: Es más probable que no pueda darse una visión creada de Dios por la cual se vean en Dios todas las cosas posibles. Así lo siente santo Tomás en los lugares citados, y comúnmente sus discípulos; están de acuerdo también Buenaventura, Escoto y Ricardo, en 3, dist. 44, y en 4, dist. 49. Enrique, en el quodlibeto citado 7, q. 4 y 5. De esta aserción hablaré aquí brevemente, porque la traté ex professo en el tomo 4, parte 3, disp. 26, sect. 2.
Y a posteriori se toma un gran argumento de lo dicho allí. Porque si una visión tan perfecta no fue concedida al alma de Cristo, como todos confiesan, es un gran indicio de que no es posible. De donde parece que la razón a priori es que para esto se requiere una luz infinita, lo cual no es posible. Máximamente se suele probar por el inconveniente, porque muy probablemente se sigue que por una visión de este tipo se comprendería la esencia divina. Por esta causa algunos de los modernos condenan la sentencia contraria como próxima al error y poco segura en la fe; pero esto es excesivo: porque aunque es cierto que Dios no puede ser comprendido por el intelecto creado, por muy elevado que esté, como se dijo arriba, sin embargo que aquella visión de todos los posibles en Dios fuera una comprehensión es mera opinión fundada en una inferencia probable pero incierta, y por eso esto no basta para tal censura ni para ninguna nota de la opinión contraria. De este asunto diremos más cosas abajo, en el cap. 29.

13. Tercera conclusión. — Objeción. — Respuesta. — Digo en tercer lugar: No es necesario ver en Dios visto

essentialis; ergo visa tali essentia quidditative cognita necesse est videre omnipotentiam eius saltem sub hoc adaequato conceptu, quod omnia in se eminenter continet et quod efficax est ad omnia quae ex se non repugnant.

16. Neque contra hanc assertionem urgent argumenta in ultima opinione facta. Quia iam ostendimus rationem differentiae inter creaturas speciales et communem rationem entis creabilis seu possibilis. Nam huius cognitio magis necessaria est ut efficacia et virtus divinae naturae videri possit quam visio particularium specierum. Illa autem necessitas non est quia omnipotentia Dei pendeat ab ente creabili, sed potius e contrario, quia tale obiectum habet necessariam connexionem cum tali potentia et in eo veluti explicatur eius virtus, propter quod videri non potest nisi illo etiam aliquo modo concepto. Neque ad hoc oportet fingere in Deo aliquam habitudinem per modum relationis ad creaturam, quia revera nulla est, sed est potentia Dei res omnino absoluta, quae nihilominus quoad sui cognitionem seu visionem potest habere praedictam connexionem cum obiecto creabili propter rationem explicatam. Denique iam declaratum est quomodo non possit videri Deus non visa omnipotentia eius. Ad haec autem non est necesse ut videns Deum ratione distinguat omnipotentiam ab essentia, sed satis est ut videat summam perfectionem Dei prout in se est et prout eminenter continet omne possibile atque adeo ut est infinitae virtutis et efficaciae, quod totum unico simplici conceptu beatus intuetur.

17. **Rationi dubitandi in principio positae respondetur.** — Solum superest ut respondeamus ad rationem dubitandi in principio positam, cuius difficultas praecipue consistit in quadam interrogatione, in qua aliqui magnam vim faciunt. Cur (scilicet) viso Deo, haec potius res

alguna criatura en particular según su propia naturaleza específica o genérica. Se prueba, porque por el mismo hecho de que no se ven necesariamente todas, puede ocultarse alguna de manera determinada, luego también cualquiera de manera determinada o tomada una por una; pues en cuanto a esto es la misma la razón de todas, luego también de todas simultáneamente o tomadas colectivamente, por la misma causa. Dirás: aunque no sea necesario ver alguna de manera determinada, puede ser necesario ver alguna al menos de manera indeterminada, esto es, ésta o aquélla. Se responde, sin embargo, que en la materia presente no se puede decir esto razonablemente.

Por la misma razón por la que cualquier criatura, según su propia y determinada naturaleza, no tiene conexión necesaria con la visión de Dios según su especie común, por la misma razón tampoco la colección de todas las criaturas según sus propias naturalezas tiene tal conexión, porque la esencia divina o la omnipotencia se compara con toda la colección del mismo modo respecto a los efectos singulares.

14. Cuarta conclusión. — Digo en cuarto lugar que es probable que, vista la esencia divina, sea necesario ver todo lo que es posible o creable al menos bajo este comunísimo concepto de creable o posible. Así Capréolo en 4, dist. 49, q. 5, art. 3, al argumento contra la primera conclusión, donde cita a otros en esta sentencia; lo mismo Soto allí en quaest. 3, art. 3, y los tomistas modernos. Digo sin embargo que solo es probable, porque se trata de una cuestión dudosa. Se prueba porque es necesario, visto Dios, verle ser omnipotente; pero no puede verse la omnipotencia bajo su propia razón y especialmente en visión clara y según es en sí misma, si al menos no se ve que es de tanta perfección y virtud que es eficaz para todo lo posible o para todo aquello que no repugna; luego es necesario, visto Dios, ver que todo creable es posible en virtud de tal potencia de Dios, aunque no se vea en particular qué es aquello que se comprende bajo el objeto creable. Se declara porque, aunque la omnipotencia de

quam illae in ipso videantur? Ad quod primo responderi potest consequenter provenire ex libera voluntate Dei, quia sicut videtur quando vult, ita etiam quomodo vult: sic enim, ut supra notavi, dici solet speculum voluntarium. Cum enim intellectus ad visionem beatam concurrat ut instrumentum, Dei per voluntatem liberam principalis agentis determinatur ut potius has creaturas quam illas videat. Quae responsio vera quidem est loquendo de prima radice huius diversitatis, quamvis etiam ex parte meritorum seu status beati possit assignari aliqua ratio huius effectus, ut constabit ex inferius dicendis, c. 28. Nihilominus tamen, quia Deus operatur cum causis secundis iuxta capacitatem earum, oportet assignare in ipsa visione vel in principio proximo eius causam huius differentiae, si fortasse aliqua reperiri potest.

18. Aliter respondetur ex D. Thoma. — Secundo igitur respondet D. Thomas, q. 8 De Veritate, art. 4 ad 12, inter effectus qui in causa continentur, quosdam esse notiores aliis, qui propterea visa causa statim videntur vel saltem facilius, alios vero esse effectus magis reconditos, ad quos videndos in causa necesse est virtutem causae magis penetrare ac perfectius cognosci. Et ex hac radice dicit provenire ut viso Deo hi potius quam alii effectus videantur iuxta mensuram et perfectionem luminis. Quae doctrina apta est ad explicandam rationem differentiae inter primam et ultimam conclusionem, quia illae rationes universales creaturarum, quae sunt veluti adaequatum obiectum divinae omnipotentiae, statim relucent in Deo viso Deo et facillime cognoscuntur atque immediatam connexionem habent cum quocumque proprio conceptu Dei. Quae omnia non ita reperiuntur in specialibus creaturis secundum proprias naturas et essentias earum. At vero loquendo de comparatione ipsarum particularium creaturarum, cur hae potius quam illae videantur,

Dios sea de otro orden distinto de cualquier potencia creada y no reciba especie de su objeto como las potencias inferiores ni tenga relación a él, sin embargo en esto tiene alguna conveniencia: que es necesario tener algo a modo de objeto que tenga conexión necesaria con aquella naturaleza, no porque ella dependa del objeto, sino más bien porque el objeto en su ser depende y en su posibilidad casi se constituye o se denomina a partir de tal potencia; por lo tanto, así como las demás potencias no pueden conocerse sin su objeto al menos adecuado, tampoco la omnipotencia de Dios puede verse claramente sin unión con el objeto posible o creable de esta manera, pues aquello es como su objeto adecuado. En esto se diferencia esta razón común de todas las naturalezas particulares creadas.

15. Visto Dios, necesariamente se ve su omnipotencia. — Que sea necesario, visto Dios, ver la omnipotencia, parece más claro de lo que requiere prueba. En primer lugar, porque tal perfección es esencial al mismo Dios y no se entiende comprendida bajo alguna otra perfección. En segundo lugar, porque visto Dios, es necesario
es ver que tiene intelecto y voluntad según su propia perfección, la cual entendemos que corresponde a Dios con estas palabras y conceptos nuestros: luego por la misma razón es necesario ver la omnipotencia del mismo modo, porque este atributo no es menos intrínseco y esencial que aquellos. En tercer lugar, puede explicarse así: porque cuando se conoce la esencia de alguna cosa, por ejemplo, por un ángel mediante una ciencia no discursiva, sino simple y perfecta, vista la esencia se ven en ella las propiedades que están unidísimas con la misma esencia y especialmente si le son adecuadas y no se distinguen de ella; pero la visión de Dios es una ciencia de orden superior, simplicísima y sin discurso. Ahora bien, la omnipotencia de Dios es un atributo de la esencia divina no a modo de propiedad, sino más bien a modo de predicado esencial; luego, vista tal esencia conocida quidditativamente, es necesario ver su omnipotencia al

menos bajo este concepto adecuado: que contiene eminentemente en sí todas las cosas y que es eficaz para todas las que de suyo no repugnan.

16. Ni contra esta aserción urgen los argumentos hechos en la última opinión. Porque ya hemos mostrado la razón de la diferencia entre las criaturas especiales y la razón común de ente creable o posible. Pues el conocimiento de esta es más necesario para que pueda verse la eficacia y virtud de la naturaleza divina que la visión de las especies particulares. Aquella necesidad, sin embargo, no existe porque la omnipotencia de Dios dependa del ente creable, sino más bien por el contrario, porque tal objeto tiene conexión necesaria con tal potencia y en él, por así decirlo, se explica su virtud, por lo cual no puede verse sino concibiendo también de algún modo aquel objeto. Ni para esto es preciso fingir en Dios alguna habitud a modo de relación hacia la criatura, porque en realidad ninguna hay, sino que la potencia de Dios es una cosa absolutamente absoluta, la cual no obstante, en cuanto a su conocimiento o visión, puede tener la mencionada conexión con el objeto creable por la razón explicada. Finalmente, ya se ha declarado cómo no puede verse a Dios sin verse su omnipotencia. Para esto, sin embargo, no es necesario que quien ve a Dios distinga por razón la omnipotencia de la esencia, sino que basta que vea la suma perfección de Dios según es en sí misma y según eminentemente contiene todo lo posible y, por tanto, según es de infinita virtud y eficacia, todo lo cual el bienaventurado intuye con un solo y simplicísimo concepto.

17. Respuesta a la razón de dudar puesta al principio. — Solo resta que respondamos a la razón de dudar puesta al principio sin embargo, cuya dificultad consiste principalmente en cierta interrogación en la que algunos hacen gran fuerza. ¿Por qué (a saber), visto Dios, esta cosa más bien que aquella se ve en Él? A lo cual primero se puede responder que consecuentemente proviene de la

non videtur reddi sufficiens ratio ex illa doctrina, quia licet ad videndas perfectiores creaturas, ceteris paribus, necessarium videatur perfectius lumen et visio perfectior, tamen quod attinet ad necessariam connexionem singularum creaturarum cum essentia Dei, eadem est ratio de omnibus, ut supra dixi.

19. Animadversio. — Quapropter advertendum est rationem huius diversitatis postulare posse vel ex parte visionis, cur potius repraesentet has quam illas creaturas, vel ex parte luminis et speciei intelligibilis seu divinae essentiae, quatenus habet rationem speciei, quae sunt principia proxima visionis. Quoad priorem partem dico non esse quaerendam rationem aliunde quam ex entitate ipsius visionis, nam quia talis et tam perfecta est in entitate sua, ideo tam perfecte repraesentat Deum, et quia repraesentat Deum cum tali perfectione, ideo facit in eo videri has creaturas potius quam illas. Haec enim repraesentatio visionis non est voluntaria seu ad placitum, sed est naturalis et per modum effectus formalis ipsius visionis, ergo necesse est ut fundetur in physica entitate et perfectione ipsius visionis. Ut si per unam visionem videatur Deus et angelus, verbi gratia, in illo, per aliam vero videatur Deus et leo in illo, hoc provenit ex maiori perfectione illius visionis.

20. Ad quaesitum responsum. — Quod si inquiras qua sit haec maior perfectio, communiter explicatur per modum maioris intensionis. At hoc nonnullas pati potest difficultates. Primo quia gradus intensionis praecise considerati servant inter se ordinem quemdam et conformitatem, ita ut primus supponat secundum et secundus tertium et sic de aliis; in cognitione autem diversarum creaturarum nullus est necessarius ordo, potest enim videri perfectior creatura non visa minus perfecta et e contrario: non potest ergo servari proportio intensionis graduum ad

hanc quasi extensionem ex parte obiecti. Deinde quia intensio solum fit per maiorem conatum potentiae seu radicationem qualitatis in illa in ordine ad idem, et ideo non recte intelligitur quod per solam intensionem extendatur secundus gradus ad cognoscendas plures creaturas quam primus, sed solum ad videndum melius easdem. Sicut amor Dei ex hoc quod intendatur praecise non intelligitur extendi ad proximum vel ad aliquid aliud, sed solum circa idem perfectius versari.

21. Alterum responsum. — Aliter ergo dici potest hoc provenire ex perfectiori entitate specifica visionis. Sed hoc supra rejectum est; melius ergo attribuetur haec diversitas diversae entitati individuali ipsius visionis, etiamsi indivisibilis sit, quia sicut unus intellectus perfectior est quam alius non ex maiori intensione sed ex maiori perfectione individuali, sic intelligi facile potest de visione. Atque idem consequenter dicendum est de lumine, quia principium accommodatur suo effectui.

Et similiter dicendum est de specie; nam datur iuxta perfectionem luminis, seu divina essentia accommodat suum concursum per modum speciei iuxta exigentiam luminis. Atque eadem ratione licet fieri possit ut duae visiones repraesentent diversos effectus et quod in perfectione, omnibus pensatis, aequales sint, totum hoc referendum est proxime in diversam perfectionem entitativam ipsius visionis; nam una ex natura sua habet repraesentare Deum hoc modo, altera vero aliter. Est autem haec sufficiens ratio, quia unaquaeque forma natura sua habet determinatum suum effectum formalem. Aliqui vero, cum non habeant quid contra hanc diversitatem individualem visionis obiciant, dicunt illam esse commentitiam et nunquam in qualitatibus inveniri. Sed revera non ita est, nam in qualitatibus respicientibus obiecta est frequens distinctio, ut visiones Petri et Pauli

libre voluntad de Dios, porque así como se ve cuando quiere, así también como quiere: pues así, como noté arriba, suele llamarse espejo voluntario. Porque cuando el intelecto concurre a la visión beatífica como instrumento, es determinado por la voluntad libre del agente principal, Dios, a ver más bien estas criaturas que aquellas. La cual respuesta es verdadera ciertamente hablando de la primera raíz de esta diversidad, aunque también de parte de los méritos o del estado del bienaventurado pueda asignarse alguna razón de este efecto, como constará de lo que se dirá más abajo, c. 28. Sin embargo, no obstante, porque Dios opera con las causas segundas según su capacidad, es preciso asignar en la misma visión o en el principio próximo de ella la causa de esta diferencia, si acaso puede hallarse alguna.

18. De otro modo se responde según santo Tomás. — En segundo lugar, pues, responde santo Tomás, q. 8 De Veritate, art. 4 ad 12, que entre los efectos que se contienen en la causa, algunos son más notorios que otros, los cuales por eso, vista la causa, son vistos inmediatamente o al menos más fácilmente, mientras que otros son efectos más recónditos, para ver los cuales en la causa es necesario que la virtud de la causa penetre más y sea conocida más perfectamente. Y de esta raíz dice que proviene que, visto Dios, estos efectos más bien que otros sean vistos según la medida y perfección de la luz. La cual doctrina es apta para explicar la razón de la diferencia entre la primera y la última conclusión, porque aquellas razones universales de las criaturas, que son como el objeto adecuado de la divina omnipotencia, inmediatamente relucen en Dios visto Dios y se conocen facilísimamente y tienen conexión inmediata con cualquier concepto propio de Dios. Lo cual todo no se halla así en las criaturas especiales según sus propias naturalezas y esencias. Pero hablando de la comparación de las mismas criaturas particulares, por qué estas más bien que aquellas se vean, no parece darse razón suficiente de aquella doctrina, porque aunque para ver las criaturas más perfectas, las

differunt in repraesentatione obiectorum plus quam duae visiones numero distinctae eiusdem personae; et sic de aliis. In praesenti vero, licet obiectum primarium idem sit, tamen diverso modo magis vel minus clare et perfecte concipitur cum coniunctione ad unum obiectum secundarium quam ad aliud, et hoc satis est ut visiones individualiter distinctae natura sua habeant illam diversitatem in suis effectibus formalibus.

demás cosas iguales, parece necesario una luz más perfecta y una visión más perfecta, sin embargo en cuanto a la conexión necesaria de las criaturas singulares con la esencia de Dios, es la misma razón para todas, como dije arriba.

19. Advertencia. — Por lo cual hay que advertir que la razón de esta diversidad exige o bien por parte de la visión, por qué representa más bien estas criaturas que aquellas, o bien por parte de la luz y de la especie inteligible, o sea, de la esencia divina en cuanto tiene razón de especie, que son los principios próximos de la visión. En cuanto a la primera parte, digo que no hay que buscar la razón de otra parte más que de la entidad misma de la visión; porque, al ser tal y tan perfecta en su entidad, por eso representa tan perfectamente a Dios, y porque representa a Dios con tal perfección, por eso hace que en Él se vean estas criaturas más bien que aquellas. Pues esta representación de la visión no es voluntaria ni a placer, sino natural y a modo de efecto formal de la misma visión; luego es necesario que se funde en la entidad física y en la perfección de la misma visión. Como si por una visión se viera a Dios y al ángel, por ejemplo, y por otra se viera a Dios y al león, esto proviene de la mayor perfección de aquella visión.

22. Corollarium. — Atque hinc primo intelligitur falsum esse quod Scotus et alii dicunt, fieri posse ut stante eadem visione et in entitate invariata manente, nunc per illam videantur istae creaturae, postea aliae, quia Deus est speculum voluntarium; patet enim ex dictis hoc non esse possibile, cum repraesentatio illa sit naturalis in genere causae formalis et per modum actus secundi et ultimi. Nec Deus dicitur speculum voluntarium quia per quamcumque visionem possit manifestare quae voluerit; non enim potest privare formam suo effectu formali manente illa in subiecto, nec etiam potest proprius effectus formalis unius formae fieri per aliam natura sua habentem distinctum effectum, sive individualem sive specificum, quia servata proportione eadem est ratio.

20. Respuesta a la pregunta. — Y si inquieres cuál sea esta mayor perfección, comúnmente se explica mediante una mayor intensidad. Pero esto puede sufrir no pocas dificultades. En primer lugar, porque los grados de intensidad, considerados con precisión, guardan entre sí cierto orden y conformidad, de modo que el primero supone al segundo, el segundo al tercero, y así sucesivamente; en cambio, en el conocimiento de diversas criaturas no existe ningún orden necesario, pues puede verse una criatura más perfecta sin ver la menos perfecta, y al contrario: luego no puede guardarse proporción entre los grados de intensidad y esta especie de extensión por parte del objeto. En segundo lugar, porque la intensión solo se produce por un mayor conato de la potencia o por

23. Alterum corollarium. — Colligitur secundo non posse illam visionem recipere variationem in ordine ad creaturas possibiles quin recipiat in ordine ad Deum. Cuius contrarium sentiunt alii auctores, quia actus potest variari in ordine ad obiectum secundarium licet non varietur circa primarium. Haberet autem hoc locum aliquo modo si obiecta illa tantum conitanter viderentur. At supposita superiori doctrina, id dici non potest. Ratio est quia per illam visionem videntur creaturae in Deo ut in causa et tanquam in primario obiecto et medio cognito: ergo ut alii et alii effectus videantur in causa, necesse est causam ipsam aliter et aliter videri. Item

diximus actum illum quo videntur Deus et creatura esse in sua entitate indivisibilem, ergo non potest in se recipere mutationem quin in tota sua indivisibili entitate illam recipiat: ergo oportet variari tum respectu Dei quam respectu creaturarum. Nec refert si quis opinetur illum actum extendi ad creaturas per hoc quod in se intensior fiat, quia necesse est etiam in ea opinione assignare aliquem gradum intensionis quo posito manifestetur creatura in Deo et consequenter necessarium est posito illo gradu vel melius vel aliter manifestari Deum; ergo cum necesse sit variata illa visione circa creaturas variari aliquem gradum intensionis eius, secundum illum oportebit variari visionem circa Deum.

una mayor radicación de la cualidad en ella con respecto al mismo objeto, y por eso no se entiende rectamente que por la sola intensión el segundo grado se extienda a conocer más criaturas que el primero, sino solo a ver mejor las mismas. Así como el amor de Dios, por el hecho de que se intensifique precisamente, no se entiende que se extienda al prójimo o a otra cosa, sino solo que se ocupe de modo más perfecto acerca del mismo objeto.

21. Otra respuesta. — Por tanto, de otro modo se puede decir que esto proviene de una entidad específica más perfecta de la visión. Pero esto fue rechazado antes; mejor, pues, se atribuirá esta diversidad a la diversa entidad individual de la misma visión, aunque sea indivisible, porque así como un intelecto es más perfecto que otro no por mayor intensidad sino por mayor perfección individual, así puede entenderse fácilmente de la visión. Y consecuentemente lo mismo hay que decir de la luz, porque el principio se acomoda a su efecto.

Y del mismo modo hay que decir de la especie; pues se da según la perfección de la luz, o sea, la esencia divina acomoda su concurso por modo de especie según la exigencia de la luz. Y por la misma razón, aunque pueda suceder que dos visiones representen diversos efectos y que, consideradas todas las cosas, sean iguales en perfección, todo esto debe referirse próximamente a la diversa perfección entitativa de la misma visión; pues una por su naturaleza tiene representar a Dios de este modo, la otra en cambio de otro modo. Esta es, pues, razón suficiente, porque cada forma por su naturaleza tiene determinado su efecto formal. Algunos, sin embargo, como no tienen qué objetar contra esta diversidad individual de la visión, dicen que ella es ficticia y que nunca se encuentra en las cualidades. Pero en verdad no es así, pues en las cualidades que miran a los objetos es frecuente la distinción, como las visiones de Pedro y Pablo difieren en la representación de los objetos más que dos visiones numéricamente distintas de la misma persona; y así de otras. En el presente, sin embargo, aunque el objeto

24. Tertium corollarium. — Unde obiter colligitur tertio, ceteris paribus, eo perfectius videre Deum quo plures vel meliores creaturae videntur in Deo. Non quia haec sit ratio a priori melius videndi Deum, sed potius quia a posteriori et ab effectu colligimus eo causam perfectius videri quo plura et meliora in eo videntur, ceteris paribus, quia hoc est signum virtutem eius perfectius penetrari et cognosci. Unde consequenter fit ad huiusmodi visionem perfectius lumen requiri, quia actus secundus correspondet primo. Nec censeo necessarium distinguere, ut quidam faciunt, de pluribus speciebus creaturarum vel de pluribus individuis nec de pluribus substantiis aut accidentibus, quia quacumque ratione plura simul in Deo videantur ex possibilibus, si cetera paria sint, necesse est visionem Dei esse meliorem, quia revera virtus et potentia eius perfectius cognoscitur.

CAPUT XXVII.

AN IN DEO VISO VIDERI POSSINT CREATURAE SECUNDUM SUAM EXISTENTIAM ACTUALEM

primario sea el mismo, se concibe, no obstante, de diverso modo, más o menos clara y perfectamente, con conjunción a un objeto secundario que a otro, y esto basta para que las visiones individualmente distintas tengan por su naturaleza aquella diversidad en sus efectos formales.

23. Corolario. — Y de aquí se entiende en primer lugar que es falso lo que dicen Escoto y otros: que puede suceder que, permaneciendo la misma visión e invariable en su entidad, ahora por ella se vean estas criaturas y después otras, porque Dios es espejo voluntario. Pues es evidente por lo dicho que esto no es posible, ya que aquella representación es natural en género de causa formal y por modo de acto segundo y último. Ni se dice que Dios es espejo voluntario porque por cualquier visión pueda manifestar lo que quiera, pues no puede privar a la forma de su efecto formal permaneciendo ella en el sujeto, ni tampoco puede el propio efecto formal de una forma hacerse por otra que por su naturaleza tenga un efecto distinto, sea individual o específico, porque guardada la proporción es la misma la razón.

23. Otro corolario. — Se colige en segundo lugar que no puede aquella visión recibir variación en orden a las criaturas posibles sin recibirla en orden a Dios. Cuyo contrario sienten otros autores, porque el acto puede variarse en orden al objeto secundario aunque no se varíe respecto al primario. Tendría esto lugar de algún modo si aquellos objetos solamente se verían conjuntamente. Pero, supuesta la doctrina superior, esto no se puede decir. La razón es que por aquella visión se ven las criaturas en Dios como en la causa y como en el objeto primario y medio conocido: luego para que se vean unos y otros efectos en la causa, es necesario que la misma causa sea vista de uno y otro modo. Asimismo dijimos que aquel acto por el cual se ven Dios y la criatura es indivisible en su entidad; luego no puede recibir en sí mutación sin recibirla en toda su entidad indivisible: luego es preciso que se varie tanto respecto de Dios como respecto de las criaturas. Ni

1. Diximus de rebus possibilibus: dicendum superest de rebus aliquando futuris; et prius d
icemus quid in hoc sit necessarium vel possibile, postea vero quid de facto contingat.

2. Prima opinio. — Prima ergo opinio fuit quam refert divus Thomas, q. 20 De Veritate,
art. 4, et Durandus in 3, d. 14, q. 2, et in 4, d. 49, q. 3, omnes beatos videntes Deum necessario videre omnia quae aliquando fuerunt vel futura sunt, unde fit omnes videre omnia quae Deus scit scientia visionis. Quae opinio potuit occasionem sumere ex illo Gregorii, 2 Moral., cap. 2: Quid non vident, qui videntem omnia vident? Item quia Scriptura sacra ita videtur loqui de sanctis angelis ac si omnia sint praesentia eorum visioni. Ut est illud primae ad Timotheum: Testificor coram Deo et electis angelis, et illud 4 ad Corinthios 11: Oportet mulieres velamen habere super caput suum propter angelos.
Sed haec valde infirma sunt. Oportet etiam ut haec opinio supponat viso Deo necessario videre in illo omnes creaturas possibiles, quia nisi hoc supponatur nulla potest reddi ratio ob quam necessario videantur omnes creaturae factae. Quia illae (absolute loquendo) non habent maiorem connexionem cum omnipotentia Dei quam possibiles, ut per se constat: voluntas vero libera qua ad has potius quam ad alias creaturas terminata est non necessario videtur, ut ostendimus: ergo necessario supponendum est in hac sententia illud fundamentum. Cui addendum est aliud, scilicet visa aliqua creatura in Deo sub esse possibili necessario videri quoad existentiam actualem si illam de facto habitura est. Et hoc a simili suaderi potest: quia Deus per scientiam suam omnino eandem et immutatam qua videt res possibiles necessario videt futura si futura sunt: ergo idem credendum est de visione beatifica. Probatur consequentia quia illa visio beata est eminentissima participatio scientiae divinae et

mensuratur aeternitate et est suo modo invariabilis; ergo mirum non est quod participet illam perfectionem.

3. Haereticam esse putant moderni, sed perperam. — Hanc vero sententiam damnant ut haereticam moderni (quod nec divus Thomas nec Durandus fecerunt) quia videtur repugnare Scripturis in quibus sanctis angelis tribuitur ignorantia aliquarum rerum vel futurarum vel existentium; si autem in Verbo omnia viderent nihil ignorarent. Antecedens probatur primo quia de fide est angelos ignorare diem iudicii, Matth. 24: De illa die nemo scit neque angeli. Secundo quia Isai. 63 sancti angeli interrogant: Quis est iste qui venit de Edom? Ignorabant ergo id quod interrogabant. Sicque intelligit Ambrosius lib. de instit. Virg. et lib. de Mysteriis c. 7 coniungens cum illis verbis illa Psal. 23: Quis est iste Rex gloriae? Ex quibus etiam Dionysius c. 7 de codesti Hierarch., collegit inferiores angelos sanctos doceri et illuminari a superioribus.
Tertio ex illo ad Ephes. 3: Ut innotescat principibus et potestatibus per Ecclesiam multifaria sapientia Dei. Ergo angeli per Ecclesiam multa de divinis mysteriis discunt quae prius ignorabant.

4. Explicantur sacrarum litterarum testimonia praemissa. — Haec vero testimonia sunt probabilia argumenta, non tamen quae sufficiant ad certam fidem faciendam, cum res ab Ecclesia definita non sit. Nam quod ad primum attinet, non est de fide angelos sanctos ignorare diem iudicii, sicut enim in dicto loco dicitur Neque angeli, ita etiam dicitur Neque Filius. Ergo sicut hoc explicatur quod Filius nescit ad dicendum vel quod nescit a se sed a Patre vel quod nescit scientia humana et naturali, ita posset quis sine errore de angelis explicare, ut latius in 3 p., q. 10, art. 2 dixi. Testimonium autem Isaiae et Psalmi minus est efficax, quia multi intelligunt non esse angelos qui

importa si alguien opina que aquel acto se extiende a las criaturas por el hecho de que en sí se hace más intenso, porque es necesario también en esa opinión asignar algún grado de intensidad, puesto el cual se manifiesta la criatura en Dios, y consecuentemente es necesario que, puesto aquel grado, Dios se manifieste mejor o de otro modo; luego, como es necesario que, variada aquella visión respecto de las criaturas, se varie algún grado de su intensidad, según aquel grado habrá de variarse la visión respecto de Dios.

24. Tercer corolario. — De donde incidentalmente se colige en tercer lugar que, las demás cosas iguales, tanto más perfectamente se ve a Dios cuanto más numerosas o mejores criaturas se ven en Dios. No porque esta sea la razón a priori de ver mejor a Dios, sino más bien porque a posteriori y por el efecto colegimos que la causa es vista tanto más perfectamente cuanto más y mejores cosas se ven en ella, las demás cosas iguales, porque esto es señal de que su virtud es penetrada y conocida más perfectamente. De donde consecuentemente se sigue que para tal visión se requiere una luz más perfecta, porque el acto segundo corresponde al primero. Ni juzgo necesario distinguir, como hacen algunos, entre más especies de criaturas o más individuos, ni entre más sustancias o accidentes, porque de cualquier modo que se vean simultáneamente en Dios más cosas de las posibles, si las demás son iguales, es necesario que la visión de Dios sea mejor, porque en realidad su virtud y potencia se conoce más perfectamente.

CAPÍTULO XXVII

SI EN DIOS VISTO PUEDEN VERSE LAS CRIATURAS SEGÚN SU EXISTENCIA ACTUAL

1. Hemos hablado de las cosas posibles: resta decir de las cosas que alguna vez serán futuras; y primero diremos qué

es en esto necesario o posible, y después qué sucede de hecho.

2. Primera opinión. — La primera opinión, pues, fue la que refiere santo Tomás, q. 20 De Veritate, art. 4, y Durando en 3, d. 14, q. 2, y en 4, d. 49, q. 3, que todos los bienaventurados que ven a Dios ven necesariamente todas las cosas que alguna vez fueron o serán futuras, de donde resulta que todos ven todas las cosas que Dios conoce con ciencia de visión. Esta opinión pudo tomar ocasión de aquel texto de Gregorio, 2 Moral., cap. 2: ¿Qué no ven quienes ven al que ve todas las cosas? Asimismo, porque la Sagrada Escritura parece hablar de los santos ángeles como si todas las cosas estuvieran presentes a su visión. Como es aquel de la primera a Timoteo: Testifico ante Dios y los ángeles elegidos, y aquel de 1 Corintios 11: Es necesario que las mujeres tengan velo sobre su cabeza por causa de los ángeles.

Pero esto es muy débil. Es necesario también que esta opinión suponga que, visto Dios, es necesario ver en Él todas las criaturas posibles, porque si no se supone esto, no se puede dar razón alguna por la cual se vean necesariamente todas las criaturas hechas. Porque aquellas (hablando absolutamente) no tienen mayor conexión con la omnipotencia de Dios que las posibles, como es claro por sí mismo: pero la voluntad libre, por la cual se terminó a estas criaturas más bien que a otras, no se ve necesariamente, como hemos mostrado: luego es necesario suponer en esta sentencia aquel fundamento. A lo cual se debe añadir otro, a saber, que vista alguna criatura en Dios bajo el ser posible, es necesario verla en cuanto a la existencia actual si de hecho la ha de tener. Y esto se puede persuadir por semejanza: porque Dios, por su ciencia totalmente la misma e inmutable con la que ve las cosas posibles, ve necesariamente las futuras si son futuras: luego lo mismo hay que creer de la visión beatífica. Se prueba la consecuencia porque aquella visión beatífica es la participación eminentísima de la ciencia divina, se mide

loquuntur ibi, sed prophetam ipsum qui usus est illo loquendi genere ut Christi triumphum altiori modo explicaret et amplificaret, ut ait Tertullianus l. 4 contra Marcionem c. 40. Deinde licet demus angelos esse qui interrogant et respondent, non tamen necesse est ut propter ignorantiam interrogent sed ex admiratione, ut ait Origenes in Matthaeum et tom. 9 in Ioannem, vel ex abundanti gaudio, ut significavit Augustinus serm. 188 de Tempore. Non est autem necesse ut admiratio procedat ex ignorantia, potest enim oriri ex novo genere experimentalis cognitionis, ut in Christo Domino constat. Adde materiam illius interrogationis talem fuisse ut non videatur potuisse ab angelis ignorari. Recte neque sciebant quis esset Christus et quod propter redemptionem hominum passus esset: nam propterea in nocte Nativitatis ipsi canebant gloriam Deo et annuntiabant pacem hominibus. Denique locus ille ad Eph. 3 non ostendit ignorantiam in angelis, tum quia potest recte intelligi de scientia experimentali seu effectus in se ipso, sicut intelligitur illud 1 ad Tim. 3: Magnum est pietatis sacramentum quod apparuit angelis. Tum etiam quia possunt illa verba explicari non de bonis sed de malis angelis, qui vel inviti mysteria Christi credunt per ea quae in Ecclesia fieri vident, ut exponunt Ambrosius ibi et Augustinus in libro quaest. novi et veteris testamenti q. 111.

5. Non omnes beati vident in Deo omnia futura contingentia. — Quamvis autem haec testi-

Haec testimonia non omnino convincant, nihilominus verum est et satis certum non omnes beatos videre in Deo omnia futura contingentia, neque omnes omnium cordium cogitationes, neque omnia quae Deus de rebus omnibus facere disposuit. Unde fit consequenter non necessario videre omnes beatos in Verbo omnium rerum existentiam, quia si illud esset necessarium omnibus de

facto conveniret. Illud ergo primum, scilicet quod de facto non omnia videant, suaderi potest ex communi modo loquendi sacrae Scripturae, in qua legimus saepe quosdam sanctos angelos alios instruere de rebus faciendis, quod supponere videtur eos non omnia scire. Ut Apoc. 7: Angelus clamavit magna voce ad quatuor angelos: Nolite nocere terrae, mari neque arboribus quoadusque signemus servos Dei. Daniel 10. Unus angelus resistit alteri, quod omnes exponunt quia unusquisque deprecabatur pro populo suo ignorans quid Deus facere disposuisset. Praeterea non est dubium quin haec sit sententia Dionysii et aliorum Patrum qui hinc colligunt angelos de novo illuminari, quod non esset necessarium si omnia viderent in Verbo sicut Christi anima nullam novam illuminationem vel revelationem suscipit quia omnia videt. Unde etiam sumitur argumentum: nam theologi hoc tribuunt animae Christi ut singulare quod videat in Verbo omnia quae Verbum videt scientia visionis, non est ergo tam facile ad omnes alios sanctos extendendum. Denique nulla ratio afferri potest huius necessitatis, quia ostensum est non necessario videri omnia possibilia, ergo neque erit necessarium videre omnia futura etiam sub esse possibili, quia licet futura sint ex se non habent maiorem connexionem cum omnipotentia Dei; voluntas autem Dei libera non necessario videtur. An vero cognita in Verbo aliqua creatura quae aliquando futura est necessario cognoscatur existentia eius, dicemus statim.

6. Secunda opinio. — Fundamentum. — Secunda ergo opinio praecedenti omnino contraria negat posse videri in Verbo creaturas ut existentes. Quam opinionem tenent Nominales, Ochamus in 4, q. 13, quem sequitur Gabriel in 3, dist. 14, item supplement. Gabriel in 4, dist. 49, dicit intuitivam visionem intellectualem creaturae in Verbo esse eiusdem speciei cum intuitiva visione

por la eternidad y es a su modo invariable; luego no es de extrañar que participe aquella perfección.

3. Los modernos piensan que es herética, pero erróneamente. — Esta sentencia, en cambio, la condenan como herética los modernos (cosa que ni santo Tomás ni Durando hicieron) porque parece repugnar a las Escrituras, en las cuales se atribuye a los santos ángeles ignorancia de algunas cosas, ya futuras, ya existentes; si en cambio vieran todo en el Verbo, nada ignorarían. El antecedente se prueba en primer lugar porque es de fe que los ángeles ignoran el día del juicio, Mt 24: De aquel día nadie sabe, ni los ángeles. En segundo lugar porque en Is 63 los santos ángeles preguntan: ¿Quién es este que viene de Edom? Luego ignoraban aquello que preguntaban. Y así lo entiende Ambrosio en el lib. de instit. Virg. y en el lib. de Mysteriis c. 7, uniendo con aquellas palabras las del Salmo 23: ¿Quién es este Rey de la gloria? De donde también Dionisio en el c. 7 de la Jerarquía Celeste, colegió que los ángeles santos inferiores son enseñados e iluminados por los superiores.
Tercero, de aquel texto de Efesios 3: Para que se dé a conocer a los principados y potestades, por medio de la Iglesia, la multiforme sabiduría de Dios. Luego los ángeles aprenden por la Iglesia muchas cosas de los divinos misterios que antes ignoraban.

4. Se explican los testimonios de las Sagradas Letras antes aducidos. — Estos testimonios son, ciertamente, argumentos probables, pero no suficientes para hacer fe cierta, puesto que la cuestión no está definida por la Iglesia. Pues, en cuanto al primero, no es de fe que los ángeles santos ignoren el día del juicio, porque así como en el citado lugar se dice «ni los ángeles», también se dice «ni el Hijo». Luego, del mismo modo que se explica que el Hijo no sabe para decirlo, o que no lo sabe por sí mismo sino por el Padre, o que no lo sabe con ciencia humana y natural, así podría alguien sin error explicarlo de los ángeles, como más ampliamente dije en 3 p., q. 10, art. 2.

El testimonio de Isaías y del Salmo es menos eficaz, porque muchos entienden que no son ángeles los que hablan allí, sino el mismo profeta, que usó aquel género de locución para explicar y amplificar de modo más elevado el triunfo de Cristo, como dice Tertuliano en el lib. 4 contra Marcionem c. 40. Además, aunque concedamos que son ángeles los que preguntan y responden, no es necesario que pregunten por ignorancia, sino por admiración, como dice Orígenes en Mateo y tom. 9 en Juan, o por abundancia de gozo, como significó Agustín en el serm. 188 de Tempore. Y no es necesario que la admiración proceda de ignorancia, pues puede nacer de un nuevo género de conocimiento experimental, como consta en Cristo Señor. Añádase que la materia de aquella interrogación fue tal que no parece que pudiera ser ignorada por los ángeles. Pues no ignoraban quién era Cristo y que había padecido por la redención de los hombres: porque por eso, en la noche de la Natividad, ellos mismos cantaban gloria a Dios y anunciaban paz a los hombres. Finalmente, aquel lugar de Efesios 3 no muestra ignorancia en los ángeles, tanto porque puede entenderse rectamente de ciencia experimental o del efecto en sí mismo, como se entiende aquel de 1 Tim. 3: Grande es el sacramento de la piedad que se manifestó a los ángeles; como también porque aquellas palabras pueden explicarse no de los ángeles buenos sino de los malos, los cuales, aunque a su pesar, creen los misterios de Cristo por lo que ven hacerse en la Iglesia, como exponen allí Ambrosio y Agustín en el libro de las cuestiones del Nuevo y Viejo Testamento q. 111.

5. No todos los bienaventurados ven en Dios todos los futuros contingentes. — Aunque estos testimonios no convencen del todo, no obstante es verdadero y bastante cierto que no todos los bienaventurados ven en Dios todos los futuros contingentes, ni todos los pensamientos de todos los corazones, ni todas las cosas que Dios dispuso hacer acerca de todas las cosas. De donde se sigue consecuentemente que no es necesario que todos los

in proprio genere, quod est dicere illam non esse in Verbo proprie et formaliter sed causaliter tantum. Durandus etiam licet admittat cognitionem creaturarum in Verbo secundum esse essen-
tamen negat esse posse secundum esse existentiae, ut patet in 4, dist. 49, quaest. 2. Quia cognitio existentiae creaturae est per visionem intuitivam illius; est autem contra rationem visionis intuitivae quod fiat per aliud medium cognitum, sed fieri debet immediate in re visa. Idem qui sentit Henricus, quodlibet 7, q. 5, potestque fundari haec opinio hoc modo. Quia creaturae videntur in Verbo ut in causa, ut dictum est, sed in Deo ut in causa non possunt videri creaturae ut actu existentes vel futurae, sed tantum sub esse possibili, ergo. Probatur minor, quia in causa duo possunt considerari, unum virtus causae, alterum actualis causalitas eius. In virtute ergo causae seu in omnipotentia Dei non possunt videri creaturae existentes, quia ut sic non habent necessariam connexionem cum omnipotentia, nam si Deus nihil facere decrevisset, posset videri omnipotentia Dei nulla creatura visa et existente. At in universum ex nulla causa, quantumvis cognoscatur eius virtus, potest colligi existentia effectus, nisi illa causa sit necessario agens et cognoscatur applicata cum omnibus conditionibus requisitis ad operandum. At vero causalitas omnipotentiae Dei non est in Deo, sed est actio transiens, ergo ut exercita et in actu posita non potest cognosci in Deo, sed tantum in se, quia in Deo semper repraesentatur solum ut possibilis.

7. Dici vero potest actionem illam ut exercitam vel exercendam et terminum eius ut futurum cognosci in voluntate Dei et libera eius determinatione, per hanc enim determinatur potentia ad operandum, et illa voluntas non est actio ad extra, sed potius principium eius seu conditio necessaria ex parte Dei, ut actio ad extra fluat ex omnipotentia

eius; qua conditione seu determinatione voluntatis posita, necessario fluit actio, et ideo in illa voluntate recte cognosci potest existentia effectus. Sed haec responsio habet imprimis difficultates omnes supra tactas de cognitione determinationis liberae voluntatis Dei et praesertim, quia illius cognitio quodammodo pendet ex cognitione effectus, vel saltem necessario habet illam coniunctam: unde non magis videtur cognosci effectus ex illa voluntate quam voluntas in effectu. Deinde, quia cognitio effectus in voluntate, licet possit dici cognitio existentiae futurae effectus, tamen illa non est cognitio proprie intuitiva, sed potius abstractiva, quia ut sic non terminatur ad rem quatenus in se existit, ita ut ex directa et praecisa tendentia ad eam videatur existentia eius.

8. Ultimo, quod difficilius est, quia non omnes res, quae aliquando habent existentiam, possunt illo modo cognosci in determinatione divinae voluntatis, ut actus liberi pravi, quos divina voluntas non absolute praefinit, et omnes effectus qui ab illis pendent. Nam circa hos actus non habet Deus absolutam voluntatem efficiendi illos ante praescientiam illorum, sed habet voluntatem permittendi illos et voluntatem concurrendi ad illos cum voluntate creata simul se determinante. Unde quod talis effectus sit futurus non solum pendet ex illa voluntate et concursu Dei, sed etiam ex influxu voluntatis liberae, quae non determinatur ad illum praestandum per solam divinam voluntatem; ergo ut effectus cognoscatur futurus necesse est aliunde cognoscere quod voluntas creata simul est determinanda ad illum effectum; haec autem non cognoscitur in sola divina voluntate; ergo ille effectus ut futurus non potest in Deo tanquam in causa cognosci, imo neque in illa causa cognosci potest, sed in se ipso.

bienaventurados vean en el Verbo la existencia de todas las cosas, porque si aquello fuera necesario, convendría de hecho a todos. Aquello primero, a saber, que de hecho no todo lo vean, se puede persuadir por el modo común de hablar de la Sagrada Escritura, en la cual leemos frecuentemente que algunos santos ángeles instruyen a otros acerca de las cosas que deben hacerse, lo cual parece suponer que ellos no lo saben todo. Como en Apoc. 7: Un ángel clamó con gran voz a los cuatro ángeles: No dañéis a la tierra, ni al mar, ni a los árboles, hasta que señalemos a los siervos de Dios. Daniel 10. Un ángel resiste a otro, lo cual todos exponen porque cada uno rogaba por su pueblo ignorando qué había dispuesto hacer Dios. Además no hay duda de que esta es la sentencia de Dionisio y de otros Padres, quienes de aquí concluyen que los ángeles son iluminados de nuevo, lo cual no sería necesario si todo lo vieran en el Verbo, como el alma de Cristo no recibe ninguna nueva iluminación ni revelación porque todo lo ve. De donde también se toma argumento: pues los teólogos atribuyen esto al alma de Cristo como algo singular, que vea en el Verbo todo lo que el Verbo ve con ciencia de visión; luego no es tan fácil extenderlo a todos los demás santos. Finalmente, no se puede aducir razón alguna de esta necesidad, porque se ha demostrado que no es necesario ver todas las cosas posibles, luego tampoco será necesario ver todas las futuras, incluso bajo el ser posible, porque aunque sean futuras, de suyo no tienen mayor conexión con la omnipotencia de Dios; pero la voluntad libre de Dios no se ve necesariamente. Si en cambio, conocida en el Verbo alguna criatura que alguna vez ha de ser futura, se conoce necesariamente su existencia, lo diremos enseguida.

6. Segunda opinión. — Fundamento. — La segunda opinión, pues, totalmente contraria a la anterior, niega que puedan verse en el Verbo las criaturas como existentes. Esta opinión la sostienen los Nominales, Ockham en 4, q. 13, a quien sigue Gabriel en 3, dist. 14, e igualmente en el suplemento. Gabriel en 4, dist. 49, dice que la visión

9. Explicatur etiam haec difficultas, nam ita philosophandum est de visione beatorum sicut de scientia Dei, saltem secundum quamdam analogiam et participationem, quia haec visio est eminentissima participatio illius scientiae quam Deus de se habet. Sed Deus quatenus intelligitur habere scientiam intuitivam creaturarum, non intelligitur videre creaturas in se tanquam in causa, sed in se ipsis immediate intuendo varietates per se cognoscibiles: quia ante hanc scientiam visionis intelligitur Deus habere scientiam comprehensivam sui ipsius, ut esse potest causa omnium et ut sic illa scientia non est intuitiva futurorum. Tamen quia infinitae perfectionis est per se ipsam (nostro modo loquendi) extenditur ad intuenda obiecta existentia in aliqua differentia temporis, supposito quod debeant existere. Ergo similiter beatus non potest videre in Verbo, ut in causa, existentias rerum, sed debet illas intueri in se ipsis quasi per quamdam extensionem. Unde ulterius necesse est ut intercedat differentia inter hanc visionem et scientiam Dei, quod divina scientia, quia est infinita per se ipsam omnino et sine ulla additione, intelligitur terminari ad haec obiecta. At vero visio creata, cum sit limitata et finita, non potest extendi et terminari ad haec obiecta sine additione alicuius perfectionis: haec autem additio non potest fieri in eodem actu, nec per modum extensionis, ut supra probatum est, nec per modum intensionis, quia illa visio non potest intendi nisi per ordinem ad Deum.
quem respicit ut primarium obiectum: haec autem additio non fit in ordine ad Deum, sed immediate in ordine ad creaturam visam.
Ergo necesse est ut haec intuitio creaturae existentis fiat per novum actum distinctum a visione qua videtur Deus, ita tamen ut ab illa visione derivetur aliquo modo et ideo dicatur esse in Verbo non proprie et formaliter sed causaliter.

intuitiva intelectual de la criatura en el Verbo es de la misma especie que la visión intuitiva en su propio género, lo cual equivale a decir que aquella no es en el Verbo propiamente y formalmente, sino solo causalmente. También Durando, aunque admite el conocimiento de las criaturas en el Verbo según el ser de esencia, sin embargo, niega que pueda ser según el ser de la existencia, como consta en 4, dist. 49, quaest. 2. Porque el conocimiento de la existencia de la criatura se tiene por la visión intuitiva de ella; pero es contra la razón de la visión intuitiva que se haga por otro medio conocido, sino que debe hacerse inmediatamente en la cosa vista. Lo mismo siente Enrique, quodlibet 7, q. 5, y puede fundarse esta opinión de este modo. Porque las criaturas se ven en el Verbo como en la causa, según se ha dicho, pero en Dios como en la causa no pueden verse las criaturas como actualmente existentes o futuras, sino solo bajo el ser posible, luego. Se prueba la menor, porque en la causa se pueden considerar dos cosas: una, la virtud de la causa; otra, su causalidad actual. Luego en la virtud de la causa o en la omnipotencia de Dios no pueden verse las criaturas existentes, porque como tales no tienen conexión necesaria con la omnipotencia, pues si Dios no hubiera decretado hacer nada, podría verse la omnipotencia de Dios sin verse ninguna criatura existente. Pero en general, de ninguna causa, por más que se conozca su virtud, puede colegirse la existencia del efecto, a no ser que aquella causa sea agente necesario y se conozca aplicada con todas las condiciones requeridas para obrar. Mas la causalidad de la omnipotencia de Dios no está en Dios, sino que es acción transeúnte; luego, como ejercida y puesta en acto, no puede conocerse en Dios, sino solo en sí misma, porque en Dios siempre se representa solo como posible.

7. Pero puede decirse que aquella acción como ejercida o por ejercerse, y su término como futuro, se conoce en la voluntad de Dios y en su libre determinación, pues por esta se determina la potencia a obrar, y aquella voluntad no es acción ad extra, sino más bien principio de ella o condición necesaria de parte de Dios, para que la acción

ad extra fluya de su omnipotencia; puesta esta condición o determinación de la voluntad, necesariamente fluye la acción, y por eso en aquella voluntad puede conocerse rectamente la existencia del efecto. Pero esta respuesta tiene en primer lugar todas las dificultades arriba tocadas acerca del conocimiento de la determinación de la libre voluntad de Dios y especialmente porque el conocimiento de ella depende de algún modo del conocimiento del efecto, o al menos lo tiene necesariamente unido: de donde no parece que se conozca más el efecto por aquella voluntad que la voluntad en el efecto. Además, porque el conocimiento del efecto en la voluntad, aunque pueda llamarse conocimiento de la existencia futura del efecto, sin embargo no es conocimiento propiamente intuitivo, sino más bien abstractivo, porque como tal no se termina a la cosa en cuanto existe en sí misma, de modo que por una tendencia directa y precisa a ella se vea su existencia.

8. Por último, y esto es lo más difícil, porque no todas las cosas que alguna vez tienen existencia pueden conocerse de aquel modo en la determinación de la divina voluntad, como los actos libres malos, que la divina voluntad no predefine absolutamente, y todos los efectos que dependen de ellos. Pues acerca de estos actos Dios no tiene una voluntad absoluta de efectuarlos antes de su presciencia, sino que tiene voluntad de permitirlos y voluntad de concurrir a ellos junto con la voluntad creada que al mismo tiempo se determina. De donde el que tal efecto haya de ser futuro no depende solamente de aquella voluntad y del concurso de Dios, sino también del influjo de la voluntad libre, la cual no se determina a realizarlo por la sola voluntad divina; luego, para que el efecto sea conocido como futuro, es necesario conocer por otra vía que la voluntad creada va a determinarse simultáneamente a aquel efecto. Pero esto no se conoce en la sola voluntad divina; luego aquel efecto, como futuro, no puede conocerse en Dios como en la causa; más aún, ni siquiera puede conocerse en aquella causa, sino en sí mismo.

10. Conclusio. — Nihilominus non est recedendum a sententia D. Thomae et communi. Unde dico beatos et posse et de facto videre creaturas in Verbo non tantum ut possibiles sed etiam ut existentes vel futuras in aliqua differentia temporis. Sic D. Thomas 3 p., q. 12, art. 8, 9 et 10, quem sequuntur omnes eius discipuli et alii auctores citati praecedenti capite (exceptis Durando et Henrico). Sumiturque ex Augustino supposita sententia eius supra tractata. Quando enim dicit angelos videre in Verbo creaturas, non loquitur de possibilibus sed de factis. Hoc praeterea supponunt qui docent (ut capite sequenti videbimus) beatos videre mysteria fidei in Verbo; loquuntur enim de mysteriis factis, non enim credimus tantum posse haec Deum facere sed fecisse; hoc ergo etiam videbimus, igitur videbimus existentias talium rerum. Alia etiam quae ex Bernardo et Concilio Senonensi supra adduximus ad hoc confirmandum valent. Addere item possumus Laurentium Iustinianum sermone de Omnibus sanctis, qui ait: Beatos videre clare pericula in quibus nos versamur. Iulianus etiam Toletanus tractans illa verba Matth. 18: Angeli eorum semper vident etc., dicit: Cum angeli huc veniunt ad nos custodiendos, non separari a visione Dei. Quia si aspectum conditoris amitterent, nec iacentes erigere nec ignorantibus vera nuntiare potuissent. Supponit ergo in Deo videre ea quae annunciant. Dionysius etiam saepe significat superiores angelos illuminare inferiores de his quae in Verbo vident. Citari solent Nazianzenus orat. 41, 48, 50 et 22, Cyprianus lib. de Mortalitate, Tertullianus lib. de Monog. c. 10. Quibus locis docent beatos res nostras curare et videre, sed illi facile possunt explicari de revelatione facta extra visionem Verbi. Denique de anima Christi omnes docent videre in Verbo omnia quae Deus scientia visionis. Quod negare nec pium esset nec prudens aut probabile; at vero si non videat ipsomet actu beatifico, dici non

potest cum fundamento quod simul omnia videat, nec facile intelligi poterit quomodo successive omnia illa exhauriat, cum sint infinita: oportet ergo fateri, in Verbo videre simul uno actu res infinitas.

11. Ratione tandem solum probari hoc potest, quia non implicat contradictionem; nulla enim ostendi potest, ut patebit explicando aliqualiter modum et respondendo factis obiectionibus. Deinde quia per se verisimile est Deum posse per aliquam creatam scientiam per se infusam manifestare huiusmodi res secundum existentias suas, et multi probabiliter existimant Christi animam per scientiam infusam cognovisse evidenter futura contingentia in se ipsis: ergo multo magis hoc fieri poterit per scientiam beatam, quae est altioris ordinis, per quam perfectiori modo scientia et aeternitas Dei participantur. Praeterea sic explicatur: nam Deus in seipso creaturas continet et perfectissimo modo illas comprehendit, non solum essentias et virtutes earum cognoscendo, sed etiam causalitates et omnes determinationes earum, quae vel futurae sunt vel futurae essent si tales creaturae fierent aut si tali modo operari permitterentur: ergo simili modo potest Deus communicare intellectui creato talem tamque perfectam visionem creaturarum in Deo, ut per eam videantur creaturae cum omnibus virtutibus, causalitatibus ac determinationibus earum. Quia tota difficultas quae potest esse in hac scientia creata fere reperitur in increata, et nulla est aperta repugnantia in huiusmodi participatione.

12. Unde non est necesse huiusmodi existentiam vel futuritionem effectus creati videri proprie et immediate in virtute aut in voluntate divina tanquam in causa potente operari vel actu operante: contra hoc enim recte procedunt difficultates positae, quae eodem modo urgent in scientia increata Dei. Satis ergo est quod

9. Se explica también esta dificultad, pues hay que filosofar acerca de la visión de los bienaventurados del mismo modo que acerca de la ciencia de Dios, al menos según cierta analogía y participación, porque esta visión es la participación más eminente de aquella ciencia que Dios tiene de sí mismo. Pero Dios, en cuanto se entiende que tiene ciencia intuitiva de las criaturas, no se entiende que vea las criaturas en sí como en la causa, sino que las intuye inmediatamente en sí mismas, viendo las variedades cognoscibles por sí mismas: porque antes de esta ciencia de visión se entiende que Dios tiene ciencia comprensiva de sí mismo, en cuanto puede ser causa de todas las cosas, y como tal aquella ciencia no es intuitiva de los futuros. Sin embargo, porque es de infinita perfección por sí misma (a nuestro modo de hablar), se extiende a intuir los objetos existentes en alguna diferencia temporal, supuesto que deban existir. Por tanto, de manera semejante, el bienaventurado no puede ver en el Verbo, como en la causa, las existencias de las cosas, sino que debe intuirlas en sí mismas casi por cierta extensión. De donde ulteriormente es necesario que exista diferencia entre esta visión y la ciencia de Dios, pues la ciencia divina, porque es infinita por sí misma totalmente y sin ninguna adición, se entiende que se termina a estos objetos. Pero la visión creada, siendo limitada y finita, no puede extenderse y terminarse a estos objetos sin la adición de alguna perfección: esta adición, sin embargo, no puede hacerse en el mismo acto, ni por modo de extensión, como se probó arriba, ni por modo de intensión, porque aquella visión no puede intensificarse sino en orden a Dios que mira como objeto primario: esta adición, sin embargo, no se hace en orden a Dios, sino inmediatamente en orden a la criatura vista.

Por consiguiente, es necesario que esta intuición de la criatura existente se realice mediante un nuevo acto distinto de la visión por la cual se ve a Dios, de tal manera, sin embargo, que derive de algún modo de aquella visión y por eso se diga que está en el Verbo no propiamente y formalmente, sino causalmente.

creaturae ipsae simpliciter cognoscantur in Deo tanquam in causa et quod illa scientia propter eximiam perfectionem suam consequenter extendatur ad intuendum in creatura quidquid in ea esse potest vel aliquando futurum est, ut in ultima obiectione circa secundam opinionem sufficienter explicatum est.

13. Quaesitum. — Ut vero illi obiectioni respondeamus (aliae enim ex dictis expeditae sunt), quaeri potest an haec perfectio conveniat omni visioni beatificae, ita ut omnis creatura quae per quamcumque visionem beatam ut possibilis videtur, videatur etiam ut existens si futura est, vel ut operans si est operatura. Unde consequenter oportet exponere, ad satisfaciendum difficultati supra positae, per quid extendatur visio ad huiusmodi repraesentationem, si id non habebit praecise ex hoc quod visio est. Et in utroque videri potest haec necessario esse coniuncta in visione, et ideo nullam extensionem vel additionem in visione necessariam esse. Et potest a simili declarari, nam angelus eodem lumine quo rem singularem cognoscit possibilem etiam videt existentem quando existit.

14. Responsio. — Nihilominus probabilius videtur non sequi necessario unum ex alio, ita ut licet res aliqua sit aliquando habitura existentiam, possit in Verbo videri quoad essentiam non videndo quod futura sit. In quo cum Durando et Henrico sentio. Et ratio est quia sine dubio perfectior est visio qua cognoscitur creatura in Deo intuitive et ut existens quam si videatur tantum ut possibilis, etiam si supponamus illam creaturam habituram esse existentiam. Maioris item virtutis est cognoscere de voluntate creata quid factura sit quam cognoscere tantum quid possit facere; ergo idem est de visione Dei; ergo non est necesse ut omnis visio creata quae minorem perfectionem habet habeat etiam maiorem, cum illa visio limitata sit et

10. Conclusión. — No obstante, no hay que apartarse de la sentencia de santo Tomás y de la común. Por lo tanto digo que los bienaventurados pueden y de hecho ven en el Verbo las criaturas no solo como posibles, sino también como existentes o futuras en alguna diferencia de tiempo. Así lo enseña santo Tomás en 3 p., q. 12, art. 8, 9 y 10, a quien siguen todos sus discípulos y los demás autores citados en el capítulo precedente (excepto Durando y Enrique). Y se toma de san Agustín, supuesta la sentencia de él tratada más arriba. Pues cuando dice que los ángeles ven en el Verbo las criaturas, no habla de las posibles sino de las hechas. Además esto lo suponen quienes enseñan (como veremos en el capítulo siguiente) que los bienaventurados ven en el Verbo los misterios de la fe; pues hablan de misterios realizados, ya que no creemos solamente que Dios puede hacer estas cosas, sino que las ha hecho; esto, por tanto, también lo veremos, luego veremos las existencias de tales cosas. También valen para confirmar esto otras citas que aducimos antes de san Bernardo y del Concilio de Sens. Podemos añadir además a Lorenzo Justiniano, en el sermón de Todos los Santos, quien dice: Los bienaventurados ven claramente los peligros en que nosotros nos encontramos. También Julián Toledano, al tratar aquellas palabras de Mt 18: Sus ángeles siempre ven, etc., dice: Cuando los ángeles vienen aquí para guardarnos, no se separan de la visión de Dios. Porque si perdieran la vista del Creador, ni podrían levantar a los que yacen ni anunciar la verdad a los ignorantes. Supone, pues, que ven en Dios aquellas cosas que anuncian. También Dionisio significa frecuentemente que los ángeles superiores iluminan a los inferiores acerca de aquellas cosas que ven en el Verbo. Suelen citarse Nazianzeno, orat. 41, 48, 50 y 22, Cipriano en el lib. de Mortalitate, Tertuliano en el lib. de Monogamia c. 10. En estos lugares enseñan que los bienaventurados se ocupan y ven nuestras cosas, pero fácilmente pueden explicarse de revelación hecha fuera de la visión del Verbo. Finalmente, acerca del alma de Cristo

possit recipere magis et minus. Praeterea de ipsamet voluntate divina supra diximus non esse necessarium ut beatus videat quid Deus decreverit, quamvis facillime videat quid Deus possit velle; ergo idem est proportionaliter de voluntate creata visa in Deo. Tandem quia alias possunt inferri incommoda multa, ut quod omnes beati videant vel ultimam circulationem solis futuram atque ita diem iudicii, vel omnia futura contingentia earum saltem rerum quas possibiles esse cognoscunt, quae non sunt facile admittenda.

todos enseñan que ve en el Verbo todo lo que Dios ve con ciencia de visión. Negar esto ni sería piadoso, ni prudente, ni probable; pero si no lo ve con el mismo acto beatífico, no se puede decir con fundamento que lo vea todo simultáneamente, ni se podrá entender fácilmente cómo agote sucesivamente todas aquellas cosas, cuando son infinitas: es necesario, por tanto, confesar que en el Verbo se ven simultáneamente, en un solo acto, cosas infinitas.

15. Secunda conclusio. — Unde ulterius dicendum est visionem Dei per quam videntur illa duo esse distinctam ab ea qua videtur alterum tantum et priorem sine dubio esse magis perfectam; et consequenter esse talem ut illa posita cum sua perfectione necessario haec omnia videantur. Quia, ut saepe dictum est, visio naturaliter repraesentat et per modum causae formalis quidquid repraesentare potest, sive primario sive secundario, et ideo necessario habet hunc effectum si talis visio actu existit et intellectum informat. Cum vero petitur quid sit haec perfectio quam addit talis visio supra aliam, dicendum est non esse partialem aliquam entitatem per modum extensionis, quia non est talis compositio in illa visione, nec esse solam intensionem, quia haec sola non causat quasi extensionem in obiecto, sed esse ipsammet individuam entitatem visionis, quia scilicet una est perfectior altera, et ideo ex se sufficiens ad manifestandum perfectius Deum et creaturas in Deo et consequenter ad comprehendendum melius aliquas creaturas, vel virtutes et determinationes, aut existentias earum, ut in praecedenti capite latius dictum est.

11. Por la razón, finalmente, solo se puede probar esto porque no implica contradicción; ninguna, en efecto, se puede mostrar, como se verá explicando de algún modo el modo y respondiendo a las objeciones hechas. Además, porque es verosímil por sí mismo que Dios pueda, por alguna ciencia creada infusa por sí misma, manifestar estas cosas según sus existencias, y muchos estiman probable que el alma de Cristo conoció evidentemente por ciencia infusa los futuros contingentes en sí mismos: luego mucho más podrá hacerse esto por la ciencia beatífica, que es de orden superior, por la cual se participa de modo más perfecto la ciencia y la eternidad de Dios. Además se explica así: pues Dios en sí mismo contiene a las criaturas y las comprende del modo perfectísimo, no solo conociendo sus esencias y virtudes, sino también sus causalidades y todas sus determinaciones, las cuales o son futuras o serían futuras si tales criaturas se hicieran o si se permitiera que operaran de tal modo: luego de modo semejante puede Dios comunicar al intelecto creado una visión tan perfecta de las criaturas en Dios, que por ella se vean las criaturas con todas sus virtudes, causalidades y determinaciones. Porque toda la dificultad que puede haber en esta ciencia creada se encuentra casi en la increada, y no hay repugnancia manifiesta en tal participación.

16. Atque hinc colligitur responsio ad ultimam interrogationem, quae hic fieri potest, an scilicet visio beata, per

12. De donde no es necesario que tal existencia o futurición del efecto creado se vea propiamente e inmediatamente en la virtud o en la voluntad divina como en una causa potente para obrar o actualmente obrando:

quam videntur creaturae existentes, simul et a principio repraesentet omnes, etiam antequam fiant, vel solum quando fiunt et existunt. Scotus enim et nonnulli ex Thomistis hunc posteriorem modum amplectuntur, propter quamdam difficultatem quam attingemus capite sequenti. Et D. Thomas, 4 p., q. 89, art. 8, dicit beatos videre omnes res quando sunt praesentes. Et quidam ex his auctoribus dicunt hoc fieri sine ulla mutatione in illa visione, per solam mutationem obiectorum. Quod videtur sentire Ferrarius 3 Contra Gentes, cap. 59, et in eadem sententia plane sunt Bonaventura in 3, d. 14, art. 2, q. 3, Scotus q. 2, 8 ult., Marsilius 3, q. 10, art. 2 et 3 illius partis. Alius vero dicendi modus esse potest, non esse inconveniens admittere talem mutationem in visione Dei quae sit circa creaturas et non circa Deum, quia hoc non repugnat beatitudini

.

17. Vera opinio D. Thomae. — Sed contraria sententia est sine dubio vera et D. Thomae, qui ubique asserit in scientia beata omnia simul videri, 1 p., q. 12, art. 9 et 10, et 2-2, q. 83, art. 4 ad 2, et 3 p., q. 10, art. 2, et in 4, d. 45, q. 3, art. 1, ubi idem sentit Capreolus q. 4 et Paludanus q. 2. Unde addit ipse D. Thomas, q. 8 De Verit. art. 19, respectu illius visionis perinde esse quod res sit facta vel futura, et ex hoc principio docuit 4 p., q. 10, art. 5 ad 1 visionem beatam mensurari aeternitate participata, quia nimirum illa visio omnino invariabilis est. Quod etiam expresse docuit Augustinus lib. 11 Confess., cap. 11 et 13, estque valde consentaneum illi visioni, utpote quae beatitudo ultima est et ultimus terminus meritorum, qui immutabiles erunt. Item quia lumen gloriae incorruptibile est, et supra est ostensum naturali necessitate prodire in actum sibi adaequatum et proportionatum. Hinc ergo, ut opinor, aperte concluditur visionem illam nec in obiecto admittere successionem, quia illa successio non posset fieri sine

contra esto, en efecto, proceden rectamente las dificultades puestas, las cuales urgen del mismo modo en la ciencia increada de Dios. Basta, pues, que las mismas criaturas sean conocidas simplemente en Dios como en la causa y que aquella ciencia, por razón de su eximia perfección, se extienda consiguientemente a intuir en la criatura todo lo que en ella puede ser o alguna vez será futuro, como quedó suficientemente explicado en la última objeción acerca de la segunda opinión.

13. Cuestión. — Pero para responder a aquella objeción (pues las demás ya han quedado resueltas por lo dicho), se puede preguntar si esta perfección conviene a toda visión beatífica, de modo que toda criatura que por cualquier visión beatífica se ve como posible, se vea también como existente si ha de ser futura, o como operante si ha de operar. De donde consecuentemente es necesario exponer, para satisfacer la dificultad planteada arriba, por qué medio se extiende la visión a esta representación, si ello no lo tiene precisamente por el hecho de que es visión. Y en ambos casos puede verse que esto está necesariamente unido en la visión, y por eso que no es necesaria ninguna extensión ni adición en la visión. Y puede declararse por semejanza, pues el ángel con la misma luz con que conoce posible una cosa singular, también la ve existente cuando existe.

14. Respuesta. — No obstante, parece más probable que uno no se siga necesariamente del otro, de modo que, aunque alguna cosa haya de tener existencia alguna vez, pueda verse en el Verbo en cuanto a su esencia sin ver que ha de ser futura. En esto estoy de acuerdo con Durando y Enrique. Y la razón es porque, sin duda, es más perfecta la visión por la que se conoce la criatura en Dios intuitivamente y como existente que si se viera solamente como posible, aun suponiendo que aquella criatura haya de tener existencia. Asimismo, es de mayor virtud conocer de la voluntad creada qué hará que conocer solamente qué puede hacer; luego lo mismo vale para la visión de Dios;

mutatione aliqua in psa visione, quia non potest fieri mutatio in effectu formali quin fiat in forma. Praeterea in visione illa non potest fieri mutatio circa creaturam quin fiat circa Deum, cum perfectio visionis proveniat ex modo quo creatura videtur in Deo. Imo, cum dictum sit hanc perfectionem convenire tali visioni ratione suae indivisibilis entitatis, non potest in ea intelligi talis mutatio nisi facta mutatione in tota visione.

18. Ut ergo illa visio sit immutabilis, ut revera est, oportet ut quidquid per illam videri potest in aliqua differentia temporis, a principio beatitudinis videatur. Neque hoc habet novam difficultatem neque inconveniens ullum, quia rationes factae probant hoc esse possibile, quod possibile est, etiam maxime decens et consentaneum beatitudini est. Ubicumque ergo D. Thomas docet vel angelis vel animabus beatis revelare Deum aliquid novum, intelligit de revelatione extra Verbum, nam cum non videant omnes omnia, ut sequenti capite dicemus, capaces sunt revelationum et illuminationum circa multa contingentia, sed illae revelationes extra visionem beatam fiunt. Unde Nominales, cum negent beatos videre haec contingentia formaliter in Verbo, consequenter dicunt successive ea videre causaliter in Verbo. Tamen quia inconveniens est de Christi anima ita sentire et de omnibus beatis quoad ea quae ad suum statum pertinent, ideo melius dicitur haec, quae ad statum pertinent, simul videri, alia successive et extra Verbum.

luego no es necesario que toda visión creada que tiene menor perfección tenga también la mayor, puesto que aquella visión es limitada y puede recibir más y menos. Además, de la misma voluntad divina dijimos arriba que no es necesario que el bienaventurado vea qué ha decretado Dios, aunque facilísimamente vea qué puede querer Dios; luego lo mismo vale proporcionalmente de la voluntad creada vista en Dios. Finalmente, porque de otro modo se podrían inferir muchos inconvenientes, como que todos los bienaventurados vean la última vuelta futura del sol y, por tanto, el día del juicio, o todos los futuros contingentes al menos de aquellas cosas que conocen como posibles, lo cual no es fácil admitir.

15. Segunda conclusión. — De donde ulteriormente hay que decir que la visión de Dios por la cual se ven aquellas dos cosas es distinta de aquella por la que se ve solamente una de ellas, y que la primera es sin duda más perfecta; y, consiguientemente, es tal que, puesta ella con su perfección, se vean necesariamente todas estas cosas. Porque, como se ha dicho muchas veces, la visión representa naturalmente y por modo de causa formal todo lo que puede representar, sea primaria o secundariamente, y por eso tiene necesariamente este efecto si tal visión existe en acto e informa al intelecto. Pero cuando se pregunta qué es esta perfección que añade tal visión sobre la otra, hay que decir que no es alguna entidad parcial por modo de extensión, porque no hay tal composición en aquella visión, ni es sola intensión, porque esta sola no causa como una extensión en el objeto, sino que es la misma entidad individual de la visión, porque una es más perfecta que otra, y por eso de suyo es suficiente para manifestar más perfectamente a Dios y a las criaturas en Dios, y consiguientemente para comprender mejor algunas criaturas, o sus virtudes y determinaciones, o sus existencias, como se dijo más ampliamente en el capítulo precedente.

CAPUT XXVIII

QUAE RES DE FACTO VIDEANTUR A BEATIS IN DEO

1. Status quaestionis. — Diximus posse beatos videre in Verbo tum res possibiles tum etiam existentes, et obiter significavimus videre aliquas, non tamen omnes. Hinc ergo oritur

difficultas praesentis quaestionis, quae nimirum regula servanda sit ad iudicandum quid videant et quid non videant: de qua re multa dicunt moderni. Ego tamen breviter expediam rem, quia est valde incerta. Ad tria vero capita possunt omnia revocari: primum continet mysteria fidei et res omnes supernaturales; secundum res naturales; tertium actus liberos et contingentes creaturarum, tam praesentes quam futuros.

2. Prima conclusio. — Circa primum dicendum est beatos videre in Verbo mysteria fidei.
qua in via crediderunt. Hanc assertionem aliqui putant ita certam ut contraria sit erronea, vel ut minimum parum tuta et parum consentanea fidei. Probant ex Paulo 1 ad Corinthios 13 dicente: *Ex parte cognoscimus, cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Quibus verbis significat videre beatos in Verbo omnia quae in hac vita credunt, quod esse non posset nisi in Verbo viderent creaturas, quia multa mysteria credita creata sunt. Confirmatur quia si haec mysteria non vident, nullam creaturam in Verbo vident, ergo non esset unus beatior alio, quod est erroneum. Patet sequela, quia non alia ratione potest unus alio esse beatior nisi quia plura videt in Verbo. Sed haec posterior conjectura levis est, quia inaequalitas essentialis beatitudinis non est nisi in videndo ipso Deo perfectius vel minus perfecte, sive in illo videantur creaturae sive non, iuxta vulgare dictum Augustini 5 lib. Confess., cap. 4, qui licet de viatoribus loquatur, tamen cum proportione applicari potest ad beatos. Quomodo autem illa inaequalitas coniungatur cum visione creaturarum in Deo, statim explicabitur.

3. Testimonium etiam Pauli non sufficit ad faciendam certitudinem. Paulus enim ibi directe solum docet visuros esse nos in patria Deum in propria sua natura, quam in via solum ex creaturis concipimus. Hoc enim

16. Y de aquí se colige la respuesta a la última pregunta que aquí puede hacerse, a saber, si la visión beatífica por la cual se ven las criaturas existentes, las representa simultáneamente y desde el principio todas, incluso antes de que se hagan, o solo cuando se hacen y existen. Pues Escoto y algunos tomistas abrazan este último modo, por cierta dificultad que tocaremos en el capítulo siguiente. Y santo Tomás, en 4 p., q. 89, art. 8, dice que los bienaventurados ven todas las cosas cuando están presentes. Y algunos de estos autores dicen que esto sucede sin ninguna mutación en aquella visión, por la sola mutación de los objetos. Lo cual parece sentir Ferrariense en 3 Contra Gentes, c. 59, y en la misma sentencia están claramente Buenaventura en 3, d. 14, art. 2, q. 3, Escoto q. 2, 8 ult., Marsilio 3, q. 10, art. 2 y 3 de aquella parte. Otro modo de decir puede ser que no es inconveniente admitir tal mutación en la visión de Dios que sea respecto de las criaturas y no respecto de Dios, porque esto no repugna a la beatitud.

17. Verdadera opinión de santo Tomás. — Pero la sentencia contraria es sin duda verdadera y de santo Tomás, quien en todas partes afirma que en la ciencia beatífica todas las cosas se ven simultáneamente, 1 p., q. 12, art. 9 y 10, y 2-2, q. 83, art. 4 ad 2, y 3 p., q. 10, art. 2, y en 4, d. 45, q. 3, art. 1, donde lo mismo siente Capréolo q. 4 y Paludano q. 2. De donde añade el mismo santo Tomás, q. 8 De Verit. art. 19, que respecto de aquella visión da lo mismo que la cosa esté hecha o sea futura, y por este principio enseñó en 4 p., q. 10, art. 5 ad 1 que la visión beatífica se mide por la eternidad participada, porque ciertamente aquella visión es del todo invariable. Lo cual también enseñó expresamente Agustín en el lib. 11 Confes., cap. 11 y 13, y es muy conforme a aquella visión, en cuanto es la beatitud última y el término último de los méritos, que serán inmutables. Asimismo porque la luz de gloria es incorruptible, y arriba se ha mostrado que por necesidad natural procede al acto proporcionado y adecuado a sí misma. De aquí, pues,

como opino, se concluye abiertamente que aquella visión no admite sucesión ni siquiera en el objeto, porque aquella sucesión no podría hacerse sin alguna mutación en la misma visión, porque no puede haber mutación en el efecto formal sin que la haya en la forma. Además, en aquella visión no puede haber mutación respecto de la criatura sin que la haya respecto de Dios, puesto que la perfección de la visión proviene del modo en que la criatura es vista en Dios. Más aún, como se ha dicho que esta perfección conviene a tal visión en razón de su entidad indivisible, no se puede entender en ella tal mutación sino hecha una mutación en toda la visión.

18. Por tanto, para que aquella visión sea inmutable, como realmente lo es, es necesario que todo lo que por ella puede verse en alguna diferencia de tiempo, sea visto desde el principio de la beatitud. Y esto no presenta ninguna nueva dificultad ni inconveniente alguno, porque las razones aducidas prueban que esto es posible, y lo que es posible es también muy conveniente y conforme a la beatitud. Por dondequiera, pues, que santo Tomás enseñe que Dios revela algo nuevo a los ángeles o a las almas bienaventuradas, entiende que se trata de una revelación fuera del Verbo, pues como no todos ven todas las cosas, según diremos en el capítulo siguiente, son capaces de revelaciones e iluminaciones acerca de muchos contingentes; pero aquellas revelaciones se hacen fuera de la visión beatífica. De ahí que los nominales, al negar que los bienaventurados vean formalmente estos contingentes en el Verbo, digan consecuentemente que los ven sucesivamente, causalmente en el Verbo. Sin embargo, porque es inconveniente sentir así de la misma alma de Cristo y de todos los bienaventurados respecto de las cosas que pertenecen a su estado, por eso mejor se dice que estas cosas que pertenecen al estado se ven simultáneamente, y las demás sucesivamente y fuera del Verbo.

CAPÍTULO XXVIII

significant illa verba: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Hoc ergo solum habemus certum ex illis verbis. De aliis vero mysteriis fidei nihil ibi dicitur. Quia vero ibi docet evacuandam esse fidem, cum subjungit: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, inde potest probabiliter colligi habituros nos in patria perfectam scientiam mysteriorum quae in via credimus. Quod autem illa scientia futura sit in Verbo formaliter, id est per visionem beatam, non potest ex illo loco certo colligi. Nam ut in primo tomo de Incarnatione, q. 11 dixi, etiam de mysteriis supernaturalibus potest dari evidens notitia aliquo alio modo. Est autem probabilis coniectura quod haec mysteria videnda sint in Verbo, quia visio correspondet fidei, et ideo conveniens est ut omnia quae in via creduntur in veritate divina testificante, videantur in patria in ipsamet veritate divina se manifestante. Unde Augustinus 20 De Civitate, c. 21: *Quid videbimus nisi Deum et omnia illa quae nunc videmus credentes?* De mysterio etiam Incarnationis est valde verisimile non posse exacte et prout in se est videri nisi eadem visione qua videtur Verbum, videatur humanitas illa unita: quia illud admirabile compositum ex Verbo et humanitate non potest, prout in se est, videri nisi viso utroque extremo.

4. Additur aliud testimonium. — Secundo potest addi aliud probabile testimonium eiusdem Pauli 2 ad Corinthios 3: *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem.* Quorum verborum probabilis sensus est nos in lege gratiae, rejecto velamine veteris testamenti, expressius ac distinctius cognoscere supernaturalia mysteria: quae cognitio, quamvis sit obscura comparatione legis veteris, dicitur claritas quaedam. Ab hac autem claritate fidei dicit Paulus nos transformari in claritatem gloriae. Ut

sicut in lege gratiae expressius ac distinctius cognoscuntur quae in veteri erant adumbrata, ita speremus in gloria aperte et clare esse videnda quae hic credimus. Ita fere Ambrosius, Anselmus et D. Thomas in Paulum, et Augustinus epist. 112, cap. 21: *A claritate (inquit) fidei in gloriam contemplationis aeternae.* Et libro 15 De Trinitate, cap. 8: *Transformamur de forma in formam, id est de obscura in lucidam, de gloria fidei in gloriam speciei, de gloria qua filii Dei sumus in gloriam qua similes ei erimus quando videbimus eum sicuti est.*

5. Haec opinio est communis. — Propter haec ergo pia haec opinio inter graviores scholasticos magis recepta est; eamque significat divus Thomas 1 p., q. 1, art. 2 (ideo enim dicit nostram theologiam subalternari scientiae beatorum, qua ipsi vident principia fidei quae nos credimus), et 2-2, q. 1, art. 1, et 1-2, q. 4, art. 3, dicit visionem succedere fidei. Ratio denique assignari potest quia huiusmodi visio est praemium valde consentaneum fidei. Item quia fideles merito cupiunt videre quae credunt: ergo verisimile est hoc iustum desiderium explendum esse ipsa beatitudine essentiali, cum facile modo perfectiori fieri possit. Denique quia mysteria fidei quae ad Divinitatem pertinent necessario videntur viso Deo; quae vero pertinent ad Christi humanitatem partim videri non possunt perfecte extra Verbum, partim sunt quasi proprietates consequentes mysterium Incarnationis, quo viso expedens est cetera videri. Neque circa hoc est nova difficultas.

6. Duo dubia quaeri possunt. — Prius dubium expedietur. — Duo vero possunt interrogari: unum, an in hoc futuri sint aequales omnes beati, cum in hac vita non fuerint omnes aequales in credendo, ut per se constat. Respondetur in intensione seu claritate qua videbunt haec mysteria certum est non esse futuros aequales, nam qui fuerit beatior

QUÉ COSAS DE HECHO SON VISTAS POR LOS BIENAVENTURADOS EN DIOS

1. Estado de la cuestión. — Hemos dicho que los bienaventurados pueden ver en el Verbo tanto las cosas posibles como las existentes, y de paso hemos indicado que ven algunas, pero no todas. De aquí nace, pues, la dificultad de la presente cuestión: qué regla se debe observar para juzgar qué ven y qué no ven. Sobre este asunto dicen muchas cosas los autores modernos. Yo, sin embargo, expondré brevemente la cuestión, porque es muy incierta. Todas las cosas pueden reducirse a tres capítulos: el primero contiene los misterios de la fe y todas las cosas sobrenaturales; el segundo, las cosas naturales; el tercero, los actos libres y contingentes de las criaturas, tanto presentes como futuros.

2. Primera conclusión. — Respecto del primer punto hay que decir que los bienaventurados ven en el Verbo los misterios de la fe que creyeron en la vía. Algunos consideran esta aserción tan cierta que la contraria es errónea, o al menos poco segura y poco conforme a la fe. La prueban con san Pablo en 1 Corintios 13, cuando dice: *Ahora conocemos en parte, pero cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo que es parcial.* Con estas palabras da a entender que los bienaventurados ven en el Verbo todo lo que en esta vida creen, lo cual no podría ser si no vieran en el Verbo las criaturas, porque muchos misterios creídos son realidades creadas. Se confirma porque, si no ven estos misterios, no ven ninguna criatura en el Verbo; luego no habría un bienaventurado más que otro, lo cual es erróneo. Es clara la consecuencia, porque no por otra razón puede uno ser más bienaventurado que otro sino porque ve más cosas en el Verbo. Pero esta última conjetura es débil, porque la desigualdad esencial de la beatitud no consiste sino en ver al mismo Dios más o menos perfectamente, ya se vean en Él criaturas, ya no, según el conocido dicho de san Agustín en el libro 5 de las

perfectius videbit. Tamen in extensione seu numero mysteriorum probabiliter credi potest omnes visuros omnia mysteria in Ecclesia militante credita, saltem quoad rationes praecipuas et specificas seu essentiales. Quia veluti per accidens est quod non omnes omnia actu crediderint, nam quantum erat ex parte fidei et piae affectionis voluntatis, parati fuerunt ad credenda omnia. Et ita applicari possunt hic fere omnes allatae coniecturae.

7. **Posterius dubium excutitur.** — Secundo quaeri potest an videnda sint haec mysteria in omnibus individuis eorum, vel tantum secundum rationes communes. Respondetur quaedam esse quae tantum in uno individuo existunt, ut constat de mysteriis divinis et de Incarnatione et omnibus quae in particulari creduntur de humanitate Christi aut de Beata Virgine. Haec ergo sine dubio videbuntur in particulari et individuo, quia ita creduntur et quia hoc pertinet ad exactam eorum scientiam. Alia vero sunt mysteria quae in multis individuis multiplicantur, ut sunt, verbi gratia, mysterium Eucharistiae vel resurrectionis et similia; et haec non oportebit videri in omnibus individuis, quia nec necesse est ad perfectam mysteriorum cognitionem, nec etiam absolute creduntur in omnibus individuis, sed vel confuse vel sub ratione communi vel sub conditione, si adhibita sunt omnia necessaria ad mysterium perficiendum. Est autem credibile haec omnia videnda esse in aliquibus individuis, ut visio sit magis clara et distincta, etiam prout terminatur ad tale secundarium obiectum. Individua autem illa erunt vel quae praecipua fuerint, vel quae magis in particulari fuerint credita, vel quae ad unumquemque beatum magis pertinuerint.

8. **Secunda conclusio. — Contra rationem objicitur. — Responsio.** — Circa secundum caput dicendum est omnes beatos visuros in Verbo totam

Confesiones, c. 4, el cual, aunque habla de los viadores, puede aplicarse con proporción a los bienaventurados. Cómo se une, sin embargo, aquella desigualdad con la visión de las criaturas en Dios, se explicará enseguida.

3. El testimonio de Pablo tampoco basta para dar certeza. Pues Pablo allí directamente solo enseña que en la patria veremos a Dios en su propia naturaleza, la cual en la vía solo concebimos a partir de las criaturas. Esto significan aquellas palabras: *Ahora vemos por espejo y en enigma, entonces en cambio cara a cara.* Esto, pues, es lo único cierto que tenemos de aquellas palabras. De los demás misterios de la fe nada se dice allí. Pero porque allí enseña que la fe ha de desaparecer, al añadir: *Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo que es parcial*, de ahí se puede colegir probablemente que en la patria tendremos la ciencia perfecta de los misterios que en la vía creemos. Ahora bien, que aquella ciencia haya de estar formalmente en el Verbo, es decir, por la visión beatífica, no se puede colegir con certeza de aquel pasaje. Pues, como dije en el primer tomo *De Incarnatione*, q. 11, también de los misterios sobrenaturales puede darse un conocimiento evidente de otro modo. Es, sin embargo, una conjetura probable que estos misterios hayan de verse en el Verbo, porque la visión corresponde a la fe, y por eso es conveniente que todo lo que en la vía se cree en la verdad divina que atestigua, sea visto en la patria en la misma verdad divina que se manifiesta. De ahí san Agustín en 20 *De Civitate*, c. 21: *¿Qué veremos sino a Dios y todas aquellas cosas que ahora vemos creyendo?* También del misterio de la Encarnación es muy verosímil que no pueda verse exacta y como es en sí mismo sino con la misma visión por la que se ve el Verbo, sea vista aquella humanidad unida a Él: porque aquel admirable compuesto de Verbo y humanidad no puede ser visto, tal como es en sí mismo, sino viendo ambos extremos.

4. Se añade otro testimonio. — En segundo lugar, puede añadirse otro probable testimonio del mismo san Pablo en

universi machinam, compositionem et ordinem, et omnes species rerum ex quibus constat, vel quae in ipso factae fuerint in aliqua differentia temporis. Sic divus Thomas 1 p., q. 12, art. 8 ad 4, et 3 Contra Gentes, cap. 59, et ibi Ferrariensis et Soto 4, dist. 49, q. 3, art. 1, conclusione sexta; et sumi potest ex doctrina Augustini supra tradita, quod angeli vident in Verbo omnia opera sex dierum. Ratio divi Thomae est quia beatus naturaliter appetit haec omnia scire, quoniam habet eorum omnium naturalem capacitatem, sed illa beatitudo explet omnem ordinatum appetitum etiam naturalem, ergo. Haec vero ratio videri potest infirma, quia vel est sermo de capacitate absoluta intellectus, et hoc modo non solum est capax intellectus scientiae rerum quae factae sunt, sed etiam omnium rerum possibilium: ergo vel ratio probat visuros beatos omnia possibilia, vel nihil concludit de his quae facta sunt. Vel est sermo de capacitate proxima quae est per lumen gloriae, ut quidam divum Thomam interpretantes exponunt, et sic petitur principium, nam inquirimus an beatus per lumen gloriae sit proxime capax ad videnda haec omnia in Verbo. Respondetur neutro modo esse intelligendam divi Thomae rationem, ut argumentum probat. Unde nec etiam intelligenda est de solo appetitu innato, qui fundatur in sola capacitate remota, vel est idem cum illa. Sed intelligenda est de quodam appetitu elicito rationabili et consentaneo humanae naturae, supposito ordine constituto a Deo in suis operibus. Nam creaturae quae nunc pertinent ad constitutionem universi sunt veluti in proxima dispositione expositae cognitioni et inquisitioni hominum, et ideo consentaneum rationi est ut appetitus sciendi, qui est maxime naturalis, saltem circa huiusmodi res, in beatitudine expleatur.

9. Secundo objicitur. — Dilucidatur. — Sed tunc est secunda obiectio circa alteram partem. Quia non est necesse

2 Corintios 3: *Nosotros, en cambio, con el rostro descubierto, contemplando como en un espejo la gloria del Señor, nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria.* El sentido probable de estas palabras es que nosotros, en la ley de la gracia, quitado el velo del Antiguo Testamento, conocemos de modo más expreso y distinto los misterios sobrenaturales: conocimiento que, aunque sea oscuro en comparación con la ley antigua, se llama cierta claridad. De esta claridad de la fe dice Pablo que somos transformados en la claridad de la gloria. De modo que, así como en la ley de la gracia se conocen más expresa y distintamente las cosas que en la antigua estaban solo bosquejadas, así esperemos que en la gloria han de verse clara y abiertamente las cosas que aquí creemos. Así lo entienden aproximadamente Ambrosio, Anselmo y santo Tomás al comentar a Pablo, y san Agustín en la epist. 112, cap. 21: *De la claridad (dice) de la fe a la gloria de la contemplación eterna.* Y en el libro 15 De Trinitate, cap. 8: *Somos transformados de una forma en otra, es decir, de la oscura a la luminosa, de la gloria de la fe a la gloria de la visión, de la gloria por la que somos hijos de Dios a la gloria por la que seremos semejantes a Él cuando lo veamos tal como es.*

5. Esta opinión es común. — Por estas razones, pues, esta piadosa opinión está más recibida entre los escolásticos más graves; y la da a entender santo Tomás en 1 p., q. 1, art. 2 (por eso dice que nuestra teología se subordina a la ciencia de los bienaventurados, por la cual ellos ven los principios de la fe que nosotros creemos), y en 2-2, q. 1, art. 1, y en 1-2, q. 4, art. 3, donde dice que la visión sucede a la fe. Finalmente, se puede asignar esta razón: porque tal visión es un premio muy conforme a la fe. Además, porque los fieles con razón desean ver lo que creen: luego es verosímil que este justo deseo sea cumplido por la misma beatitud esencial, pudiendo hacerse esto de un modo fácil y más perfecto. Por último, porque los misterios de la fe que pertenecen a la Divinidad se ven necesariamente una vez visto Dios; y los que pertenecen a

la humanidad de Cristo, en parte no pueden verse perfectamente fuera del Verbo, y en parte son como propiedades que siguen al misterio de la Encarnación, por lo que, visto este, es conveniente que se vean los demás. Y acerca de esto no hay nueva dificultad.

6. Dos dudas que pueden plantearse. — Se resolverá la primera duda. — Dos cosas pueden preguntarse: una, si en esto todos los bienaventurados serán iguales, siendo así que en esta vida no todos fueron iguales en el creer, como es evidente por sí mismo. Se responde que en la intensidad o claridad con que verán estos misterios es cierto que no serán iguales, pues quien sea más bienaventurado los verá más perfectamente. Sin embargo, en la extensión o número de misterios se puede creer probablemente que todos verán todos los misterios creídos en la Iglesia militante, al menos en cuanto a sus razones principales, específicas o esenciales. Porque es como algo accidental que no todos los hayan creído actualmente todos, pues, en cuanto dependía de la fe y de la piadosa afección de la voluntad, estuvieron dispuestos a creer todo. Y así pueden aplicarse aquí casi todas las conjeturas antes aducidas.

7. **Se resuelve la segunda duda**. — En segundo lugar se puede preguntar si estos misterios han de verse en todos sus individuos o solamente según sus razones comunes. Se responde que hay algunos que existen solo en un individuo, como consta de los misterios divinos, de la Encarnación y de todos los que se creen en particular acerca de la humanidad de Cristo o de la Bienaventurada Virgen. Estos, por tanto, sin duda se verán en particular y en individuo, porque así se creen y porque esto pertenece a su ciencia exacta. Otros, en cambio, son misterios que se multiplican en muchos individuos, como son, por ejemplo, el misterio de la Eucaristía o de la resurrección y semejantes; y estos no será necesario verlos en todos los individuos, porque ni es necesario para la perfecta cognición de los misterios, ni tampoco se creen absolutamente en todos los individuos, sino o

ut formalis et essentialis beatitudo per se ipsam hoc conferat, sed satis est quod per aliquam perfectionem ab ipsa manantem id faciat; ergo ex illa ratione non potest concludi beatum haec omnia scire per ipsam visionem Dei, et ad summum quod ratione beatitudinis detur illi aliqua scientia perfecta huiusmodi rerum. Respondetur argumentum concludere assertionem non esse certam. Est autem nihilominus valde probabilis, quia cum hic appetitus possit expleri per ipsammet visionem beatam et perfectiori modo quam per aliam scientiam, cumque aliunde nihil obstet quominus ita fiat, credibile est huiusmodi perfectionem tribui beatis. Item ut possint semper in actu habere totam illam scientiam, quod valde pertinet ad modum perfectum explendi appetitum illum.

10. Primum dubium. — Prima opinio. — Vera opinio. — Secundum dubium. — Opinio Soti. — Vera opinio. — Sed in hoc interrogari potest primo an sit intelligendum de omnibus speciebus an tantum de perfectis. Quidam enim existimant non oportere ut beati videant in Verbo viliores rerum naturas et species, quia hoc ad… perfectionem intellectus parum referre videtur. Sed D. Thomas generaliter loquitur, nec est cur addamus illam limitationem, quia haec tota varietas pertinet ad perfectionem universi, et cuiuscumque naturae cognitio, quantumvis imperfecta, est perfectio intellectus, et si videatur in Deo, est signum perfectioris visionis Dei, ceteris paribus. Rursus vero inquiritur an intelligendum hoc sit solum de naturalibus operibus vel etiam de supernaturalibus. Soto non hoc limitat ad species naturales, quia ad illas tantum extenditur naturale desiderium. Verumtamen nullo modo sunt excludendae species supernaturales pertinentes ad ordinem universi seu ad potentiam ordinariam, nam illarum cognitio maxima perfectio est et valde

consentanea appetitui naturali quem omnes habemus supposita fide. Nec puto Sotum voluisse haec excludere, praesertim quia hae species pertinent ad fidei mysteria quae per visionem Dei sciri supponit.

11. Tertium dubium. — Enodatur. — Praeterea inquiri potest an videant beati solas species futuras in aliqua differentia temporis, vel etiam aliquas ex possibilibus quae nunquam erunt. Respondetur ex his speciebus possibilibus quasdam esse quae continentur in virtute ac potentia earum rerum quae factae sunt, et hae cognosci poterunt a beatis qui comprehendunt res factas et omnem virtutem earum. Et ita docuit de anima Christi D. Thomas 3 p., q. 20, art. 2, ubi id Caietanus notat, et idem credi potest de Beata Virgine. De aliis autem beatis res est incerta, quia non est necesse ut omnes aeque comprehendant omnes res factas. Aliae vero sunt res possibiles quae in solius Dei potentia continentur, et de earum visione nihil est certum, quia per se non spectat ad statum beatorum ut huiusmodi res videant. Si ergo aliquis nonnullas ex his rebus videt, solum est ex abundantia perfectionis suae beatitudinis.

12. Quartum dubium. — Prior opinio. — Haec opinio rejicitur. — Tandem inquiri potest an videant beati etiam individua. Quidam enim dicunt non videre beatos res singulares, quia non pertinet cognitio rei singularis ad perfectionem intellectus humani, ut videtur docere D. Thomas in illa q. 12, art. 8 ad quartum. Sed hoc nullo modo placet, non enim videbunt beati caelos vel angelos in communi, sed hos caelos, hos homines, quia sine dubio haec est distinctior et perfectior cognitio, et appetitus sciendi ad has res maxime determinatur. Unde falsum est non pertinere ad intellectus perfectiorem cognitionem singularium: nam licet non semper sit ita necessaria aut debita nostro intellectui (quod fortasse voluit D.

confusamente o bajo razón común o bajo condición, si se han puesto todas las cosas necesarias para perfeccionar el misterio. Es, sin embargo, creíble que todos estos hayan de verse en algunos individuos, para que la visión sea más clara y distinta, incluso en cuanto se termina a tal objeto secundario. Aquellos individuos serán o los que hayan sido principales, o los que hayan sido creídos más en particular, o los que más hayan pertenecido a cada bienaventurado.

8. Segunda conclusión. — Se objeta contra la razón. — Respuesta. — Acerca del segundo punto hay que decir que todos los bienaventurados verán en el Verbo toda la máquina del universo, su composición y orden, y todas las especies de cosas de las que consta, o que en él hayan sido hechas en alguna diferencia de tiempo. Así lo enseña santo Tomás en 1 p., q. 12, art. 8 ad 4, y 3 Contra Gentes, c. 59, y allí Ferrariense y Soto en 4, dist. 49, q. 3, art. 1, conclusión sexta; y se puede tomar de la doctrina de san Agustín arriba expuesta, según la cual los ángeles ven en el Verbo todas las obras de los seis días. La razón de santo Tomás es que el bienaventurado apetece naturalmente saber todas estas cosas, puesto que tiene de todas ellas capacidad natural, pero aquella beatitud colma todo apetito ordenado, incluso el natural; luego. Esta razón, sin embargo, puede parecer débil, porque o se habla de la capacidad absoluta del intelecto, y de este modo el intelecto no solo es capaz de la ciencia de las cosas que han sido hechas, sino también de todas las cosas posibles: luego o la razón prueba que los bienaventurados verán todas las cosas posibles, o nada concluye acerca de las que han sido hechas. O se habla de la capacidad próxima, que es por la luz de gloria, como exponen algunos que interpretan a santo Tomás, y así se pide el principio, pues estamos preguntando si el bienaventurado, por la luz de gloria, es próximamente capaz de ver todas estas cosas en el Verbo. Se responde que la razón de santo Tomás no debe entenderse de ninguno de estos dos modos, como prueba el argumento. Por lo cual tampoco debe entenderse del solo apetito innato, que se funda en la sola capacidad

remota, o es lo mismo que ella. Sino que debe entenderse de un cierto apetito elicitado, racional y conforme a la naturaleza humana, supuesto el orden establecido por Dios en sus obras. Pues las criaturas que ahora pertenecen a la constitución del universo están como expuestas en próxima disposición al conocimiento e investigación de los hombres, y por eso es conforme a la razón que el apetito de saber, que es máximamente natural, al menos respecto de tales cosas, se colme en la beatitud.

9. Se objeta en segundo lugar. — Se esclarece. — Pero entonces hay una segunda objeción respecto de la otra parte. Porque no es necesario que la beatitud formal y esencial por sí misma confiera esto, sino que basta que lo haga por alguna perfección que mana de ella misma; luego de aquella razón no se puede concluir que el bienaventurado sepa todas estas cosas por la misma visión de Dios, y a lo sumo que en razón de la beatitud se le dé alguna ciencia perfecta de tales cosas. Se responde que el argumento concluye que la aserción no es cierta. Es, sin embargo, muy probable, porque como este apetito puede colmarse por la misma visión beatífica y de modo más perfecto que por otra ciencia, y como por otra parte nada impide que así suceda, es creíble que tal perfección sea otorgada a los bienaventurados. Asimismo, para que puedan tener siempre en acto toda aquella ciencia, lo cual pertenece grandemente al modo perfecto de colmar aquel apetito.

10. Primera duda. — Primera opinión. — Verdadera opinión. — Segunda duda. — Opinión de Soto. — Verdadera opinión. — Pero en esto puede preguntarse primero si se ha de entender de todas las especies o solamente de las perfectas. Pues algunos estiman que no es necesario que los bienaventurados vean en el Verbo las naturalezas y especies más viles de las cosas, porque esto parece que contribuye poco a la perfección del intelecto. Pero santo Tomás habla de manera general, y no hay razón para añadir aquella limitación, porque toda esta variedad

Thomas), tamen si habetur, non est dubium quin ceteris paribus augeat perfectionem. Nam si sit de rebus singularibus incorruptibilibus quae sunt per se intentae a natura, multum confert haec cognitio ad perfectionem scientiae speculativae; si vero individua sint corruptibilia quae sunt veluti per accidens, eorum cognitio minus est necessaria ad speculationem, multum vero confert ad perfectionem prudentiae et providentiae. Legatur D. Thomas 1 p., q. 14, art. 11, et 3 p., q. 16, art. 2.

13. Contraria opinio. — Fundamentum evertitur. — Alii e contrario dicunt beatos, qui vident species rerum, consequenter videre omnia individua illarum, vel possibilia omnia, vel saltem quae aliquando erunt, quia existimant non esse maioris perfectionis videri in Verbo haec omnia individua quam unum eorum, praesertim quando inter se sunt valde similia. Sed hoc fundamentum falsum est, ut supra ostendi, et ideo necessaria esse non potest conclusio in eo fundata. Neque per se verisimilis est, quia non oportet ut beati videant omnia haec individua corruptibilia, praesertim multa quae sunt impertinentia ad statum eorum. Censeo igitur omnes beatos videre in singulis speciebus ea individua quae sufficiunt ad distincte cognoscendam naturam specificam et varietatem aliquam proprietatum quam habere potest. Item ea quae ad providentiam statui uniuscuiusque convenientem necessaria vel opportuna sunt. De ceteris nihil affirmari certo potest

14. Dubium. — Prima opinio. — Rejicitur. — Circa tertium caput difficultas est de factis hominum mortalium et cogitationibus eorum, an et quomodo videantur a beatis. In qua re nonnulli ex antiquis Patribus dubii esse videntur, ut videre licet apud Origenem libro 2 super Epist. ad Rom. et Augustinum lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13, quod notavit D. Thomas 1 p., q. 89, art. 8. Illi vero magis videntur dubitare de

naturali virtute quam de supernaturali cognitione. Unde quidam dixerunt animas separatas solum cognoscere quae hic fiunt ex relatione angelorum, ut Augustinus indicat capite decimoquinto. Sed hoc non satis esset ad cognoscendas cordium cogitationes, quia neque angeli illas cognoscunt virtute naturali sine consensu hominis cogitantis. Imo nec alia omnia etiam externa angeli semper cognoscunt, non quia non possunt, sed quia non semper attendunt. Si autem attendunt, etiam animae sanctae videntur posse virtute naturali cognoscere quae hic fiunt, ut Hieronymus lib. contra Vigilantium sentit, dicens animas mira celeritate posse esse ubique. Quod si hoc intelligat de existentia ubique per realem praesentiam, incertum est, quia non constat sanctas animas extra caelum incedere; et non refert ad intellectualem cognitionem, quia praesentia localis non est causa illius, sicut neque distantia impedit, si principia cognoscendi non desint. Oportet ergo illud intelligere de celeritate per mentis attentionem et praesentiam. Hoc autem supponit (id quod verisimile est) habere animas sanctas species inditas omnium harum rerum, sicut habent sancti angeli, maxime post statum beatitudinis, ut Gregorius etiam supponit lib. 12 Moral., cap. 12. At in sinu Abrahae fortasse hoc non habebant animae, ut sentit Augustinus supra, et colligi potest ex nonnullis testimoniis veteris testamenti quae ibi citat.

15. Tertia conclusio. — Praeter hunc autem modum cognoscendi extra Verbum, credibile est beatos videre in Verbo ex his actibus liberis seu contingentibus effectibus omnia quae spectant ad cuiuscumque statum. Hanc regulam constituit D. Thomas locis citatis, et 3 Contra Gentes, c. 59, et eam sequuntur Ferrariensis, Caietanus, Soto in 4, d. 49, q. 3, art. 3, ubi Capreolus, Paludanus et alii. Et iuxta illam exponunt dictum Gregorii: *Quid non vident, etc.*, scilicet

pertenece a la perfección del universo, y el conocimiento de cualquier naturaleza, por imperfecta que sea, es perfección del intelecto; y si se ve en Dios, es señal de una visión más perfecta de Dios, las demás cosas iguales. Por otra parte se pregunta si esto ha de entenderse solo de las obras naturales o también de las sobrenaturales. Soto no lo limita a las especies naturales, porque solo a ellas se extiende el deseo natural. Sin embargo, de ningún modo han de excluirse las especies sobrenaturales que pertenecen al orden del universo o a la potencia ordinaria, pues el conocimiento de aquellas es máxima perfección y muy conforme al apetito natural que todos tenemos, supuesta la fe. Ni creo que Soto haya querido excluirlas, especialmente porque estas especies pertenecen a los misterios de la fe que se supone se conocen por la visión de Dios.

11. Tercera duda. — Se resuelve. — Además se puede preguntar si los bienaventurados ven solo las especies futuras en alguna diferencia de tiempo, o también algunas de las posibles que nunca existirán. Se responde que, de estas especies posibles, algunas están contenidas en la virtud y potencia de las cosas que han sido hechas, y estas podrán ser conocidas por los bienaventurados que comprenden las cosas hechas y toda su virtud. Y así lo enseñó santo Tomás acerca del alma de Cristo en 3 p., q. 20, art. 2, donde lo nota Cayetano, y lo mismo puede creerse de la Bienaventurada Virgen. Respecto de los demás bienaventurados, la cuestión es incierta, porque no es necesario que todos comprendan igualmente todas las cosas hechas. Otras, en cambio, son cosas posibles que están contenidas solo en la potencia de Dios, y acerca de su visión nada es cierto, porque de suyo no pertenece al estado de los bienaventurados ver tales cosas. Si, pues, alguno ve algunas de estas cosas, es solo por abundancia de la perfección de su beatitud.

12. Cuarta duda. — Opinión anterior. — Se rechaza esta opinión. — Finalmente se puede preguntar si los

quod ad eos pertineat. Quod etiam significavit Concilium Senonense in illo verbo: *Quod eorum intersit*. Ratio vero est eadem supra tacta, quae eodem modo est explicanda, quia beati appetitu valde consentaneo rationi cupiunt haec cognoscere; illa autem visio satiat omnem huiusmodi appetitum. Quod si per se ipsam formaliter id facere potest, ad maiorem perfectionem pertinet ut ita faciat.

16. Primae inquisitioni satisfit. — Sed quaeres primo, quae dicantur pertinere ad statum beati. Respondetur duplicis generis haec esse posse. Quaedam spectantia ad ipsas beatitudinis operationes, id est, ad convenienter exercendas omnes actiones quas beati in suo statu operantur; et de his est maior verisimilitudo. Quia vident quidquid necessarium est ad operandum ibi prudentissime et iucundissime. Neque in hoc occurrit aliqua difficultas. Solum adverto aliquos hinc colligere omnes beatos videre aliorum beatorum cogitationes; sed hoc neque necessarium est neque verisimile. Quia non est hoc consentaneum intellectualibus ac liberis creaturis; et ideo nullus scholasticus hoc docuit. Praesertim vero improbabile est quod inferiores beati videant omnia cogitata superiorum, vel quod omnes viderent quidquid Christi anima agere disponit etiam per voluntatem creatam, nam de increata iam supra dixi non omnes videre omnia quae Deus facere disposuit. Unde etiam non spectat ad statum angeli custodis ut videat omnia quae ventura sunt vel quae Deus disposuit circa hominem curae suae commissum, ut ex Daniele 10 colligitur. Satis ergo est quod unusquisque videat ea quae expediunt ad suum ministerium convenienti modo exequendum

17. Secunda interrogatio. — Opinio Caietani. — Non placet. — In alio ordine constituuntur qui beati reliquerunt in hac vita et erant suae

bienaventurados ven también los individuos. Pues algunos dicen que los bienaventurados no ven las cosas singulares, porque el conocimiento de la cosa singular no pertenece a la perfección del intelecto humano, según parece enseñar santo Tomás en aquella q. 12, art. 8 ad quartum. Pero esto de ningún modo agrada, porque los bienaventurados no verán los cielos o los ángeles en común, sino estos cielos, estos hombres, ya que sin duda esta es una cognición más distinta y perfecta, y el apetito de saber se determina máximamente a estas cosas. Por lo cual es falso que no pertenezca al intelecto una cognición más perfecta de las cosas singulares: pues aunque no siempre sea tan necesaria o debida a nuestro intelecto (lo que quizá quiso decir santo Tomás), sin embargo, si se tiene, no hay duda de que, las demás cosas iguales, aumenta la perfección. Porque si se trata de cosas singulares incorruptibles que son por sí mismas intentadas por la naturaleza, este conocimiento contribuye mucho a la perfección de la ciencia especulativa; si en cambio los individuos son corruptibles, que son como por accidente, su conocimiento es menos necesario para la especulación, pero contribuye mucho a la perfección de la prudencia y de la providencia. Véase santo Tomás 1 p., q. 14, art. 11, y 3 p., q. 16, art. 2.

13. Opinión contraria. — Se echa abajo su fundamento. — Otros, por el contrario, dicen que los bienaventurados, que ven las especies de las cosas, ven consiguientemente todos los individuos de aquellas, o todos los posibles, o al menos los que alguna vez existirán, porque estiman que no es mayor perfección ver en el Verbo todos estos individuos que uno solo de ellos, especialmente cuando entre sí son muy semejantes. Pero este fundamento es falso, como mostré arriba, y por eso no puede ser necesaria la conclusión que en él se funda. Ni es verosímil de suyo, porque no es necesario que los bienaventurados vean todos estos individuos corruptibles, especialmente muchos que son impertinentes a su estado. Opino, pues, que todos los bienaventurados ven, en cada especie, aquellos individuos que bastan para conocer

distintamente la naturaleza específica y alguna variedad de propiedades que puede tener. Asimismo, aquellos que son necesarios u oportunos para la providencia conveniente al estado de cada uno. De los demás nada se puede afirmar con certeza.

14. Duda. — Primera opinión. — Se rechaza. — Acerca del tercer punto la dificultad está en los hechos de los hombres mortales y en sus pensamientos, si y cómo son vistos por los bienaventurados. En esta materia algunos de los antiguos Padres parecen haber dudado, como se puede ver en Orígenes, libro 2 sobre la Epístola a los Romanos, y en Agustín, lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13, lo cual nota santo Tomás en 1 p., q. 89, art. 8. Aquellos, sin embargo, parecen dudar más de la virtud natural que de la cognición sobrenatural. De donde algunos dijeron que las almas separadas solo conocen las cosas que aquí suceden por relación de los ángeles, como indica Agustín en el capítulo decimoquinto. Pero esto no bastaría para conocer los pensamientos de los corazones, porque ni siquiera los ángeles los conocen por virtud natural sin el consentimiento del hombre que piensa. Más aún, ni siquiera todas las demás cosas, incluso externas, las conocen siempre los ángeles, no porque no puedan, sino porque no siempre atienden. Pero si atienden, también las almas santas parecen poder conocer por virtud natural las cosas que aquí suceden, como siente san Jerónimo en el libro contra Vigilancio, diciendo que las almas pueden estar en todas partes con admirable celeridad. Lo cual, si se entiende de una existencia en todas partes por presencia real, es incierto, porque no consta que las almas santas salgan fuera del cielo; y esto no afecta a la cognición intelectual, porque la presencia local no es causa de ella, como tampoco la distancia la impide, si no faltan los principios de conocer. Hay que entenderlo, por tanto, de la celeridad por la atención y presencia de la mente. Esto supone, sin embargo (lo cual es verosímil), que las almas santas tienen especies infusas de todas estas cosas, como las tienen los santos ángeles, sobre todo después del estado

curae commissa, si talia sint ut merito censeantur adhuc habere specialem curam eorum. Ut, verbi gratia, quod fundator alicuius religionis de illius progressu et augmento curam habeat et cupiat scire, et sic de aliis. Et de his etiam censetur unusquisque videre quae ad suam providentiam aliquo modo pertinent. Potest vero de his interrogari an censeantur hoc modo pertinere ad statum beati solum ea quae hic reliquit in instanti mortis suae, an etiam quae postea fiunt. Nam Caietanus 3 p., q. 10, art. 2, priori modo explicat huiusmodi statum. Unde dicit beatos solum videre in Verbo formaliter ea quae ad eos pertinent in instanti mortis; quae vero ex illis postea eventura sunt, tantum causaliter seu per novas revelationes in Verbo cognoscere. Sed hoc non placet etiam aliis Thomistis, quia ratio supra facta aeque procedit de omnibus, et ideo melius dicitur haec omnia, sive sint praesentia sive praeterita sive futura, quae pertinent ad aliquem beatum, ab ipso videri in Verbo. Addit tamen Ferrariensis dicto cap. 59 non videri simul a principio beatitudinis, sed successive prout res istae fiunt. Sed hoc iam est a nobis in superioribus improbatum, quia non potest in visionem beatificam cadere mutatio, nec successio illa fieri potest sine mutatione aliqua. Quid autem hos auctores moverit, statim dicam.

18. Tertia inquisitio. — Prima opinio. — Secunda opinio vera putatur. — Tertio inquiri potest an orationes quae in Ecclesia funduntur ad sanctos pertineant hoc modo ad statum eorum, ita ut in Verbo eas videant. Aliqui Thomistae negant, et aperte Caietanus…

nuper citatus. Nihilominus idem Caietanus 2-2, q. 83, art. 4, circa solutionem ad secundum docet beatos videre has orationes in Verbo, et idem sentit D. Thomas ibi et 3 p., q. 10, art. 2, et in 4, d. 45, q. 3, art. 5, et inclinat Magister cap. penult., Ferrariensis 3 Contra Gentes cap. 60, Soto supra et Gabriel lect. 3, n. Cano lit. E, et favet Concilium Senonense

de beatitud, como también supone Gregorio en el lib. 12 Moral., cap. 12. Pero en el seno de Abraham quizá no tenían esto las almas, según siente Agustín en el lugar citado, y puede colegirse de algunos testimonios del Antiguo Testamento que allí cita.

15. Tercera conclusión. — Además de este modo de conocer fuera del Verbo, es creíble que los bienaventurados vean en el Verbo, de estos actos libres o efectos contingentes, todo lo que pertenece al estado de cada uno. Esta regla la establece santo Tomás en los lugares citados, y en 3 Contra Gentes, c. 59, y la siguen Ferrariense, Cayetano, Soto en 4, d. 49, q. 3, art. 3, donde Capréolo, Paludano y otros. Y según ella explican el dicho de Gregorio: *¿Qué no ven, etc.?*, es decir, lo que a ellos pertenece. Lo cual también significó el Concilio de Sens con aquellas palabras: *Lo que les interesa*. La razón, en verdad, es la misma que se tocó arriba, y ha de explicarse del mismo modo, porque los bienaventurados, con un apetito muy conforme a la razón, desean conocer estas cosas; y aquella visión sacia todo apetito de este género. Y si por sí misma puede hacerlo formalmente, pertenece a mayor perfección que así lo haga.

16. Se satisface a la primera pregunta. — Pero preguntarás primero qué cosas se dicen pertenecer al estado del bienaventurado. Se responde que pueden ser de dos géneros. Unas que miran a las mismas operaciones de la beatitud, es decir, a ejercer convenientemente todas las acciones que los bienaventurados realizan en su estado; y de estas hay mayor verosimilitud. Porque ven todo lo que es necesario para obrar allí prudentísimamente y con sumo gozo. Y en esto no ocurre dificultad alguna. Solo advierto que algunos de aquí concluyen que todos los bienaventurados ven los pensamientos de los demás bienaventurados; pero esto ni es necesario ni verosímil. Porque esto no es conforme a criaturas intelectuales y libres; y por eso ningún escolástico lo ha enseñado. Es especialmente improbable que los bienaventurados

in decretis fidei cap. 13. Videturque valde consentaneum consuetudini Ecclesiae et modo quo ad sanctos preces fundit: nam plane supponit eos actu videre has nostras actiones ex vi suae beatitudinis. Et ideo fortasse oramus potius nunc ad sanctos beatos quam in veteri testamento, quando iusti mortui Deum nondum videbant. Et haec opinio magis pia videtur et quae eadem facilitate defendi potest qua dicitur beatos videre quaecumque alias res, quia revera merito desiderabunt beati cognoscere eos qui in hac vita ipsos speciali amore prosequuntur aut eos honorant et cum eis loquuntur, et hic appetitus altiori modo satiabitur per ipsam visionem: ergo si commode fieri potest, ita fiet.

19. Obiectio. — Responsio. — Sed obici potest quia ex his sequitur ut interdum inferior beatus plura videat in Verbo quam alius beatior, quia possunt plura pertinere ad illius statum vel plures orationes ad illum fundi. Sed, omissis aliis solutionibus, respondetur concedendo sequelam, scilicet quod ex rebus his plures videri possint aliquando ab inferiori beato. Neque inde fit eum simpliciter melius videre Deum, quia non erunt cetera paria. Nam alius beatior et clarius videbit Deum et ex aliis rebus vel plures vel meliores agnoscet, si oportuerit. Item dici potest, licet aliquis beatus non postulet visionem aliquarum rerum eo quod ad suum statum pertineant, tamen si ex perfectione seu abundantia beatitudinis id sequatur fieri posse ut ea videat: atque ita fortasse beatior videbit omnia individua et contingentia quae inferior beatus videt, licet non ex speciali ratione sui status, sed ex perfectione beatitudinis suae.

20. Secunda obiectio. — Responsio. — Hinc vero sumitur ultima obiectio quae fere contra omnia dicta procedit. Nam perfectio beatitudinis commensuranda est iuxta merita: fieri autem potest ut aliquis non habeat tot

merita quae visionem postulent adeo perfectam ut sufficiat ad videnda omnia quae diximus, ut videtur, verbi gratia, verisimile in infantibus. Sed ad hoc dicendum est, supposita probabilitate eorum quae dixi, Deum ita disposuisse statum beatorum et perfectionem illius visionis, ut quilibet, etiam in infimo gradu, potens sit ad videndum omnia quae in prima et secunda parte huius capitis dicta sunt. Unde licet beatus infimum habeat meritum, vel nullum proprium, accipiet visionem cum perfectione necessaria ad videndum res fidei et naturales. Unde fit ut, addita aliqua perfectione meritorum, possit videri aliqua contingentia quae ad suum statum pertinuerint. Vel certe dicere possumus omnia quae in hoc capite diximus cum limitatione esse accipienda et quasi sub conditione, si talia fuerint merita beati in hac vita ut per ea meruerit praedicta omnia obtinere et videre per suam essentialem beatitudinem. Quod si talia non fuerint, satis erit quod per gloriam accidentalem seu per novas revelationes aliqua videat.

CAPUT XXIX.

CUR VISIO DEI CLARA NON SIT EIUS COMPREHENSIO, ET QUOMODO AB ILLA DIFFERAT.

1. Ratio dubitandi. — Difficultatem hanc in hunc locum remisimus supra, capite quinto, quia non poterat haec comparatio recte fieri nondum intellecta perfectione et obiecto illius visionis. Est ergo ratio difficultatis, quia per visionem cognoscitur totus Deus et quidquid in illo est formaliter, ergo illa visio est comprehensio Dei, iuxta definitionem Augustini, Epist. 112, cap. 8: *Illud comprehenditur, quod ita videtur ut nihil illius lateat videntem.* Sic enim nihil Dei latet videntem Deum. Et si enim latent creaturae, illae non sunt Deus, neque aliquid Dei, neque in Deo sunt formaliter:

inferiores vean todos los pensamientos de los superiores, o que todos vieran todo lo que el alma de Cristo dispone hacer incluso por voluntad creada, pues de la increada ya dije arriba que no todos ven todo lo que Dios dispuso hacer. De donde tampoco pertenece al estado del ángel custodio ver todo lo que ha de venir o lo que Dios dispuso acerca del hombre encomendado a su cuidado, como se colige de Daniel 10. Basta, pues, que cada uno vea aquello que conviene para ejecutar convenientemente su ministerio.

17. Segunda pregunta. — Opinión de Cayetano. — No agrada. — En otro orden se colocan aquellos que, siendo bienaventurados, dejaron en esta vida cosas encomendadas a su cuidado, si son tales que con razón se juzgue que todavía tienen especial cuidado de ellas. Como, por ejemplo, que el fundador de alguna religión tenga cuidado del progreso y aumento de ella y desee saberlo, y así de otros. Y de estas cosas también se juzga que cada uno ve aquello que de algún modo pertenece a su providencia. Pero acerca de esto se puede preguntar si se considera que pertenecen de este modo al estado del bienaventurado solo aquellas cosas que dejó aquí en el instante de su muerte, o también las que suceden después. Pues Cayetano en 3 p., q. 10, art. 2, explica de la primera manera tal estado. Por eso dice que los bienaventurados solo ven formalmente en el Verbo aquellas cosas que les pertenecen en el instante de la muerte; y las que de ellas han de suceder después, solo causalmente o por nuevas revelaciones las conocen en el Verbo. Pero esto no agrada tampoco a otros tomistas, porque la razón aducida arriba procede igualmente de todas, y por eso mejor se dice que todas estas cosas, sean presentes, pasadas o futuras, que pertenecen a algún bienaventurado, son vistas por él en el Verbo. Añade, sin embargo, Ferrariense en el citado cap. 59 que no se ven simultáneamente desde el principio de la beatitud, sino sucesivamente según van sucediendo estas cosas. Pero esto ya ha sido rechazado por nosotros en lo anterior, porque no puede caer mutación en la visión

prout autem sunt eminenter, omnes videntur per illam visionem; ergo absolute nihil Dei latet videntem.

2. Communis decisio. — Dubium. — Ad hanc difficultatem communis responsio est videntes Deum, licet totum Deum videant, non tamen videre totaliter, et ideo non comprehendere illum. Sed oportet explicare quid sit videre totaliter. Nam si sumatur ex parte obiecti, necesse est videri totaliter si totum videtur: quid enim esse potest ex parte obiecti quod aliquid videatur totaliter, nisi quod omnis res vel modus aut ratio realis quae in obiecto est omnino videatur nihilque occultetur? Hoc autem modo videtur Deus a beatis. Si autem sumatur ex parte actus videntis, nihil aliud significabit nisi quod obiectum summe videatur per visionem summe claram et perfectam ex conatu et conditione videntis. Hoc autem modo non tantum Deus, sed etiam omnis creatura erit incomprehensibilis, nisi a solo Deo, quia a solo illo erit cognoscibilis summa claritate possibili. Atque ita Deum esse comprehensibilem non erit singulare attributum eius, nec indicabit aliquam excellentiam in illo, quatenus cognoscibilis est.

3. Prima opinio. — Refellitur. — Propter haec aliqui (quos supra retuli) dixerunt illud *totaliter* ex parte obiecti seu Dei accipiendum esse, ita ut necessarium sit videntem Deum non videre in illo omnem perfectionem formaliter in eo existentem, vel non omnem modum eius in ipsomet obiecto existentem etiam formaliter, ut illum non comprehendat. Sed haec sententia improbabilis est, ita enim defendit Deum non comprehendi ut inde plane sequatur non etiam videri. Nam Deus summe unus et indivisibilis est, quare si aliquid illius non videtur, totus non videtur. Item sicut omnia attributa sunt de essentia Dei, ita modus realis cuiuscumque attributi qui in Deo ipso sit est de essentia Dei: unde si videtur attributum sine tali modo, non

beatífica, ni aquella sucesión puede hacerse sin alguna mutación. Qué movió a estos autores, lo diré enseguida.

18. Tercera investigación. — Primera opinión. — Se considera verdadera la segunda opinión. — En tercer lugar se puede preguntar si las oraciones que se hacen en la Iglesia a los santos pertenecen de este modo a su estado, de suerte que las vean en el Verbo. Algunos tomistas lo niegan, y abiertamente Cayetano…no obstante, el mismo Cayetano en 2-2, q. 83, art. 4, al resolver la segunda objeción, enseña que los bienaventurados ven estas oraciones en el Verbo; y lo mismo siente santo Tomás allí y en 3 p., q. 10, art. 2, y en 4, d. 45, q. 3, art. 5. También se inclina el Maestro en el capítulo penúltimo, Ferrariense en 3 Contra Gentes cap. 60, Soto en el lugar citado, Gabriel lect. 3, Cano lit. E, y favorece el Concilio de Sens en los decretos de fe, cap. 13. Y parece muy conforme a la costumbre de la Iglesia y al modo en que dirige sus preces a los santos, pues claramente supone que ellos ven actualmente estas nuestras acciones en virtud de su beatitud. Y por eso quizá oramos ahora más bien a los santos bienaventurados que en el Antiguo Testamento, cuando los justos difuntos aún no veían a Dios. Y esta opinión parece más piadosa y que se puede defender con la misma facilidad con que se dice que los bienaventurados ven cualesquiera otras cosas, porque en verdad los bienaventurados con razón desearán conocer a aquellos que en esta vida los siguieron con especial amor, o los honran y hablan con ellos; y este apetito se saciará de modo más elevado por la misma visión. Por tanto, si puede hacerse convenientemente, así se hará.

19. Objeción. — Respuesta. — Pero se puede objetar que de aquí se sigue que a veces un bienaventurado inferior vea más cosas en el Verbo que otro más bienaventurado, porque pueden pertenecer más cosas a su estado o pueden dirigirse más oraciones a él. Pero, omitiendo otras soluciones, se responde concediendo la consecuencia, es decir, que de estas cosas a veces pueden

videtur ut est peculiare attributum Dei et consequenter non videtur Deus. Denique supra ostensum est ex his quae in Deo sunt formaliter nihil posse latere beatum, sive sit attributum sive modus vel gradus eius. Quae veritas cum de potentia absoluta probabilior multo sit, de potentia ordinaria et de facto est longe certissima.

4. Secunda opinio. — Quatuor modi incomprehensibilitatis. — Aliter ergo Nominales, cum doceant per visionem Dei nihil cognosci posse praeter ea quae in Deo sunt formaliter, fatentur omnem claram visionem Dei esse comprehensionem eius, si sola definitio ab Augustino tradita consideretur, quia revera nihil Deum videntem latet. Ut autem dogma fidei defendant, quod Deus est incomprehensibilis, alios quatuor modos comprehensionis multiplicant. Inter quos unus est supra tactus, quod res videatur summa visione possibili ex parte videntis. Et hanc etiam vident non sufficere propter argumentum a nobis factum. Addunt ergo tertium modum comprehensionis, quando totum aliquid ita videtur ut partes eius distinctissime penetrentur. Quomodo Deus comprehendi non potest, cum partes non habeat. Sed haec comprehensio corporalium rerum vel compositarum propria est, tamen ad communem rationem comprehensionis valde accidentaria est. Nam res invisibilis, ut punctum, vel angelus comprehendi potest. Unde cum dicitur de ratione comprehensionis esse ut totum id quod comprehendi dicitur in comprehendente claudatur, illud totum non dicit relationem ad partes, sed absolute sumitur pro integra seu perfecta re.

5. Addunt ergo quartum comprehensionis modum, ad quem dicunt necessarium esse ut inter cognitionem et obiectum tanta ac talis servetur proportio, ut quantum obiectum cognitum excedit in perfectione alia obiecta cognoscibilia,

verse más por un bienaventurado inferior. Y de ahí no se sigue que él vea simplemente mejor a Dios, porque no serán las demás cosas iguales. Pues otro más bienaventurado verá más clara y perfectamente a Dios y, de otras cosas, reconocerá o más o mejores, si conviniere. Asimismo se puede decir que, aunque algún bienaventurado no pida la visión de algunas cosas por pertenecer a su estado, sin embargo, si por la perfección o abundancia de su beatitud se sigue que es posible que las vea, así quizá el más bienaventurado verá todos los individuos y contingentes que ve el inferior, aunque no por razón especial de su estado, sino por la perfección de su beatitud.

20. Segunda objeción. — Respuesta. — De aquí se toma la última objeción, que procede casi contra todo lo dicho. Pues la perfección de la beatitud debe medirse según los méritos; y puede suceder que alguien no tenga tantos méritos que exijan una visión tan perfecta que baste para ver todo lo que hemos dicho (como parece verosímil, por ejemplo, en los niños). Pero a esto hay que decir que, supuesta la probabilidad de lo que he dicho, Dios ha dispuesto de tal modo el estado de los bienaventurados y la perfección de aquella visión, de modo que cualquiera, incluso en el grado ínfimo, sea capaz de ver todas las cosas que se han dicho en la primera y segunda parte de este capítulo. De donde, aunque el bienaventurado tenga mérito ínfimo o ninguno propio, recibirá la visión con la perfección necesaria para ver las cosas de la fe y las naturales. De ahí resulta que, añadida alguna perfección de méritos, pueda verse algún contingente que pertenezca a su estado. O ciertamente podemos decir que todo lo que hemos dicho en este capítulo ha de tomarse con limitación y como bajo condición: si los méritos del bienaventurado en esta vida fueron tales que por ellos mereció obtener y ver todas las cosas dichas por su beatitud esencial. Y si no fueron tales, bastará que vea algunas cosas por la gloria accidental o por nuevas revelaciones.

tantum excedat cognitio comprehensiva eius omnes alias cognitiones. Constat autem hoc modo solam visionem increatam Dei ita comparari ad Deum, quia Deus infinite simpliciter excedit omnia obiecta visibilia, infinitate (inquam) in genere entis, et eodem modo excedit visio increata omnes visiones alias possibiles Dei, etiamsi cum intensione vel claritate infinita intelligantur, quia in genere entis semper sunt finitae simpliciter et ita exceduntur a visione increata infinita simpliciter. Sed hoc etiam non satisfacit, quia illa acceptio comprehensionis pro libito cogitata est ad fugiendam difficultatem. Et quia nulla ratione et usu loquendi probatur illam proportionem esse necessariam ad comprehensionem intellectualem, praesertim quia si illa perfectio in qua fit proportionalis comparatio non deservit ad manifestandum amplius obiectum cognoscibile, materialiter et impertinenter se habet ad rationem comprehensionis, ut in comprehensione corporali, a qua sumpta est metaphora, videre licet. Nam inter caelos, verbi gratia, non minus dicetur nonum caelum comprehendere octavum quam caelum empyreum comprehendere nonum, etiamsi nonum caelum non tantum excedat in perfectione substantiali octavum caelum quantum exceditur ab empyreo; et annulus argenteus non minus comprehendit digitum quam aureus, licet materialiter non sit tam perfectus.

6. Denique addunt alium modum, nimirum ad comprehensionem necessarium esse cognoscere rem sub omnibus praedicatis quae illi convenire possunt, et hoc modo aiunt solum Deum de se cognoscere omnia praedicata quae illi tribui possunt et ideo solum ipsum se comprehendere. At enim vel intelligunt necessarium esse cognoscere omnia illa praedicata ut distincta, vel ut sunt unum in re. Primum necessarium non est ad

CAPÍTULO XXIX

POR QUÉ LA VISIÓN CLARA DE DIOS NO ES SU COMPRENSIÓN, Y EN QUÉ SE DIFERENCIA DE ELLA.

1. Razón de la duda. — Esta dificultad la remitimos a este lugar más arriba, en el capítulo quinto, porque esta comparación no podía hacerse rectamente antes de haber entendido la perfección y el objeto de aquella visión. La razón de la dificultad es, pues, que por la visión se conoce todo Dios y todo cuanto hay en Él formalmente; luego aquella visión es la comprensión de Dios, según la definición de san Agustín en la Epístola 112, cap. 8: *Aquello se comprende que se ve de tal modo que nada de ello se oculta al que lo ve.* Pues así nada de Dios se oculta al que ve a Dios. Y aunque se oculten las criaturas, ellas no son Dios, ni algo de Dios, ni están formalmente en Dios; pero en cuanto están en Él eminentemente, todas son vistas por aquella visión; luego absolutamente nada de Dios se oculta al que lo ve.

2. Decisión común. — Duda. — A esta dificultad la respuesta común es que los que ven a Dios, aunque vean todo Dios, sin embargo no lo ven *totalmente*, y por eso no lo comprenden. Pero es necesario explicar qué significa ver totalmente. Pues si se toma de parte del objeto, es necesario que se vea totalmente si se ve todo: ¿qué puede haber, en efecto, de parte del objeto para que algo se vea totalmente, sino que toda realidad, modo o razón real que hay en el objeto sea vista por completo y nada se oculte? Y de este modo es visto Dios por los bienaventurados. Si en cambio se toma de parte del acto del que ve, no significará otra cosa sino que el objeto es visto sumamente clara y perfecta según el esfuerzo y la condición del que ve. Pero de este modo no solo Dios, sino también toda criatura será incomprensible, excepto para el solo Dios, porque solo por Él será cognoscible con la suma claridad posible. Y así

comprehensionem, imo repugnat comprehensioni illius rei in qua talia praedicata nullo modo distinguuntur. Quia oportet ut videatur et intime cognoscatur prout in se est, quanto autem melius cognoscitur, tanto magis cognoscitur ut una et consequenter sine ulla distinctione attributorum, quae de illa praedicari possunt. Atque ita Deus se comprehendit, non cognoscens aliquam infinitatem praedicatorum quae de ipso cognosci possint, sed simplicem perfectionem infinitam.
Si vero id intelligatur secundo modo, sic omnes videntes Deum vident omnia quae de illo praedicari possunt, quia vident omnia quae in ipso sunt, ut diximus.

7. Est ergo valde difficile congruentem rationem reddere, cur Deus non comprehendatur a videntibus ipsum, si in Deo ipso nihil aliud videri potest nisi quae in eo sunt formaliter. Quod etiam declaratur. Nam Deus ipse, licet simul cognoscat se et creaturas, non se comprehendit quia cognoscit creaturas, sed quia cognoscit omnia quae in ipso realiter ac formaliter sunt. Quia iuxta praedictam sententiam reliqua tantum concomitanter cognoscuntur, et ita inde non perficitur cognitio Dei. Ideoque nihil potest ad eius comprehensionem id pertinere. Ergo ex parte obiecti cogniti per comprehensionem non est differentia inter visionem increatam Dei (ut ad ipsum terminatur praecise) et visionem beatorum; sed illa, ut sic, est comprehensio, ergo et haec.

8. Aliqui conantur reddere rationem. — Nihilominus moderni, qui cum Nominalibus negant videri creaturas in Verbo, ex hoc ipso conantur reddere rationem ob quam visio beatifica non est comprehensio Dei: nimirum quia de ratione comprehensionis est ita videre totum quod est in re formaliter et intrinsece, ut ex vi talis visionis etiam cognoscatur quidquid ex tali re consequi potest vel ab ea pendere. In

el que Dios sea comprensible no será un atributo singular suyo, ni indicará alguna excelencia en Él en cuanto es cognoscible.

3. Primera opinión. — Se refuta. — Por estas razones, algunos (que mencioné antes) dijeron que aquel *totaliter* debe tomarse de parte del objeto o de Dios, de modo que sea necesario que quien ve a Dios no vea en Él toda perfección existente formalmente en Él, o no todo modo suyo existente en el mismo objeto también formalmente, para que no lo comprenda. Pero esta sentencia es improbable, pues defiende que Dios no es comprendido de tal modo que de ahí claramente se siga que ni siquiera es visto. Porque Dios es sumamente uno e indivisible; por lo cual, si algo de Él no se ve, todo Él no se ve. Asimismo, así como todos los atributos pertenecen a la esencia de Dios, también el modo real de cualquier atributo que esté en el mismo Dios pertenece a la esencia de Dios; de donde, si se ve el atributo sin tal modo, no se ve como es atributo peculiar de Dios y, consiguientemente, no se ve a Dios. Finalmente, arriba se ha mostrado que de las cosas que están formalmente en Dios nada puede ocultarse al bienaventurado, ya sea atributo, ya modo o grado suyo. Esta verdad, siendo mucho más probable de potencia absoluta, de potencia ordinaria y de hecho es con mucho certísima.

4.. Segunda opinión. — Cuatro modos de incomprensibilidad. — De otro modo, pues, los nominales, como enseñan que por la visión de Dios nada puede conocerse fuera de lo que está formalmente en Dios, confiesan que toda visión clara de Dios es su comprensión, si se considera solamente la definición transmitida por Agustín, porque en realidad nada se oculta al que ve a Dios. Pero para defender el dogma de fe de que Dios es incomprensible, multiplican otros cuatro modos de comprensión. Entre ellos, uno es el mencionado arriba: que la cosa sea vista con la suma visión posible de parte del que ve. Y ven que tampoco este basta por el argumento

quo non oportet comprehensionem intellectualem aequare omnino corporali, a qua sumpta est metaphora, quia non oportet metaphoram esse similem in omnibus. In corporalibus ergo, ut unum corpus comprehendatur ab alio, non oportet ut in eo includantur omnia quae ab ipso pendent, quia non pertinent ad quantitatem eius. In obiecto autem intelligibili est necessarium ad comprehensionem illius cognosci quidquid ab illo oriri vel pendere potest, quia totum hoc censetur ad illud obiectum pertinere ut cognoscibile est. At vero per visionem beatam non potest ita cognosci Deus ut simul per illam visionem et ex vi illius videantur creaturae quae a Deo pendere et procedere possunt, ut hi auctores supponunt. Inde ergo fit ut illa visio non possit esse comprehensio.

hecho por nosotros. Añaden, pues, un tercer modo de comprensión: cuando algo entero es visto de tal modo que sus partes son penetradas distintísimamente. De este modo Dios no puede ser comprendido, puesto que no tiene partes. Pero esta comprensión es propia de las cosas corporales o compuestas; sin embargo, respecto de la razón común de comprensión es muy accidental. Pues una cosa invisible, como el punto, o puede ser comprendido un ángel. Por eso, cuando se dice que es de la razón de la comprensión que todo aquello que se dice ser comprendido quede encerrado en el que comprende, aquel *totum* (todo) no expresa relación a partes, sino que se toma absolutamente por la cosa íntegra o perfecta.

9. Non admittitur. — Haec vero responsio, licet vero principio utatur, ut mox dicemus, tamen non video quomodo applicare illud possit, si consequenter loquatur. Tunc enim ad comprehensionem rei necessarium est cognosci omnia quae ex illa manare possunt vel pendere, quando hoc confert aliquo modo exactam rei cognitionem, vel quando in re vel ex re comprehensa cognosci potest id quod ab illa fit vel fieri potest. Sed Deus non ita comparatur ad suos effectus ut isti auctores dicunt, ergo cognitio effectuum nihil referre potest ad comprehensionem Dei, sive eodem sive diverso actu videantur. Maior patet, quia si cognitio effectuum non est in causa neque ex causa, nullo modo pertinet per se ad perfectam cognitionem causae; ergo neque ad comprehensionem pertinere potest; nam comprehensio ultra cognitionem addit exactam cognitione

5. Añaden, pues, un cuarto modo de comprensión, para el cual dicen que es necesario que entre el conocimiento y el objeto se guarde una proporción tan grande y tal, que cuanto el objeto conocido excede en perfección a los demás objetos cognoscibles, tanto exceda el conocimiento comprensivo de él a todos los demás conocimientos. Ahora bien, consta que solo la visión increada de Dios se compara de este modo con Dios, porque Dios excede infinita y simplemente a todos los objetos visibles con una infinitud (digo) en el género del ente, y del mismo modo la visión increada excede a todas las demás visiones posibles de Dios, aunque se entiendan con intensión o claridad infinita, porque en el género del ente siempre son simplemente finitas y así son excedidas por la visión increada infinita simplemente. Pero esto tampoco satisface, porque aquella acepción de la comprensión ha sido pensada arbitrariamente para evitar la dificultad. Y porque ni por razón ni por el uso del lenguaje se prueba que aquella proporción sea necesaria para la comprensión intelectual, especialmente porque si aquella perfección en la que se hace la comparación proporcional no sirve para manifestar más al objeto cognoscible, se comporta de modo material e impertinente respecto de la razón de comprensión, como se puede ver en la comprensión corporal, de la cual se tomó la metáfora. Pues entre los

10. Praeterea declaratur in Deo ipso, consequenter loquendo in eadem opinione. Negant enim iidem auctores Deum cognoscere creaturas in se tanquam in causa, unde consequenter aiunt, licet Deus in se

una scientia cognoscat se et creaturas, tamen illam scientiam esse comprehensivam Dei ut est omnino absolutam a creaturis etiam possibilibus. Imo etiam aiunt illam scientiam non esse tam necessariam ut terminetur ad creaturas possibiles quam ut terminetur ad Deum; inde etiam dicunt Verbum divinum procedere ex scientia Dei ut est de Deo, non vero ut est scientia creaturarum; et nihilominus non negabunt Verbum esse ex scientia comprehensiva Dei, et consequenter dicere debent scientiam comprehensivam Dei esse magis necessariam quam scientiam creaturarum; ergo scientia creaturarum non pertinet ad comprehensionem, ergo scientia beatorum erit comprehensio, nam ad comprehensionem impertinens est quod repraesentet vel non repraesentet creaturas.

11. Respondere possunt, licet scientia quam Deus habet non requirat actualem terminationem ad creaturas ut sit comprehensio Dei, tamen postulare ut sit talis scientia quae necessario repraesentet creaturas si illae sunt possibiles vel futurae. Et ita in illo primo signo, in quo intelligitur esse in Patre comprehensio divinitatis suae et nondum attingere creaturas possibiles, iam est scientia illa repraesentativa creaturarum, si sint, et hoc tam necessario illi convenit sicut esse scientiam vel comprehensionem divinitatis. Hoc autem non ita invenitur in visione creata Dei, et ideo non est comprehensio.

12. Sed haec responsio non satisfacit, tum quia si illa scientia Dei non est repraesentativa creaturarum ex vi divinitatis cognitae tanquam medii ducentis ad cognitionem creaturarum, illa perfectio talis scientiae, scilicet quod sit repraesentativa aliorum obiectorum scibilium, parum refert ad comprehensionem eius, quia solum se habet concomitanter ad cognitionem Dei et non provenit ex illa, sed ex

cielos, por ejemplo, no menos se dirá que el noveno cielo comprende al octavo que el cielo empíreo comprende al noveno, aunque el noveno cielo no exceda tanto en perfección sustancial al octavo cielo cuanto es excedido por el empíreo; y un anillo de plata no comprende menos el dedo que uno de oro, aunque materialmente no sea tan perfecto.

6. Finalmente añaden otro modo, a saber, que para la comprensión es necesario conocer la cosa bajo todos los predicados que le pueden convenir, y de este modo dicen que solo Dios conoce de sí mismo todos los predicados que se le pueden atribuir y que por eso solo Él se comprende a sí mismo. Pero, o entienden que es necesario conocer todos aquellos predicados como distintos, o como son uno en la realidad. Lo primero no es necesario para la comprensión, más aún, repugna a la comprensión de aquella cosa en la que tales predicados de ningún modo se distinguen. Porque es necesario que sea visto e íntimamcuanto mejor se conoce, tanto más se conoce como una y, consiguientemente, sin distinción alguna de los atributos que de ella se pueden predicar. Y así Dios se comprende a sí mismo no conociendo alguna infinitud de predicados que de Él se puedan conocer, sino la simple perfección infinita. Si en cambio se entiende del segundo modo, entonces todos los que ven a Dios ven todo lo que de Él se puede predicar, porque ven todo lo que hay en Él, como hemos dicho.

7. Es, pues, muy difícil dar una razón congruente de por qué Dios no es comprendido por los que lo ven, si en el mismo Dios no se puede ver nada más que lo que en Él está formalmente. Lo cual también se declara. Pues el mismo Dios, aunque conozca simultáneamente a sí mismo y a las criaturas, no se comprende a sí mismo por conocer las criaturas, sino porque conoce todo lo que en Él es real y formalmente; porque, según la sentencia mencionada, lo demás solo se conoce concomitantemente y así de ahí no se perfecciona el conocimiento de Dios.

entitativa perfectione illius scientiae quasi materiali. Tum etiam quia non repugnabit facere visionem Dei creatam quae illam perfectionem habeat, nam dicti auctores docent posse Deum manifestare per scientiam creatam omnes res possibiles in se ipsis per propriam cognitionem; docent etiam possibile esse unico actu Deum et creaturas videre, etiamsi non videantur creaturae in Deo, sed concomitanter: ergo etiam poterit facere Deus unam visionem creatam qua Deus ipse et omnes creaturae possibiles et futurae videantur; ergo illa visio esset comprehensio, vel certe dicendum est concomitantiam illam non referre ad comprehensionem, quia neque supponit neque importat magis perfectam cognitionem divinitatis quam si sola ipsa sine creaturis videretur.

13. Redditur ratio. — Superest ergo ut ad cognitionem creaturarum in Deo tanquam in causa recurramus et dicamus ad comprehensionem non satis esse cognoscere totum id quod in re cognita formaliter inest, sed etiam illa omnia ita cognoscere ut ex vi talis modi cognoscendi ea comprehendantur omnia quae quovis modo ab illa essentia emanant aut emanare possunt. Et hoc ipsum est cognosci non tantum rem totam, sed etiam totaliter, idemque est rem comprehensivam scientia comprehensione finiri, ut Augustinus dixit 12 De Civ., cap. 18, et in idem redit quod dicitur oportere satisque ad comprehensionem esse ut nihil lateat videntem, utique eorum quae in tali obiecto quocumque modo videri possunt. Quia ergo visio creata hoc non habet neque habere potest, ideo comprehensio non est. Et hoc fuit ratio D. Thomae 1 p., q. 12, art. 8. Nec est diversa ratio quam in articulo septimo habet, dum probat Deum non posse comprehendi a beatis quia lumen gloriae non potest esse infinitum. Nam haec est ratio quasi remota et a causa efficiente, altera est proxima et a causa formali: visio enim

Por eso nada de esto puede pertenecer a su comprensión. Luego, de parte del objeto conocido por comprensión, no hay diferencia entre la visión increada de Dios (en cuanto se termina precisamente a Él) y la visión de los bienaventurados; pero aquella, como tal, es comprensión; luego también esta.

8. Algunos intentan dar razón. — No obstante, los autores modernos que, junto con los nominales, niegan que se vean las criaturas en el Verbo, precisamente por esto intentan dar razón de por qué la visión beatífica no es comprensión de Dios: a saber, porque es de la razón de la comprensión ver todo lo que hay en la cosa formal e intrínsecamente de tal modo que, en virtud de tal visión, se conozca también todo lo que de tal cosa puede seguirse o depender. En esto no conviene igualar totalmente la comprensión intelectual con la corporal, de la cual se tomó la metáfora, porque no es necesario que la metáfora sea semejante en todo. En las cosas corporales, pues, para que un cuerpo sea comprendido por otro no es necesario que en él se incluyan todas las cosas que de él dependen, porque no pertenecen a su cantidad. Pero en el objeto inteligible es necesario, para su comprensión, conocer todo lo que de él puede originarse o depender, porque todo esto se considera que pertenece a aquel objeto en cuanto es cognoscible. Mas por la visión beatífica no se puede conocer a Dios de tal modo que simultáneamente, por aquella visión y en virtud de ella, se vean las criaturas que pueden depender y proceder de Dios, según suponen estos autores: de ahí, pues, resulta que aquella visión no pueda ser comprensión.

9. No se admite. — Esta respuesta, aunque se apoya en un principio verdadero, como enseguida diremos, sin embargo no veo cómo pueda aplicarlo si habla consecuentemente. Pues entonces, para la comprensión de una cosa es necesario conocer todo lo que de ella puede manar o depender, cuando esto contribuye de algún modo a la cognición exacta de la cosa, o cuando en la cosa o a

creata ideo non est comprehensio quia non ostendit in Deo…omnia quae possunt ostendi: ideo autem non omnia illa ostendit quia finita est et a lumine finito procedit: finito (inquam) et essentialiter et intensive, neutro enim modo potest esse infinitum. Hinc ergo concludit divus Thomas in illo articulo septimo Deum finite cognosci per visionem creatam et ideo non comprehendi, quia non cognoscitur quantum cognoscibilis est.

14. Et hoc etiam est quod in eodem art. 7 ad 3 dicit: Deum non videri totaliter, quia modus obiecti non est modus cognoscentis, id est quia obiectum est cognoscibile infinite et visio non est infinite cognoscitiva; unde licet videns essentiam Dei videat ipsam esse infinite cognoscibilem, tamen simul videt a se non infinite videri et ita suam visionem non habere modum adaequatum obiecto et ideo non comprehendere illud. Quid autem sit obiectum illud esse infinite cognoscibile explicat D. Thomas in articulo octavo per hoc quod in eo potest videri quidquid possibile vel cognoscibile est, quod fieri non potest per visionem finitam. Quocirca nunquam D. Thomas docuit ad comprehensionem, ut sic, necessarium esse ut in genere entis sit tam perfecta cognitio sicut est obiectum comprehendendum, nam hoc plane falsum est neque ad rem praesentem erat necessarium. Unde nec ad comprehensionem Dei per se ac formaliter S. Thomas requirit visionem in genere entis aequalem visioni increatae Dei, quia hoc etiam per se non pertinet ad rationem comprehensionis. Quamquam hoc consequutione quadam sit necessarium. Quia cum Deus sit obiectum infinite cognoscibile objective, non potest comprehendi nisi infinite cognoscatur: non potest autem infinite cognosci nisi per virtutem infinitam, quia nulla minor potest penetrare omnia infinita cognoscibilia quae in eo latent. Non potest autem esse vis cognoscendi

partir de la cosa comprendida se puede conocer aquello que de ella se hace o puede hacerse. Pero Dios no se compara con sus efectos del modo en que dicen estos autores; luego el conocimiento de los efectos nada puede aportar a la comprensión de Dios, ya se vean en el mismo acto o en acto diverso. La mayor es clara, porque si el conocimiento de los efectos no está en la causa ni procede de la causa, de ningún modo pertenece por sí mismo a la perfecta cognición de la causa; luego tampoco puede pertenecer a la comprensión, pues la comprensión añade a la cognición la cognición exacta de la misma cosa, según la mente de san Agustín en los lugares citados arriba y según el uso común de estos términos.

10. Además se declara en el mismo Dios, hablando consecuentemente dentro de la misma opinión. Pues los mismos autores niegan que Dios conozca las criaturas en sí mismo como en la causa, de donde consecuentemente afirman que, aunque Dios con una sola ciencia conozca en sí mismo a sí mismo y a las criaturas, sin embargo aquella ciencia es comprensiva de Dios en cuanto es absolutamente absoluta respecto incluso de las criaturas posibles. Más aún, también afirman que aquella ciencia no es tan necesaria en cuanto se termina a las criaturas posibles como en cuanto se termina a Dios; de ahí también dicen que el Verbo divino procede de la ciencia de Dios en cuanto es de Dios, no en cuanto es ciencia de las criaturas; y sin embargo no negarán que el Verbo procede de la ciencia comprensiva de Dios, y consecuentemente deben decir que la ciencia comprensiva de Dios es más necesaria que la ciencia de las criaturas; luego la ciencia de las criaturas no pertenece a la comprensión; luego la ciencia de los bienaventurados será comprensión, pues es impertinente a la comprensión que represente o no represente criaturas.

11. Podrán responder que, aunque la ciencia que Dios tiene no requiere terminación actual a las criaturas para ser comprensión de Dios, sin embargo exige que sea tal

infinita nec visio sic infinita nisi increata sit. Atque eandem rationem habet D. Thomas 3 p., q. 10, art. 2, ubi disp. 26, sect. 2 hanc materiam et rationem latius prosecuti sumus, et ideo in praesenti loco haec sufficiunt.

CAPUT XXX.

SITNE DEUS OMNINO INVISIBILIS HOMINI IN VITA MORTALI, ITA UT PRO HOC STATU VISIO CLARA DEI ILLI COMMUNICARI NON POSSIT.

1. Haec sola quaestio superest ad plenam declarationem huius attributi et non proponitur de comprehensione, quia cum illa in omni statu sit homini impossibilis simpliciter, etiam in ordine ad potentiam absolutam, multo magis in statu vitae mortalis. De visione autem est peculiaris difficultas, quia interdum dicitur Deus invisibilis in hac vita, Ioannes 1: *Deum nemo vidit umquam*, et idem Ioannes 4. Addit vero Paulus 1 Timoth. 6: *Quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest*. Nam Exod. 33 ait Deus Moysi: *Non videbit me homo et vivet*.
In contrarium vero est, quia interdum dicitur mortales homines in Scriptura videre Deum et faciem Dei, ut Augustinus Ep. 112 a cap. 4 late disputat.

Prima conclusio. — Breviter tamen dicendum imprimis est non esse absolute impossibile hominem in corpore mortali elevari secundum mentem ad videndum clare Deum. Haec assertio certissima est in theologia. Probatur enim aperte, quia Christi anima coniuncta corpori mortali habuit visionem illam permanentem ac perpetuam a primo instanti creationis suae, ut late probatum est in 1 tom., 3 part., disp. 25, sect. 1; ergo posset Deus idem concedere cuilibet homini mortali, etiam si humanitas eius non esset Verbo hypostatice unita. Nam illa unio nec physice concurrit ad

ciencia que necesariamente represente las criaturas si estas son posibles o futuras. Y así, en aquel primer signo en el que se entiende que en el Padre está la comprensión de su divinidad y aún no alcanza a las criaturas posibles, ya es aquella ciencia representativa de las criaturas, si existen, y esto le conviene tan necesariamente como el ser ciencia.
o la comprensión de la divinidad. Pero esto no se encuentra así en la visión creada de Dios, y por eso no es comprensión.

12. Pero esta respuesta no satisface, tanto porque si aquella ciencia de Dios no es representativa de las criaturas en virtud de la divinidad conocida como medio que conduce al conocimiento de las criaturas, aquella perfección de tal ciencia —a saber, que sea representativa de otros objetos cognoscibles— poco aporta a su comprensión, porque solo se comporta concomitantemente respecto del conocimiento de Dios y no procede de él, sino de la perfección entitativa de aquella ciencia, casi materialmente. Además, porque no repugnará hacer una visión creada de Dios que tenga aquella perfección, pues los citados autores enseñan que Dios puede manifestar por ciencia creada todas las cosas posibles en sí mismas mediante un conocimiento propio; enseñan también que es posible ver en un solo acto a Dios y a las criaturas, aunque las criaturas no sean vistas en Dios, sino concomitantemente. Luego también podrá Dios hacer una visión creada por la cual sean vistos Dios mismo y todas las criaturas posibles y futuras; luego aquella visión sería comprensión. O al menos hay que decir que aquella concomitancia no pertenece a la comprensión, porque ni supone ni importa una cognición más perfecta de la divinidad que si ella sola fuese vista sin las criaturas.

13. Se da la razón verdadera. — Resta, pues, que recurramos al conocimiento de las criaturas en Dios como en la causa y digamos que para la comprensión no basta conocer todo aquello que formalmente está en la cosa conocida, sino también conocer todas aquellas cosas de tal

visionem, nec dat capacitatem physicam illius, nec formaliter aufert impedimenta illius, sed solum adducit secum quamdam congruentiam et quasi debitum connaturalitatis, ut ratione illius elevanda fuerit anima sic Deo unita substantialiter ad summam unionem accidentalem.

Ratio vero a priori est quia in hoc nulla est implicatio contradictionis, quia licet anima unita corpori mortali non possit naturaliter intelligere nisi per species a phantasmatibus acceptas et cum dependentia ab illis, tamen a Deo elevari potest ad intelligendum per species per se infusas et sine concursu phantasiae: ergo eadem ratione potest elevari ad visionem Dei.

Secunda conclusio. — Dico secundo: de communi lege et potentia ordinaria non conceditur hominibus mortalibus clara visio divinae essentiae. Haec assertio est D. Thomae 1 p., q. 12, art. 11 et 2-2, q. 5, art. 3, et 2-2, q. 180, art. 5, estque de fide. Illam enim probant testimonia Scripturae in principio adducta, quae in hoc sensu Patres interpretantur, quos paulo inferius referemus et quos supra retulimus capite quinto contra Anomoeos. Nam illi haeretici non solum damnati sunt quia dicebant Deum posse comprehendi, sed etiam quia dicebant in hac vita comparari claram Dei cognitionem. Sicut etiam Begardi et Beghini non solum damnati sunt quia dicebant Deum videri naturaliter, sed etiam quia in hac vita putabant comparari lege communi illam visionem, ut patet ex Clementina *Ad nostram* de Haereticis. Ratio vero a priori est dispositio divinae providentiae nobis revelata et ipsa experientia satis nota. Huius vero divinae ordinationis duplex est ratio: una moralis, altera physica.

4. Duplex assignatur ratio. Prior. — Posterior ratio. — Prior est quia tempus huius vitae est tempus merendi et pugnandi; post hanc autem vitam est status praemii, quod maxime in visione Dei confertur. Unde Paulus aiebat 2 Cor. 5: *Dum*

modo que, en virtud de tal modo de conocer, sean comprendidas todas las que de cualquier modo emanan o pueden emanar de aquella esencia. Y esto mismo es conocer no solo la cosa toda, sino también totalmente; y viene a ser lo mismo que decir que la cosa es terminada por la ciencia comprensiva con comprensión, como dijo Agustín en 12 *De Civitate*, cap. 18. Y a lo mismo se reduce lo que se dice: que es necesario y suficiente para la comprensión que nada se oculte al que ve, al menos de aquellas cosas que en tal objeto de cualquier modo pueden ser vistas. Porque, por tanto, la visión creada no tiene esto ni puede tenerlo, por eso no es comprensión. Y esta fue la razón de santo Tomás en 1 p., q. 12, art. 8. Ni es diversa la razón que tiene en el artículo séptimo, cuando prueba que Dios no puede ser comprendido por los bienaventurados porque la luz de gloria no puede ser infinita. Pues esta es razón casi remota y de la causa eficiente; la otra es próxima y de la causa formal: la visión creada, pues, no es comprensión porque no muestra en Dios todo lo que puede ser mostrado: pero no muestra todo aquello porque es finita y procede de una luz finita: finita (digo) tanto esencial como intensivamente, pues de ninguno de estos dos modos puede ser infinita. De aquí, pues, concluye santo Tomás en aquel artículo séptimo que Dios es conocido de modo finito por la visión creada y por eso no es comprendido, porque no es conocido cuanto es cognoscible.

14. Y esto es también lo que dice en el mismo art. 7 ad 3: que Dios no es visto totalmente, porque el modo del objeto no es el modo del cognoscente, es decir, porque el objeto es cognoscible infinitamente y la visión no es infinitamente cognoscitiva; de donde, aunque el que ve la esencia de Dios vea que ella es infinitamente cognoscible, sin embargo ve al mismo tiempo que por él no es vista infinitamente y que así su visión no tiene un modo adecuado al objeto y por eso no lo comprende. Qué signifique, pues, que aquel objeto sea infinitamente cognoscible lo explica santo Tomás en el artículo octavo

por el hecho de que en él puede verse todo lo que es posible o cognoscible, lo cual no puede hacerse por una visión finita. Por lo cual, nunca santo Tomás enseñó que para la comprensión, como tal, sea necesario que en el género del ente haya una cognición tan perfecta como es el objeto que ha de ser comprendido, pues esto es claramente falso y no era necesario para la cuestión presente. De donde tampoco para la comprensión de Dios per se y formalmente requiere santo Tomás una visión en el género del ente igual a la visión increada de Dios, porque esto tampoco pertenece per se a la razón de comprensión. Aunque esto sea necesario por cierta consecuencia. Porque como Dios es un objeto infinitamente cognoscible objetivamente, no puede ser comprendido sino siendo conocido infinitamente: pero no puede ser conocido infinitamente sino por una virtud infinita, porque ninguna menor puede penetrar todas las cosas infinitamente cognoscibles que en Él se ocultan. Pero no puede haber una virtud cognoscitiva infinita ni una visión así infinita sino siendo increada. Y la misma razón tiene santo Tomás en 3 p., q. 10, art. 2, donde en la disp. 26, sect. 2 hemos tratado más ampliamente esta materia y razón, y por eso en este lugar presente basta lo dicho.

CAPÍTULO XXX

SI DIOS ES TOTALMENTE INVISIBLE AL HOMBRE EN LA VIDA MORTAL, DE MODO QUE PARA ESTE ESTADO NO PUEDA COMUNICÁRSELE LA VISIÓN CLARA DE DIOS

1. Esta sola cuestión resta para la plena declaración de este atributo y no se propone de la comprensión, porque siendo ella absolutamente imposible al hombre en todo estado, incluso en orden a la potencia absoluta, mucho más lo es en el estado de la vida mortal. De la visión, en cambio, hay una dificultad peculiar, porque a veces se dice

sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem; et 1 Cor. 13: *Cum venerit quod perfectum est*, etc., et infra: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*; et 1 Ioann. 3: *Cum apparuerit, similes ei erimus*. Quasi dicat non esse hoc in hac vita expectandum, sed in futura. Posterior ratio est quia status animae in corpore mortali est ineptissimus ad perfectionem illius visionis. Quia in hoc statu nihil potest intelligere anima nostra nisi modo materiali, id est ad modum rerum corporalium a quibus cognitionem accipit. Deus autem videri non potest nisi modo purissimo et maxime spirituali. Et hac ratione maxime utitur D. Thomas 1 p., q. 12, art. 11 et 3 Contra Gentes, cap. 47, q. 12 De Verit., art. 9; et ex illa concludit impossibile esse videre Deum in corpore mortali. Quod aliqui intelligunt, id est, cognitione accepta per corpus mortale seu ministerio sensuum. Atque ita aiunt hoc esse impossibile simpliciter. Sed hoc, licet verum sit, non est ad rem, quia supponimus visionem esse supra naturalem modum cognoscendi hominis, et absolute quaeritur an sit possibilis in hoc statu. Item alias non oporteret Christum vel alios excipere, quos D. Thomas excipit. Sensus ergo est id esse impossibile de lege ordinaria fundata in illa conditione hominis naturali.

5. Dubium. — Dupliciter visio animam a corpore abstrahere potest. — Dubitari vero potest circa hanc rationem an illa visio communicata divinitus animae hominis in corpore mortali ex natura et vi sua extrahat eam ab hac vita mortali aliquo modo. Dico *natura sua*, quia interveniente divina potestate et actione certum est non semper habere illum effectum. Sicut in Christo Domino fuit visio beata toto tempore vitae mortalis sine abstractione animae a substantia (ut sic dicam) vel officio illius vitae. Ideo etiam dixi *aliquo modo*, quia duobus modis intelligi potest visionem illam habere vim abstrahendi animam a

corpore mortali. Primo, separando illam omnino etiam quoad substantialem informationem talis corporis. Secundo, abstrahendo illam ab omni operatione, praesertim sensuum, et raptum seu ecstasim faciendo, ita ut omnino per visionem impediatur ne aliquid protunc sentire vel percipere possit.

6. De priori abstractione est conclusio. — De priori abstractione certum esse iudico ex vi visionis non fieri talem separationem animae a corpore, etiamsi speciali Dei protectione non impediatur visio ne talem effectum efficiat. Hoc satis probat exemplum Christi Domini. Nec enim putandum est peculiare ac continuum miraculum fuisse quod visio illa animam Christi a corpore non separaverit. Idem confirmat quod talis visio sine speciali miraculo erit in beatis post resurrectionem, neque oportebit Deum speciali quadam actione supernaturali aliquid efficere ut possit illa visio esse in anima informante corpus. Quod vero illud corpus sit immortale ad hoc parum refert, ut statim dicam. Ratio ergo a priori est quia visio illa nec formaliter neque effective repugnat physice cum informatione substantiali animae in corpus, ut videtur per se notum.

7. **Obiectio. — Responsio.** — Dices: non repugnare cum informatione per se, repugnare tamen cum corporis mortalitate. Respondeo imprimis informationem animae quoad substantialem unionem eiusdem rationis esse in corpore mortali et immortali. Deinde dotes gloriae, quibus corpus efficitur immortale et quodam modo spirituale aptiusque ad serviendum spiritui, non manare physice et effective a visione beata, sed solum per quamdam congruentem Dei ordinationem suo modo connaturalem illi statui; et quoad hoc fuisse miraculum in Christo habere illam visionem sine gloria corporis. Tamen supposito illo miraculo (quod Deus suspendit gloriam corporis non obstante visione) dicimus non esse

que Dios es invisible en esta vida (Jn 1: *A Dios nadie lo vio jamás*), y lo mismo en Jn 4. Añade además san Pablo en 1 Tim 6: *Al que ningún hombre vio ni puede ver*. Pues en Ex 33 dice Dios a Moisés: *No me verá el hombre y vivirá*.

En contra está, sin embargo, que a veces se dice en la Escritura que hombres mortales ven a Dios y la cara de Dios, como ampliamente disputa san Agustín en la Ep. 112 a partir del cap. 4.

Primera conclusión. — Brevemente, sin embargo, hay que decir en primer lugar que no es absolutamente imposible que un hombre en cuerpo mortal sea elevado según la mente a ver claramente a Dios. Esta aserción es certísima en teología. Se prueba abiertamente porque el alma de Cristo unida a un cuerpo mortal tuvo aquella visión permanente y perpetua desde el primer instante de su creación, como se probó ampliamente en el tomo 1, 3 part., disp. 25, sect. 1. Luego Dios podría conceder lo mismo a cualquier hombre mortal, aunque su humanidad o estuviera hipostáticamente unida al Verbo. Pues aquella unión ni concurre físicamente a la visión, ni da capacidad física para ella, ni formalmente quita los impedimentos de la misma, sino que solo trae consigo cierta conveniencia y como un débito de connaturalidad, de modo que, en razón de ella, el alma así sustancialmente unida a Dios debía ser elevada a la suma unión accidental.

La razón a priori es que en esto no hay implicación de contradicción, porque aunque el alma unida al cuerpo mortal no pueda naturalmente entender sino por especies tomadas de los fantasmas y con dependencia de ellos, sin embargo puede ser elevada por Dios a entender por especies infusas por sí mismas y sin concurso de la fantasía; luego por la misma razón puede ser elevada a la visión de Dios.

Segunda conclusión. — Digo en segundo lugar: de ley común y de potencia ordinaria no se concede a los hombres mortales la clara visión de la esencia divina. Esta aserción es de santo Tomás (1 p., q. 12, art. 11; 2-2, q. 5,

peculiare miraculum quod anima illa conservetur corpori unita cum eadem visione. Quia formaliter non magis repugnat illa visio cum unione ad tale corpus quam unio hypostatica. Sunt enim res diversi ordinis et in diversis subiectis proximis, unde non habent formalem repugnantiam inter se. Neque unio illa per se est effectiva per actionem aliquam transeuntem, ut possit effective tollere unionem vel alterare corpus aut privare illud dispositionibus necessariis ad unionem cum anima, quibus permanentibus non dissolvitur unio.

8. De alia abstractione est dubium. — De alio puncto est nonnulla maior difficultas, nam Augustinus et D. Thomas interdum significant visionem illam vi sua connaturali ita raptare animam ut omnino abstrahat illam et impediat ab omni sensuum operatione. Sic ait Augustinus 12 Gen. ad litt., cap. 27: *Neminem videntem Deum vivere vita ista qua mortaliter vivitur istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodam modo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, an in corpore vel extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem.* Atque hanc sententiam secutus est D. Thomas 2-2, q. 175, art. 4, et rationem reddit quia per visionem tota intentio animae et intellectus ad Deum avocatur, et ideo non potest simul attendere ad operationes sensuum, unde concludit esse impossibile stante illa visione uti sensibus.

9. Conclusio. — Sed imprimis certum est non esse impossibile de potentia absoluta, ut in Christo Domino patet. Quod exemplum persuadere videtur etiam sine speciali miraculo id fieri posse. Nam in Christo nullum aliud intervenisse videtur praeter suspensionem gloriae corporis non obstante visione. Illo autem posito, naturali modo potuit Christus attendere et uti sensibus.

art. 3 y 2-2, q. 180, art. 5) y es de fe. La prueban los testimonios de la Escritura aducidos al principio, que los Padres interpretan en este sentido (los cuales citaremos un poco más abajo y que ya referimos arriba en el capítulo quinto contra los Anomeos). Pues aquellos herejes no solo fueron condenados porque decían que Dios podía ser comprendido, sino también porque afirmaban que en esta vida se alcanza la clara cognición de Dios. Begardos y Begardas no solo fueron condenados porque decían que Dios era visto naturalmente, sino también porque pensaban que en esta vida se podía alcanzar, por ley común, aquella visión, como consta por la Clementina *Ad nostram* de Haereticis. La razón a priori es la disposición de la divina providencia que nos ha sido revelada y la misma experiencia bien conocida. De esta divina ordenación hay dos razones: una moral y otra física.

4. Se asignan dos razones. Primera. — Razón posterior. — La primera es que el tiempo de esta vida es tiempo de merecer y de combatir; después de esta vida, en cambio, está el estado de premio, que se otorga principalmente en la visión de Dios. Por eso decía san Pablo en 2 Cor 5: *Mientras estamos en el cuerpo, peregrinos estamos lejos del Señor; pues caminamos por fe y no por visión*; y en 1 Cor 13: *Cuando venga lo perfecto*, etc., y más abajo: *Ahora vemos por espejo y en enigma, entonces en cambio cara a cara*; y en 1 Jn 3: *Cuando aparezca, seremos semejantes a Él*. Como si dijera que esto no se ha de esperar en esta vida, sino en la futura. La razón posterior es que el estado del alma en el cuerpo mortal es muy inepto para la perfección de aquella visión. Porque en este estado nuestra alma no puede entender nada sino de modo material, es decir, a la manera de las cosas corporales de las que recibe el conocimiento. Dios, en cambio, no puede ser visto sino de modo purísimo y máximamente espiritual. Y de esta razón se sirve sobre todo santo Tomás en 1 p., q. 12, art. 11 y 3 Contra Gentes, c. 47, q. 12 De Verit., art. 9; y de ella concluye que es imposible ver a Dios en cuerpo mortal. Algunos lo entienden en el sentido de que es imposible

Respondet autem divus Thomas ad hoc dispensative factum esse ut simul esset viator et comprehensor, et ideo non esse de illo similem rationem. At enim illa dispensatio solum hoc facit quod esset gloria animae sine gloria corporis; usus vero sensuum postea naturalis fuit, ergo idem esset in quolibet homine si daretur ei visio sola et sua natura in reliquis relinqueretur.

10. Praeterea si ratio supra adducta efficax esset, etiam in corporibus resurgentium impediretur naturalis vis activa sensuum. Nam quod ibi ait D. Thomas ad 4: *In illis corporibus futuram redundantiam a gloria animae*, verum est quoad dotes gloriae; tamen quoad naturalem vim sentiendi eamdem retinebunt et secundum eam connaturaliter operari poterunt, non obstante visione. Ergo valde probabile videtur ex vi visionis illius non fieri talem abstractionem a sensibus. Estque urgens ratio quod visio illa beatifica non impedit naturales operationes animae, etiam ipsius intellectus, ut in angelis constat et in anima Christi et in aliis beatis; ergo neque impediet operationes sensuum, etiam in corpore mortali, si in eo infundatur illa visio: quia eadem est ratio de illis operationibus et in corpore mortali non est speciale impedimentum quoad sensuum actiones.

11.Ratio a priori. — Ratio autem a priori est quia illa visio non fit per naturalem virtutem animae, sed per lumen gloriae, concurrente anima per virtutem obedientialem; et ideo naturalis virtus eius semper manet expedita, ut non obstante visione suas naturales actiones exercere possit. Sed de hac re et de extasi in universum dicturi sumus latius t. 4 de Relig., lib. 3, qui est de Orat. mentali, cap. 41.

19. Dubium expenditur. — Aliud hic superest grave dubium. An in hac lege, quam diximus esse ordinariam, ut visio Dei non communicetur homini mortali, sit aliquando

con un conocimiento tomado por medio del cuerpo mortal o por el ministerio de los sentidos. Y así dicen que esto es imposible absolutamente. Pero esto, aunque sea verdadero, no viene al caso, porque suponemos que la visión está por encima del modo natural de conocer del hombre, y se pregunta absolutamente si es posible en este estado. Además, de otro modo no habría que exceptuar a Cristo u otros, a quienes santo Tomás exceptúa. El sentido, pues, es que esto es imposible según la ley ordinaria fundada en aquella condición natural del hombre.

5. Duda. — De dos maneras la visión puede abstraer el alma del cuerpo. — Se puede dudar acerca de esta razón si aquella visión comunicada divinamente al alma del hombre en cuerpo mortal, por su propia naturaleza y fuerza, la abstrae de algún modo de esta vida mortal. Digo *por su propia naturaleza*, porque, interviniendo la potencia y acción divina, es cierto que no siempre produce aquel efecto. Como en Cristo Señor hubo visión beatífica durante todo el tiempo de la vida mortal sin abstracción del alma de la sustancia del cuerpo (por así decirlo). Por eso también dije *de algún modo*, porque de dos maneras se puede entender que aquella visión tiene fuerza para abstraer el alma del cuerpo mortal. Primero, separándola del todo, incluso en cuanto a la información sustancial de tal cuerpo. Segundo, abstrayéndola de toda operación, especialmente de los sentidos, y produciendo un rapto o éxtasis, de modo que por la visión quede completamente impedida de poder sentir o percibir nada en ese momento.
6. Conclusión sobre la primera abstracción. — Acerca de la primera abstracción juzgo que es cierto que por la fuerza de la visión no se produce tal separación del alma del cuerpo, aunque no sea impedida por una especial protección de Dios para que no produzca tal efecto. Esto lo prueba suficientemente el ejemplo de Cristo Señor. Pues no se ha de pensar que fue un milagro peculiar y continuo que aquella visión no separara el alma de Cristo del cuerpo. Lo mismo confirma el hecho de que tal visión

dispensatum. Nam quod Deus dispensare possit dubium non est. Duobus autem modis potest intelligi talis dispensatio. Primo, ut aliquis homo (praeter Christum) toto tempore vitae mortalis, vel pro aliqua magna parte eius, habuerit illam visionem permanenter et immutabiliter. Et in hoc sensu certum est non esse factam dispensationem, neque oppositum affirmari posse sine magna temeritate et errore. Quia est contra regulam Scripturae et sine ullo fundamento, vel in Scriptura, vel in Patribus, aut traditione Ecclesiae, vel probabili ratione. Denique etiam de Beata Virgine in 2 tomo ostendimus non habuisse hoc privilegium in hac vita; quis ergo audeat alicui puro homini illud attribuere?

13. Alio ergo modo intelligitur illa dispensatio de aliqua visione Dei per breve tempus, quasi in transitu, et hoc modo creditum est factas esse aliquas dispensationes. Prima est de Moyse, quam affirmavit Augustinus 12 Gen. ad litt., c. 27 et 28, et epist. 112, c. 12, et secutus est D. Thomas supra; et ante illos videtur fuisse haec sententia Basilii hom. 1 in Exam., Ambrosii lib. 4 Exam. cap. 9. Quos postea multi secuti sunt, ideoque illa sententia gravis est et probabilis. Ut verum tamen fatear, non video in Scriptura sufficiens illius fundamentum. Nam duo testimonia afferuntur: primum Exod. 33, ubi Moyses ipse a Domino petiit: *Ostende mihi faciem tuam*, et iterum *ostende mihi gloriam tuam*. In quibus verbis dubium est quid Moyses petierit. Ego autem probabilissimum credo petiisse videre ipsam naturam et substantiam Dei, nam hoc est quod maxime appetere poterat, quia visiones aliaSin figura, vel gloria corporali satis magnas, satisque familiares habebat. At hoc ipsum illi denegavit Deus dicens: *Non poteris videre faciem meam*. Unde etiam Augustinus et qui eius sententiam sequuntur non magnam vim in hoc loco constituunt.

sin especial milagro existirá en los bienaventurados después de la resurrección, y no será necesario que Dios haga alguna acción sobrenatural especial para que aquella visión pueda estar en el alma que informa al cuerpo. Que aquel cuerpo sea inmortal poco importa para esto, como diré enseguida. La razón a priori es, pues, que aquella visión ni formal ni efectivamente repugna físicamente con la información sustancial del alma en el cuerpo, como parece evidente por sí mismo.

7. **Objeción. — Respuesta.** — Dirás: no repugna con la información en sí, pero sí repugna con la mortalidad del cuerpo. Respondo en primer lugar que la información del alma en cuanto a la unión sustancial es de la misma razón en el cuerpo mortal y en el inmortal. Además, las dotes de gloria, por las cuales el cuerpo se hace inmortal y de algún modo espiritual y más apto para servir al espíritu, no manan física y efectivamente de la visión beatífica, sino solo por cierta ordenación congruente de Dios, connatural a su modo a aquel estado; y en cuanto a esto, fue un milagro en Cristo tener aquella visión sin la gloria del cuerpo. Sin embargo, supuesto aquel milagro (que Dios suspendió la gloria del cuerpo no obstante la visión), decimos que no es un milagro peculiar que aquella alma se conserve unida al cuerpo con la misma visión. Porque formalmente no repugna más aquella visión con la unión a tal cuerpo que la unión hipostática. Pues son cosas de diverso orden y en diversos sujetos próximos, por lo cual no tienen repugnancia formal entre sí. Ni aquella unión es por sí efectiva mediante alguna acción transeúnte, de modo que pueda efectivamente quitar la unión o alterar el cuerpo o privarlo de las disposiciones necesarias para la unión…con el alma, permaneciendo las cuales no se disuelve la unión.

8. Duda sobre la otra abstracción. — Sobre el otro punto hay una dificultad algo mayor, pues tanto Agustín como santo Tomás indican a veces que aquella visión, por su propia fuerza connatural, rapta el alma de tal modo que la

abstrae completamente e impide toda operación de los sentidos. Así dice Agustín en 12 *Gen. ad litt.*, cap. 27: *Nadie que vea a Dios vive esta vida con que se vive mortalmente con estos sentidos corporales. Pero si alguien no muere de algún modo de esta vida, o saliendo del todo del cuerpo, o quedando tan apartado y alienado de los sentidos carnales que con razón no sepa, como dice el Apóstol, si está en el cuerpo o fuera del cuerpo, cuando es arrebatado y elevado a aquella visión.* Y santo Tomás siguió esta sentencia en 2-2, q. 175, art. 4, y da la razón de que por la visión toda la intención del alma y del intelecto se aparta hacia Dios, y por eso no puede al mismo tiempo atender a las operaciones de los sentidos; de donde concluye que es imposible, permaneciendo aquella visión, usar de los sentidos.

9. Conclusión. — Pero en primer lugar es cierto que no es imposible de potencia absoluta, como consta en Cristo Señor. Este ejemplo parece persuadir que esto puede suceder incluso sin especial milagro. Pues en Cristo no parece haber intervenido nada más que la suspensión de la gloria del cuerpo no obstante la visión. Supuesto esto, Cristo pudo atender y usar de los sentidos de modo natural. Santo Tomás responde a esto que se hizo dispensativamente para que fuera al mismo tiempo viador y comprehensor, y que por eso no hay que argüir de modo semejante de él. Pero aquella dispensación solo hace que hubiera gloria del alma sin gloria del cuerpo; el uso de los sentidos, en cambio, fue después natural. Luego lo mismo sucedería en cualquier hombre si se le diera solo la visión y se le dejara su naturaleza en lo demás.

10. Además, si la razón aducida arriba fuera eficaz, también en los cuerpos resucitados se vería impedida la fuerza natural activa de los sentidos. Pues lo que dice allí santo Tomás ad 4 —*En aquellos cuerpos habrá una redundancia de la gloria del alma*— es verdadero en cuanto a las dotes de gloria; sin embargo, en cuanto a la fuerza natural de sentir, retendrán la misma y podrán operar

14. Aliud testimonium est Numer. 12, ubi sic dicit Dominus: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non sic servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est; ore enim ad os loquor ei et palam et non per aenigmata et figuras Deum videt.* Sed haec verba, licet magis faveant, non cogunt: nam ad summum ostendunt quamdam maiorem familiaritatem Dei cum Moyse quam cum aliis prophetis, et maiorem excellentiam revelationum et apparitionum Dei, vel in visione intellectuali vel in splendore aliquo et claritate sensibili. Et hic sensus videtur verisimilior. Tum quia non est credibile Moysem vidisse tam frequenter et familiariter divinam essentiam. Deus autem ibi loquitur de ordinario modo quo solebat loqui cum Moyse. Tum etiam quia fere eadem verba habentur Exod. 33, cum dicitur: *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui amicus ad amicum suum*. Et nihilominus ibidem, paulo infra, negat illi Deus visionem faciei suae. Imo in fine illius capitis videtur negari illi talis visio pro futuro tempore indefinite ac simpliciter. Tum denique, quia si nec in monte Sina neque in tabernaculo (Exod. 33) Moyses vidit divinam essentiam, certe non apparet ex Scriptura ubi illam videre potuerit.

15. Atque ita de Moyse sentiunt Evaristus papa epist. 4, Dionysius de Cael. Hierar. cap. 4 et epist. 1 ad Caium, Irenaeus lib. 4 c. 37, Nazianzenus orat. 34, Gregorius 18 Moral. cap. 28, Origenes lib. 1 Per., cap. 4 et hom. 1 in Isaiam, et alii innumeri. Ex quo a fortiori constat ante Christi Domini adventum nullum hominem vidisse Deum clare, etiam ad momentum. Estque optima coniectura etiam contra Moysen, quia non expediebat hominem aliquem ante Christi animam videre Deum, etiam brevi tempore, quod indicavit Ioannes capite primo: *Deum nemo vidit umquam; unigenitus Filius qui est*

connaturalmente según ella, no obstante la visión. Por tanto, parece muy probable que por la fuerza de aquella visión no se produzca tal abstracción de los sentidos. Y es una razón urgente que aquella visión beatífica no impide las operaciones naturales del alma, ni siquiera las del mismo intelecto, como consta en los ángeles, en el alma de Cristo y en los demás bienaventurados; luego tampoco impedirá las operaciones de los sentidos, incluso en cuerpo mortal, si en él se infunde aquella visión: porque la misma es la razón de aquellas operaciones y en el cuerpo mortal no hay un impedimento especial respecto de las acciones de los sentidos.

11. Razón a priori. — La razón a priori es que aquella visión no se produce por la virtud natural del alma, sino por la luz de gloria, concurriendo el alma por virtud obediencial; y por eso su virtud natural siempre permanece expedita, para que, no obstante la visión, pueda ejercer sus acciones naturales. Pero de esta materia y de la éxtasis en general trataremos más ampliamente en el tomo 4 de Relig., lib. 3, que trata de la Oración mental, cap. 41.

12. Se examina la duda. — Aquí queda aún otra grave duda: si en esta ley, que hemos dicho ser ordinaria, según la cual la visión de Dios no se comunica al hombre mortal, se ha dispensado alguna vez. Pues que Dios pueda dispensar no es dudoso. Tal dispensación puede entenderse de dos modos. Primero, que algún hombre (además de Cristo) durante todo el tiempo de la vida mortal, o durante una gran parte de ella, haya tenido aquella visión permanente e inmutable. Y en este sentido es cierto que no se ha hecho tal dispensación, ni se puede afirmar lo contrario sin gran temeridad y error. Porque va contra la regla de la Escritura y sin ningún fundamento, ya en la Escritura, ya en los Padres, ya en la tradición de la Iglesia, ya en razón probable. Finalmente, también de la Bienaventurada Virgen mostramos en el tomo 2 que no

in sinu Patris, ipse enarravit. Unde quoties in veteri testamento dicuntur Abraham, Iacob vel alii vidisse Deum facie ad faciem, certum est esse sermonem de visione imaginaria vel sensibili, ut late Augustinus epist. 112 et D. Thomas 2-2, q. 174.
etiam affirmant Augustinus et Thomas supra, et Anselmus 2 Cor. 12, et alii moderni. Illam vero negant Dionysius dicto capite quarto de Cael. Hierarch., et Nazianzenus dicta orat. 34, Tertullianus contra Praxeam cap. 14, et generaliter Hieronymus Dialog. 3 contra Pelag. in fine, et in cap. 6 Isaiae, Isidorus lib. 1 de Sum. bono cap. 7, Athanasius quest. 12 ad Antiochum. Et mihi quidem etiam videtur ex sacra Scriptura non colligi.

17. **Solum enim** afferuntur verba 2 Cor. 12, ubi dicitur: *Raptus est in paradisum et usque ad tertium caelum et audivisse arcana verba*, et similia, quae non cogunt. Primo quia non sunt verba propria, sed metaphorica, variis exposita interpretationibus de paradiso, de tertio caelo et de verbo *audiendi*. Nam hoc verbum licet interdum sumatur pro clara visione, tamen proprietas vocis non cogit. Item quia totus ille raptus, prout ibi narratur, satis proprie intelligitur si Paulus elevatus est ad intuendam ipsam Christi humanitatem et gloriam et consortium beatorum, ibique intellexit arcana fidei mysteria. Imo verisimile est raptum illum non fuisse sine cooperatione phantasmatum; inde enim orta est alienatio a sensibus et quod postea nescierit an in corpore vel extra corpus tunc fuerit.

18. **Tertia dispensatio** ab aliquibus creditur facta cum sancto Benedicto, propter quaedam verba Gregorii 2 Dial., cap. 5. Verum illam non admittit D. Thomas 2-2, q. 180, art. 5 ad 3 et quodlib. 1, art. 1, ubi Gregorium interpretatur. Nam revera solum refert quamdam insignem revelationem factam sancto Benedicto. Quare non sunt tam facile huiusmodi dispensationes afferendae

aut extendendae. De beatissima autem Virgine pie credi potest, et quidem si alicui hoc privilegium concessum est, illi maxime datum est, ut in 2 t. 3 part. dixi; et licet cum aliis contentis in regula non fuerit dispensatum, ipsa non solet ita sub his generalibus regulis comprehendi, quin ratione suae dignitatis secum afferat sufficientem rationem dispensationis vel exemptionis, et ideo pie ac probabiliter credi potest gratiam hanc singularem interdum accepisse.

CAPUT XXXI.

AN DEUS INEFFABILIS SIT, SEU INNOMINABILIS.

1. Ex cognitione oritur sermo et nominum impositio, et ideo ex prioribus attributis, quae…
ad cognitionem Dei pertinent, oriri censetur hoc quod sumptum est ex ordine ad sermonem de Deo. Cujus attributi occasione tractant fuse theologi de nominibus Dei, praesertim divus Thomas 1 p., q. 13 et latius Alexander Alensis 1 p. a q. 48 usque ad 70. Ille vero ibi congerit omnia quae de variis modis loquendi de Deo, ut uno et ut trino, tractari solent, et non solum de essentialibus, sed etiam de notionalibus disserit. Nos vero ea quae ad Trinitatem pertinent in suum locum reservamus, sicut et D. Thomas facit. Ex his vero quae de nominibus Dei et locutionibus quae ex illis formari possunt D. Thomas tractat in illa q. 13, multa sunt a nobis tractata in libro primo, tractando de attributis divinis in generali, quia vix erat possibile rem sine vocibus explicare; utrumque vero simul et brevius et clarius expedire potuimus. Unde, si quis recte consideret, quae in art. 2, 3, 4, 7 et 12 illius q. 13 D. Thomas tractat, ea declarata inveniet in dicto lib. 1, cap. 9 et sequentibus. Quae vero spectant ad analogiam nominum communium Deo et creaturis, de qua divus Thomas agit in art. 5 et 6 eiusdem

tuvo este privilegio en esta vida; ¿quién, pues, se atrevería a atribuírselo a algún hombre puro?

13. De otro modo, pues, se entiende aquella dispensación: de alguna visión de Dios por breve tiempo, como de paso, y de este modo se ha creído que se han hecho algunas dispensaciones. La primera es la de Moisés, que afirmó san Agustín en 12 Gen. ad litt., c. 27 y 28, y epist. 112, c. 12, y le siguió santo Tomás arriba; y antes de ellos parece haber sido esta la sentencia de san Basilio hom. 1 in Exam., y de san Ambrosio lib. 4 Exam. cap. 9. A los cuales después siguieron muchos, por lo que aquella sentencia es grave y probable. Sin embargo, para decir la verdad, no veo en la Escritura un fundamento suficiente de ella. Pues se aducen dos testimonios: el primero, Exod. 33, donde el mismo Moisés pidió al Señor: *Muéstrame tu rostro*, y de nuevo *Muéstrame tu gloria*. En estas palabras hay duda sobre qué pidió Moisés. Yo, sin embargo, creo lo más probable que pidió ver la misma naturaleza y sustancia de Dios, pues esto es lo que más podía apetecer, porque otras visiones…en figura o en gloria corporal bastante grandes y bastante familiares. Pero esto mismo le negó Dios diciéndole: *No podrás ver mi rostro*. Por eso también Agustín y los que siguen su sentencia no dan mucha fuerza a este lugar.

14. Otro testimonio es Núm. 12, donde dice así el Señor: *Si hubiere entre vosotros algún profeta del Señor, en visión me apareceré a él, o por sueño hablaré con él. Pero no es así mi siervo Moisés, que es fidelísimo en toda mi casa; porque boca a boca hablo con él, y claramente y no por enigmas y figuras ve a Dios*. Pero estas palabras, aunque favorecen más, no obligan: pues a lo sumo muestran cierta mayor familiaridad de Dios con Moisés que con los demás profetas, y mayor excelencia de las revelaciones y apariciones de Dios, ya en visión intelectual, ya en algún esplendor y claridad sensible. Y este sentido parece más verosímil. Además, porque no es creíble que Moisés haya visto tan frecuentemente y con tanta familiaridad la

quaestionis, in disputatione 28 Metaphysicae satis a nobis disputata sunt, nam eadem est ratio de nomine *ens* et de ceteris Deo et creaturis communibus. Reliqua vero, quae pro explicando hoc attributo videri possunt necessaria et utilia ad intelligenda quae in Scriptura vel Patribus reperiuntur de nominibus Dei, in hoc et sequenti capite breviter comprehendi possunt

2. Prima assertio. — Atque imprimis dicendum est Deum vere ac proprie dici et esse ineffabilem. Quamvis enim hoc attributum sub his terminis in Scriptura non reperiatur, illud nihilominus sub illamet voce tradidit Concilium Lateranense in capite *Firmiter* de Summa Trinitate, sumiturque ex doctrina Patrum dicentium non posse Deum a nobis nominari nec sermone explicari. Sic enim Dionysius cap. 4 de Div. nomin. dixit: *Dei neque nomen esse, neque sermonem*. Et Augustinus 7 de Trinitate, cap. 4: *Verius (inquit) cogitatur de Deo aliquid quam dicitur*. Quod etiam retulit Prosper in lib. sent. Augustini, sent. 61. Unde Platonis et Trismegisti dictum celebratur a Patribus: *Deum intelligere difficile esse, loqui autem impossibile*, ut commemorat Cyrillus lib. 1 contra Julianum, et Nazianzenus orat. 2 de Theolog., qui addit utrumque esse impossibile. Ratio vero horum Patrum est quia nos effari non possumus nisi quae cognoscimus; at Deus qualis sit cognoscere non possumus, est ergo nobis ineffabilis. Quam rationem his verbis attigit Augustinus in Ps. 85: *Quaeris quid sit Deus? Quod oculus non vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit. Quid quaeris ut ascendat in linguam, quod in cor hominis non ascendit?* Quasi dicat non posse linguam nominare quem sicut est non cognoscit.

3. In quo sit difficultas. — Difficultas autem est quomodo hoc attributum intelligendum sit, quia simpliciter dicere non possumus Deum esse

esencia divina. Dios, por otra parte, habla allí del modo ordinario con que solía hablar con Moisés. Además, porque casi las mismas palabras se encuentran en Éxodo 33, cuando se dice: *Hablaba el Señor con Moisés cara a cara, como suele hablar un amigo con su amigo*. Y sin embargo, poco después en el mismo lugar, Dios le niega a Moisés la visión de su rostro. Más aún, al final de aquel capítulo parece negársele tal visión para el tiempo futuro de manera indefinida y absoluta. Finalmente, porque si ni en el monte Sinaí ni en el tabernáculo (Éxodo 33) vio Moisés la esencia divina, ciertamente no aparece por la Escritura dónde pudo verla.

15. Y así opinan acerca de Moisés el papa Evaristo en la epist. 4, Dionisio en *De Cael. Hierar.* cap. 4 y epist. 1 *ad Caium*, Ireneo lib. 4 c. 37, Nazianzeno orat. 34, Gregorio 18 *Moral.* cap. 28, Orígenes lib. 1 *Periarch.*, cap. 4 y hom. 1 *in Isaiam*, y otros innumerables. De donde a fortiori consta que antes de la venida de Cristo Señor ningún hombre vio a Dios claramente, ni siquiera por un momento. Y es una óptima conjetura también contra Moisés, porque no convenía que algún hombre antes del alma de Cristo viera a Dios, aunque fuera por breve tiempo, lo cual indicó san Juan en el capítulo primero: *A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo unigénito que está en el seno del Padre, Él lo ha dado a conocer*. Por lo cual, cuantas veces en el Antiguo Testamento se dice que Abraham, Jacob u otros vieron a Dios cara a cara, es cierto que se trata de una visión imaginaria o sensible, como ampliamente exponen san Agustín epist. 112 y santo Tomás 2-2, q. 174, También lo afirman Agustín y Tomás en los lugares citados, Anselmo en 2 Cor. 12 y otros autores modernos. En cambio, lo niegan Dionisio en el citado capítulo cuarto de *De Caelesti Hierarchia*, Nazianzeno en la citada orat. 34, Tertuliano en *Contra Praxeam* cap. 14, y en general Jerónimo en el *Dialogus* 3 contra Pelagio al final, y en el cap. 6 de Isaías, Isidoro lib. 1 *De summo bono* cap. 7, Atanasio quest. 12 *ad Antiochum*. Y a mí también me parece que no se deduce de la Sagrada Escritura.

ineffabilem, cum de nulla re frequentius loquamur, nec innominabilem, cum tot nominibus illum appellemus. Unde acute, ut solet, Augustinus lib. 1 De doct. christ., cap. 6, non videtur nobis permittere Deum dicere ineffabilem, ne in ipsamet voce contradictoria dicere videamur. Cum itaque de Deo aliqua dixisset, interrogat: *Dicimusne aliquid dignum de Deo? Si dixi, non est hoc quod dicere volui. Unde hoc scio nisi quia Deus ineffabilis est? Quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset.* Et subjungit: *Ac per hoc nec ineffabilis quidem est dicendus Deus, quia et hoc cum dicitur aliquid dicitur, et fit nescio quae pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest.* Quam verborum pugnam ait statim Augustinus silentio potius pacandam esse quam voce. Nihilominus tamen conandum est nobis cum theologis explicare quomodo Deus ineffabilis dicatur. Ratio enim Augustini evidenter convincit Deum non eo sensu dici ineffabilem ut nullum possit habere nomen quo mediante de illo loqui possimus, id enim constat esse falsum ex usu non tantum Scripturae et fidelium, sed omnium etiam philosophorum et hominum. Videndum ergo est quo modo ineffabilis dicatur, quomodo de illo loqui possimus eique nomina imponere, et qua sint haec nomina, et quomodo nobis aut aliis illum indicent et significent.

4. Deus dicitur ineffabilis sermone humano. — Supponendum autem imprimis est Deum dici ineffabilem humana voce ac sermone et verbis seu nominibus vocalibus: nam in ordine ad conceptus seu verba mentalia dicitur Deus vel incomprehensibilis vel invisibilis, ut videmus. Unde nihil in hoc loco tractamus de modo quo angeli de Deo loqui possunt, quia illi (ut credimus) non loquuntur per signa significantia ad placitum quae nostris conceptibus seu vocibus proportionalia sint, sed suos

17. Pues solo se aducen las palabras de 2 Cor. 12, donde se dice: *Fue arrebatado al paraíso y hasta el tercer cielo y oyó palabras arcana*, y otras semejantes, que no obligan. En primer lugar, porque no son palabras propias, sino metafóricas, expuestas a diversas interpretaciones sobre el paraíso, el tercer cielo y el verbo *oír*. Pues esta palabra, aunque a veces se toma por visión clara, sin embargo la propiedad del vocablo no lo exige. Además, porque todo aquel rapto, tal como allí se narra, se entiende bastante propiamente si Pablo fue elevado a contemplar la misma humanidad de Cristo, su gloria y la compañía de los bienaventurados, y allí entendió los arcanos misterios de la fe. Más aún, es verosímil que aquel rapto no se produjo sin cooperación de fantasmas; de ahí nació la alienación de los sentidos y que después no supiera si estaba en el cuerpo o fuera del cuerpo.

18. La tercera dispensación se cree hecha por algunos con san Benito, a causa de ciertas palabras de Gregorio 2 *Dial.*, cap. 5. Pero aquella no la admite santo Tomás en 2-2, q. 180, art. 5 ad 3 y quodlib. 1, art. 1, donde interpreta a Gregorio. Pues en realidad solo refiere una insigne revelación hecha a san Benito. Por lo cual no se deben aducir ni extender tan fácilmente dispensaciones de este tipo. De la beatísima Virgen, en cambio, se puede creer piadosamente, y ciertamente si a alguien se concedió este privilegio, a ella sobre todo se le dio, como dije en el tomo 2, 3 part.; y aunque con los demás contenidos en la regla no se haya dispensado, ella no suele quedar comprendida bajo estas reglas generales, sino que, en razón de su dignidad, lleva consigo razón suficiente de dispensación o exención, y por eso se puede creer piadosa y probablemente que recibió alguna vez esta gracia singular.

CAPÍTULO XXXI

SI DIOS ES INEFABLE O INNOMINABLE

conceptus manifestando, unde eadem est ratio de eorum locutione et de conceptione seu cognitione, nam locutio solum addit voluntatem obiciendi alteri conceptum proprium, ut ab eo videatur. Et ob eamdem causam non agimus de videntibus Deum ut sic, quia si ipsi inter se loqui possunt de Deo ut a se viso (quod ego satis dubito propter ea quae in sequentibus insinuabo), non loquentur more humano, sed angelico, vel potius divino, suos conceptus in se ipsis manifestando. Nunc ergo tantum sermo est de vocibus humanis, quae totam vim suam habent in significatione, nam ratione illius locutioni deserviunt, quatenus voces sunt signa conceptuum, ut Aristoteles dixit.

5. Ex his intelligi potest omne nomen seu verbum humanum ex cognitione oriri et ad cognitionem tendere. Nam cum significet ex impositione, supponit in imponente cognitionem eius rei ad quam significandam imponendum est nomen, quia impossibile est loqui de re incognita; et longe impossibilius est ut quis imponat nomen rei quam nullo modo cognoscit. Et ideo dicitur Gen. 2 adduxisse Deum animalia ad Adam *ut videret quid vocaret ea*, quia nisi ea praecognovisset, non potuisset eis nomina imponere. Ordinatur autem nomen ad generandam cognitionem rei significatae per illud in mente audientis, nam omnia sensibilia signa ad hunc finem ordinantur. Quia de ratione signi sensibilis est *ut praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud faciat in cognitionem venire*, ut Augustinus lib. 2 De doctr. christ. in principio tradidit, et scholasticis et dialecticis vulgare est.

6. Et inde consequenter habent voces humanae ut sint instrumenta quibus homines possunt inter se conceptus suos et sensa manifestare, quomodo dixit Aristoteles lib. 1 De interpret.: *Sunt autem ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae*. Quamvis enim nomina directe

1. Del conocimiento nace el habla y la imposición de los nombres, y por eso de los atributos anteriores, que pertenecen al conocimiento de Dios, se considera que nace de aquello que se toma del orden al discurso sobre Dios. Con ocasión de este atributo tratan extensamente los teólogos de los nombres de Dios, especialmente santo Tomás en 1 p., q. 13, y más ampliamente Alejandro de Hales 1 p., desde la q. 48 hasta la 70. Aquel, sin embargo, reúne allí todo lo que suele tratarse de los diversos modos de hablar de Dios, tanto como uno como como trino, y no solo trata de los atributos esenciales, sino también de los nocionales. Nosotros, en cambio, reservamos para su lugar propio lo que pertenece a la Trinidad, como también hace santo Tomás. De aquellas cosas que santo Tomás trata en la q. 13 acerca de los nombres de Dios y de las locuciones que de ellos pueden formarse, muchas han sido tratadas por nosotros en el libro primero al tratar de los atributos divinos en general, porque apenas era posible explicar la materia sin las palabras; ambas cosas a la vez pudimos exponerlas más breve y claramente. Por lo cual, si alguien considera atentamente lo que santo Tomás trata en los art. 2, 3, 4, 7 y 12 de aquella q. 13, lo encontrará declarado en el citado libro 1, cap. 9 y siguientes. Lo que en cambio se refiere a la analogía de los nombres comunes a Dios y a las criaturas, de la cual trata santo Tomás en los art. 5 y 6 de la misma cuestión, ha sido suficientemente discutido por nosotros en la disputación 28 de Metafísica, pues la misma es la razón del nombre *ente* y de los demás comunes a Dios y a las criaturas. Lo demás que pueda parecer necesario y útil para explicar este atributo y para entender lo que se encuentra en la Escritura o en los Padres acerca de los nombres de Dios, puede resumirse brevemente en este y en el siguiente capítulo.

Primera aserción. — Y en primer lugar hay que decir que Dios es verdadera y propiamente inefable. Aunque este atributo no se encuentre en la Escritura con estos términos, sin embargo el Concilio Lateranense lo

imponantur ad significandas res conceptas, ut per se notum videtur, et ideo directe etiam moveant ad cognoscendas res quas proxime significant (quae interdum esse possunt res externae, ut homo, leo; interdum ipsae cognitiones, si ad ipsas significandas voces impositae sint, ut est haec ipsa vox *cognitio* aut verbum *cogito* aut nomen *intellectio*, et similia), nihilominus nomina non significant res nisi ut obiectas conceptibus loquentium et obiciendo illas mentibus audientium, et ita deserviunt ad manifestandos et exprimendos proprios conceptus. Nam quia non possumus alteri manifestare nostros conceptus in se ipsis, utimur verbis ad illos manifestandos.

7. Ex quibus intelligere licet id quod ad dicendum valde necessarium est: nomina rerum non posse in nobis virtute sua generare intuitivam rei significatae cognitionem, sed tantum abstractivam. Probatur, quia nomen vi sua non confert nobis propriam speciem illius rei cuius est nomen, sed tantum sui ipsius, et mediante illa specie facit nos venire in alterius cognitionem rei significatae, quae esse debet per propriam speciem eius. Item illa repraesentatio vocis per se et natura sua est independens ab actuali existentia rei significatae, quod adeo verum est ut, licet ipsa vox significet rem existere, nihilominus ipsa vox non ostendit rem vere ita esse, quia potest retinere illam significationem etiamsi vera non sit; at intuitiva cognitio esse debet de re existente ut existens est; ergo non potest nomen ducere in cognitionem intuitivam rei. Denique nomen non significat menti nisi mediante auditu; auditus autem non confert intuitivam cognitionem nisi ipsius soni sensibilis, atque ita in praesenti confert intuitivam cognitionem ipsius nominis, non tamen rei significatae per nomen.

8. Quocirca, etiamsi is qui loquitur vel qui nomen ad significandum imponit habeat intuitivam

transmitió con esta misma voz en el capítulo *Firmiter* de Summa Trinitate, y se toma de la doctrina de los Padres que dicen que no podemos nombrar a Dios ni explicarlo con palabras. Así dice Dionisio en el cap. 4 de *De div. nomin.*: *De Dios ni hay nombre ni discurso*. Y Agustín en 7 *De Trinitate*, cap. 4: *Más verdaderamente (dice) se piensa algo de Dios que se dice*. Lo cual también recogió Próspero en el libro de las sentencias de Agustín, sent. 61. De ahí que sea célebre entre los Padres el dicho de Platón y de Trismegisto: *Entender a Dios es difícil, pero hablar de Él es imposible*, como recuerda Cirilo en el lib. 1 contra Juliano, y Nazianzeno en la orat. 2 de Theolog., quien añade que ambas cosas son imposibles. La razón de estos Padres es que nosotros no podemos expresar sino lo que conocemos; pero no podemos conocer cómo es Dios, por tanto para nosotros inefable. Esta razón la tocó Agustín con estas palabras en el Salmo 85: *¿Buscas qué es Dios? Aquello que ojo no vio, ni oído oyó, ni subió al corazón del hombre. ¿Por qué buscas que suba a la lengua lo que no subió al corazón del hombre?* Como si dijera que la lengua no puede nombrar a Aquel a quien no conoce tal como es.

3. En qué consiste la dificultad. — La dificultad está en cómo se ha de entender este atributo, porque no podemos decir simplemente que Dios es inefable, ya que de ninguna cosa hablamos con más frecuencia, ni innominable, puesto que le damos tantos nombres. Por eso, agudamente, como suele, Agustín en el lib. 1 *De doctr. christ.*, cap. 6, no parece permitirnos llamar a Dios inefable, para no incurrir en una contradicción en la misma palabra. Habiendo dicho algo acerca de Dios, pregunta: *¿Decimos algo digno de Dios? Si lo dije, no es esto lo que quise decir. ¿De dónde sé esto sino porque Dios es inefable? Pues lo que yo he dicho, si fuera inefable, no habría sido dicho.* Y añade: *Y por esto ni siquiera se debe decir que Dios es inefable, porque al decir esto ya se dice algo, y se produce no sé qué pugna de palabras, pues si es inefable lo que no se puede decir, no es inefable aquello que puede llamarse inefable.* Esta pugna de palabras, dice enseguida Agustín,

cognitionem illius rei quam nomen significat vel significare debet, nihilominus nomen ex vi suae impositionis non potest repraesentare intuitive rem quam significat. Quia semper facit illam cognoscere non in se ipsa, sed in signo extraneo. Unde visio imponentis tale signum vel per illud loquentis est quasi per accidens, quia nomen non significat loquenti vel imponenti ut tales sunt, sed audientibus ut sic; et hic est veluti intrinsecus et connaturalis finis talium signorum.

9. Ex quo tandem concludo talium signorum, nominum seu verborum significationem mensurandam esse ex cognitione quam generare possunt in mente audientium, nam si illa cognitio fuerit perfecta vel imperfecta, tale etiam erit nomen; si cognitio fuerit quidditativa vel essentialis, etiam nomen dici poterit essentiale, et sic de aliis. Ratio est quia tota ratio signi consistit in habitudine ad significatum ut sic. Item quia hae voces non significant res prout in se sunt, sed prout objiciuntur mentibus humanis, et ideo dicuntur significare conceptus objectivos et exprimere formales.
Neque refert quod interdum imponi possint ab habente altiorem cognitionem, ut a Deo ipso, quia semper debet signum accommodari illi pro quo instituitur, quia ad illum tanquam ad finem ordinatur, illumque respicit per modum termini ad quem tendit, a quo solent huiusmodi res speciem sumere. Quod ita etiam declaratur, nam vox humana non potest ad finem cognitionis deservire nisi prius homines concipiant et sciant significationem eius; ergo non potest vox aliqua perfectius significare hominibus rem aliquam quam homines ipsi possint rem illam concipere; ergo inde mensuranda est perfectio talis signi, non ex cognitione imponentis, licet alioqui excellentior sit.

Assertio secunda. — His positis, dico secundo: Nullum est nomen Dei

más bien debe apaciguarse con el silencio que con la voz. No obstante, debemos esforzarnos junto con los teólogos en explicar cómo se dice que Dios es inefable. La razón de Agustín convence claramente que Dios no se dice inefable en el sentido de que no pueda tener ningún nombre mediante el cual podamos hablar de Él, pues esto consta que es falso por el uso no solo de la Escritura y de los fieles, sino también de todos los filósofos y hombres. Hay que ver, pues, de qué modo se dice inefable, de qué modo podemos hablar de Él e imponerle nombres, cuáles son estos nombres y cómo nos indican y significan a Él a nosotros o a otros.

4. Dios se dice inefable con el lenguaje humano. — Hay que suponer en primer lugar que Dios se dice inefable con voz humana, con el habla y con palabras o nombres vocales; pues en orden a los conceptos o palabras mentales se dice que Dios es o incomprensible o invisible, como vemos. Por eso nada tratamos en este lugar del modo en que los ángeles pueden hablar de Dios, porque ellos (según creemos) no hablan por signos significativos a placer que sean proporcionales a nuestros conceptos o voces, sino manifestando sus conceptos; por lo cual la misma razón vale para su locución y para su concepción o cognición, pues la locución solo añade la voluntad de proponer a otro el concepto propio para que sea visto por él. Y por la misma razón no tratamos de los que ven a Dios en cuanto tales, porque si ellos pueden hablar entre sí de Dios tal como lo ven (lo cual dudo bastante por las razones que insinuaré más adelante), no hablarán a la manera humana, sino angélica o más bien divina, manifestando sus conceptos en sí mismos. Ahora, pues, solo hablamos de las voces humanas, que tienen toda su fuerza en la significación, pues por razón de ella sirven a la locución, en cuanto las voces son signos de los conceptos, como dijo Aristóteles.

5. De aquí se puede entender que todo nombre o palabra humana nace del conocimiento y tiende al conocimiento.

quod ipsum quidditative significet seu repraesentet, et hac ratione merito ineffabilis dicitur, et in eodem sensu dici potest innominabilis, licet haec vox adeo usitata non sit. Ita docet D. Thomas q. 13, art. 1, et cum eo ceteri theologi statim citandi. Idemque sentiunt Dionysius, Cyrillus, Nazianzenus et Augustinus in principio citati, Damascenus lib. 1 cap. 4, sic ait: *De Deo impossibile est quidnam essentia sua ac natura ipsa sit dicere*. Gregorius 27 Moral. cap. 16: *Si homo de Deo loqui coeperit, illico quam sit nihil ostenditur, quia magnitudinis illius immensitate devoratur; quia fari ineffabile cupiens, ipsa suae ignorantiae angustia deglutitur*. Idem sumitur ex Iustino Apolog. 2 pro Christ., et Origene lib. 6 contra Celsum post medium, et aliis infra citandis. Favet etiam Scriptura, in qua significatur Deum esse super omne nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro. Ita enim explicat Paulus ad Ephes. 1 dignitatem quam Christus habet ex eo quod est Filius Dei naturalis, supponit ergo illam esse excellentiam propriam Dei. Unde est illa interrogatio Prov. 30: *Quod est nomen eius, aut quod nomen Filii eius, si nosti?* Et Gen. 32: *Cur quaeris nomen meum?* Ratio denique facilis est ex dictis, quia nobis impossibile est in hac vita Deum cognoscere quidditative, ergo nec habere nomen quod ipsum quidditative repraesentet.

11. Nonnulla positam assertionem varie coarctant. — At vero theologi conclusionem hanc limitant variis modis. Quidam dicunt quod, licet viatores non possint imponere nomen Deum quidditative significans, tamen Deus ipse et beati possunt illud imponere, quia ipsi Deum quidditative cognoscunt. Tale autem nomen a Deo vel beatis impositum de se quidditative significaret Deum, licet nobis fortasse non significaret pro statu huius vitae. Hoc videtur supponere D. Thomas in illo art. 1, clarius 1 Contra Gentes, cap. 30 et sequentibus. Significat etiam 4, dist. 22, q. 1, art. 1, ubi citantur

Pues como significa por imposición, supone en quien lo impone el conocimiento de la cosa a la que se ha de imponer el nombre para significarla, porque es imposible hablar de una cosa desconocida; y mucho más imposible es que alguien imponga un nombre a una cosa que de ningún modo conoce. Y por eso se dice en Génesis 2 que Dios llevó los animales a Adán *para ver cómo los llamaría*, porque si no los hubiera conocido previamente, no habría podido imponerles nombres. El nombre, pues, se ordena a generar en la mente del oyente el conocimiento de la cosa significada por él, pues todos los signos sensibles se ordenan a este fin. Porque es de la razón del signo sensible *que, además de la especie que introduce en los sentidos, haga venir al conocimiento algo distinto*, como transmitió Agustín al principio del lib. 2 *De doctr. christ.*, y es doctrina común entre escolásticos y dialécticos.

6. Y de ahí se sigue consecuentemente que las voces humanas son instrumentos con los que los hombres pueden manifestarse mutuamente sus conceptos y sensaciones, según dijo Aristóteles en el lib. 1 *De interpretatione*: *Son, pues, las cosas que están en la voz, signos de las pasiones que están en el alma*. Aunque los nombres se imponen directamente para significar las cosas concebidas, como parece evidente por sí mismo, y por eso mueven directamente a conocer las cosas que significan próximamente (las cuales a veces pueden ser cosas externas, como hombre, león; a veces las mismas cogniciones, si las voces fueron impuestas para significarlas, como es esta misma voz *cognición*, o el verbo *cogito*, o el nombre *intelección*, y semejantes), sin embargo los nombres no significan las cosas sino en cuanto están objetivadas en los conceptos de los hablantes y al proponerlas a las mentes de los oyentes, y así sirven para manifestar y expresar los propios conceptos. Pues, como no podemos manifestar a otro nuestros conceptos en sí mismos, usamos palabras para manifestarlos.

Bonaventura et alii. Et Alexander Alensis 4 p., q. 48, art. 4, sed non satis clare loquuntur de beatis et de viatoribus aperte negant.
At vero illud de beatis videtur admittere Caietanus q. 13, art. 4, saltem de possibili, licet de facto neget datum esse hominibus tale nomen, quia esset inutile.

12. Alii vero, ut Scotus in 4, dist. 22, quem sequuntur Gabriel et Ochamus ibi et nonnulli moderni expositores divi Thomae, dicunt etiam viatores posse Deo nomen imponere quod se quidditative Deum repraesentet, quia licet non repraesentet ipsis hominibus viatoribus, beatis et angelis poterit repraesentare. Utiturque Scotus quodam mirabili fundamento, quod potest quis imponere nomen ad significandum clarius et distinctius rem, quam ipse imponens nomen illam cognoverit. Nam haec vox *substantia* significat substantiam prout in se est, ex hominum impositione, quamvis homines in hac vita non cognoscant substantiam prout in se est, sed per species accidentium. Item argumentantur alii, quia interdum qui nomen imponit, solum habet cognitionem abstractivam rei et illi semper significat obscure et confuse, aliis vero, qui rem illam viderunt distinctius, significat, quia audito illo nomine, statim concipiunt rem illam prout illam viderunt. Nominis autem significatio non est his qui illud imposuerunt, sed audientibus, ergo possunt distinctius significare illi qui eis utitur quam fuerit assecutus is qui ea imposuit et clarius, quam ipse cognoverit rem significatam per tale nomen.

13. Nomen habere non potest expressiorem significationem cognitione illius a quo nomen tale vel impositum est. — Ut autem ab hac posteriori sententia incipiam, incredibile profecto est nomen habere perfectionem et magis expressam significationem quam fuerit cognitio illius a quo impositum fuit ad

7. De aquí se puede entender algo muy necesario para hablar: que los nombres de las cosas no pueden generar en nosotros, por su propia virtud, un conocimiento intuitivo de la cosa significada, sino solo abstractivo. Se prueba porque el nombre, por su fuerza, no nos confiere la especie propia de aquella cosa de la que es nombre, sino solo la de sí mismo, y mediante esa especie nos hace llegar al conocimiento de la cosa significada, el cual debe hacerse por la especie propia de ella. Asimismo, aquella representación de la voz, por sí y por su naturaleza, es independiente de la existencia actual de la cosa significada, lo cual es tan verdadero que, aunque la voz misma signifique que la cosa existe, sin embargo la voz misma no muestra que realmente sea así, porque puede retener aquella significación aunque no sea verdadera; en cambio, el conocimiento intuitivo debe ser de la cosa existente en cuanto existente; luego el nombre no puede conducir al conocimiento intuitivo de la cosa. Finalmente, el nombre no significa a la mente sino mediante el oído; y el oído no confiere conocimiento intuitivo sino del sonido sensible mismo; por tanto, en el caso presente confiere conocimiento intuitivo del nombre mismo, pero no de la cosa significada por el nombre.

8. Por lo cual, aunque quien habla o quien impone el nombre para significar tenga conocimiento intuitivo de aquella cosa que el nombre significa o debe significar, no obstante el nombre, por la fuerza de su imposición, no puede representar intuitivamente la cosa que significa. Porque siempre hace conocerla no en sí misma, sino en un signo extrínseco. De donde la visión de quien impone tal signo o de quien habla mediante él es como accidental, porque el nombre no significa al que habla o al que lo impone en cuanto tales, sino a los oyentes en cuanto tales; y este es, por así decirlo, el fin intrínseco y connatural de tales signos.

9. De donde finalmente concluyo que la significación de tales signos, nombres o palabras debe medirse por el

significandum. A quo enim habere illam potest? Non enim ab imponente, quia nemo dat quod non habet, nec effectus virtutem causae potest excedere. Item, si ille nullo modo rem talem cognosceret, non posset illi nomen imponere; ergo cum illam imperfecte cognoscit, non potest imponere nomen quod illam perfectius significet quam ab ipso cognoscatur. Deinde inductione satis constat (maxime in praesenti materia) omnia nomina, quibus Deum significamus, significare iuxta modum concipiendi nostrum, ut constat ex dictis supra lib. 1, cap. 9 et ult., et ex his dicendis amplius constabit. Praeterea commune axioma est facilius esse rem concipere quam verbis explicare, ut supra ex Trismegisto, Platone, Nazianzeno, Cyrillo et Augustino retuli, estque experientia notum. Et ratio suffragatur, quia nobiliori modo operatur mens per se ipsam et faciliore modo quam per corpus. Unde licet interdum contingat aliquem plus significare verbis quam ipse intelligat, ut Scotus objicit, illud est casu, sicut sonus prolatus a psittaco plus significat quam ipse assequatur, quia non habet significationem ab illo, sed materialiter ab illo profertur; nam significationem habet ab impositione. Nunquam tamen significatio vocis potest excedere suam impositionem nec mentem eius qui illam imposuit. Quod maxime verum habet in vocibus simplicibus, nam per compositionem simplicium multa possumus nos fingere quae primus impositor non concepit, et componendo voces simplices unus explicat melius mentem suam quam alius, quia hoc non pendet ex impositione, sed ex meliori compositione simplicium terminorum, quae pendet ex facultate utentis. Sic ergo illa significatio vocis quae ex sola impositione est, nunquam potest excedere conceptionem imponentis.

14. Definitio signi. — Nec exemplum de nomine *substantia*

conocimiento que pueden generar en la mente de los oyentes, pues si aquel conocimiento fuere perfecto o imperfecto, tal también será el nombre; si el conocimiento fuere quidditativo o esencial, también el nombre podrá llamarse esencial, y así de los demás. La razón es porque toda la razón de signo consiste en la relación al significado en cuanto tal. Asimismo, porque estas voces no significan las cosas tal como son en sí mismas, sino tal como se objetivan a las mentes humanas, y por eso se dice que significan conceptos objetivos y expresan conceptos formales. Ni importa que a veces puedan ser impuestos por quien tiene un conocimiento más alto, como por el mismo Dios, porque el signo siempre debe acomodarse a aquel para quien se instituye, ya que se ordena a él como a su fin, y lo mira a modo de término al que tiende, del cual suelen tomar especie las cosas de este género. Lo cual se declara también así: la voz humana no puede servir al fin del conocimiento si antes los hombres no conciben y saben su significación; luego ninguna voz puede significar a los hombres una cosa más perfectamente de lo que los mismos hombres pueden concebir aquella cosa; por tanto, la perfección de tal signo debe medirse por la cognición del oyente, no por la del que lo impone, aunque esta sea más excelente.

Segunda aserción. — Sentado esto, digo en segundo lugar: No existe ningún nombre de Dios que lo signifique o represente quidditativamente, y por esta razón con razón se dice inefable, y en el mismo sentido puede decirse innominable, aunque esta voz no sea tan usada. Así lo enseña santo Tomás en q. 13, art. 1, y con él los demás teólogos que enseguida se citarán. Lo mismo sienten Dionisio, Cirilo, Nazianzeno y Agustín citados al principio, Damasceno lib. 1 cap. 4, quien dice: *Es imposible decir de Dios qué es su esencia y su misma naturaleza*. Gregorio 27 *Moral*. cap. 16: *Si el hombre comienza a hablar de Dios, inmediatamente se muestra cuán nada es, porque es devorado por la inmensidad de su grandeza; porque queriendo expresar lo inefable, es tragado*

contrarium ostendit, quia sicut imponimus substantiae proprium nomen, ita illam concipimus proprio conceptu aliquo modo. Quod si conceptus hic imperfectus est, confusus vel connotativus, illum etiam significandi modum vox ipsa involvit. Argumentum autem aliorum parum efficax est, nam licet demus eum qui rem videt, audito nomine eius distinctius illam concipere quam is qui nomen imposuit ex sola abstractiva cognitione: non inde sequitur nomen ipsum distinctius significare, quia clarior illa cognitio in tali persona non provenit ex significatione vocis, sed ex speciebus quas de re ipsa conservavit. Cum autem agimus de significatione nominis, considerandus est effectus quem per se et quasi vi sua causat tale nomen in mente audientis, iuxta definitionem illam: *Signum est quod praeter speciem quam sensibus ingerit, aliquid aliud facit in cognitionem venire*. Ergo quod signum ipsum facit, ad eius significationem pertinet. Quod autem aliunde provenit quasi per accidens ex dispositione audientis, non facit ut nomen melius significet. Alias non habe-

ret nomen determinatam perfectionem significationis, sed pro varietate audientium, qui non ex nomine, sed aliunde habent maiorem vel minorem rei cognitionem, haberet unum et idem nomen ex vi eiusdem impositionis multiplicem significandi modum, quod frivolum est, quia ex his quae sunt extrinseca et per accidens non est propria vocis significatio variari aut mensurari. Unde licet verum sit nomen habere significationem suam in ordine ad audientem, ut supra dixi, et in ordine ad eumdem esse considerandam perfectionem significationis, id tamen intelligendum est de significatione per se et ex vi talis nominis, non de his quae sunt per accidens et ex alio modo cognoscendi proveniunt.

15. **Corollarium.** — Unde colligo impossibile esse ut nomina, quae nobis imperfecte Deum

por la angustia de su propia ignorancia. Lo mismo se toma de Justino *Apolog*. 2 pro Christ., y Orígenes lib. 6 contra Celso hacia la mitad, y de otros que se citarán después. Favorece también la Escritura, en la que se significa que Dios está sobre todo nombre que se nombra no solo en este siglo, sino también en el futuro. Así explica Pablo en Efesios 1 la dignidad que Cristo tiene por ser Hijo natural de Dios, y supone por tanto que esa es excelencia propia de Dios. De ahí aquella pregunta de Prov. 30: *¿Cuál es su nombre, o cuál es el nombre de su Hijo, si lo sabes?* Y Gén. 32: *¿Por qué preguntas mi nombre?* La razón, finalmente, es fácil por lo dicho: porque nos es imposible en esta vida conocer a Dios quidditativamente; luego tampoco podemos tener un nombre que lo represente quidditativamente.

11. Algunos limitan de varios modos la aserción propuesta. — Pero los teólogos limitan esta conclusión de varios modos. Algunos dicen que, aunque los viadores no puedan imponer un nombre que signifique quidditativamente a Dios, sin embargo Dios mismo y los bienaventurados sí pueden imponerlo, porque ellos conocen quidditativamente a Dios. Tal nombre, impuesto por Dios o por los bienaventurados, de suyo significaría quidditativamente a Dios, aunque quizá no lo significaría para nosotros en el estado de esta vida. Esto parece suponer santo Tomás en aquel art. 1, y más claramente en 1 Contra Gentes, cap. 30 y siguientes. Lo mismo significa en 4, dist. 22, q. 1, art. 1, donde se citan Buenaventura y otros. Y Alejandro de Hales 4 p., q. 48, art. 4, aunque no hablan con suficiente claridad de los bienaventurados y niegan abiertamente que sea posible para los viadores.
Pero esto respecto de los bienaventurados parece admitirlo Cayetano en q. 13, art. 4, al menos como posible, aunque de hecho niega que se haya dado a los hombres tal nombre, porque sería inútil.

12. Otros, en cambio, como Escoto en 4, dist. 22, a quien siguen Gabriel y Ockham allí y algunos modernos

repraesentant, beatis significent Deum clare et prout est in se. Quia licet beati alias videant Deum in seipso eumque quidditative cognoscant, illa cognitio nullo modo ex his nominibus excitatur aut generari unquam potuisset, unde impertinens est et per accidens ad horum terminorum significationem. Nomen enim non dicitur significare nisi quatenus facit in cognitionem venire, ut ex definitione signi ab Augustino tradita constat; ergo licet beati audientes nomina Dei quibus nos utimur videant Deum, si illa nomina non faciunt illos in illam cognitionem venire, non possunt dici significare ipsis ratione talis cognitionis; ergo non possunt repraesentare illis clare Deum vel quidditative, quia non repraesentatur illis hoc modo nisi mediante visione, quae visio fieri non potest ex perceptione talium nominum.

16. Aliquorum responsio. — Diluitur. — Respondent aliqui quod, licet beatus antea videat Deum, nihilominus audito nomine Dei quo nos utimur, intelligit beatus nostros sermones esse conformes visioni quam ipse habet de Deo, et hoc dicunt esse satis ut illa nomina beatis clare et quidditative Deum significent. Sed hoc non satisfacit, quia significatum vocis non est attendendum nisi ex conceptu et cognitione quam vi sua formare facit; nomen autem Dei perceptum a beato non facit illum cognoscere Deum intuitive, sed abstractive tantum illum concipere et ibi sistit eius cognitio, quantum est ex vi nominis. Alia vero ulterior cognitio quasi comparativa, qua beatus percipit sermones nostros esse conformes suae visioni, non est ex vi significationis nostrorum nominum, sed ex visione quam ipse aliunde habebat. Quod praeterea declaro nam cum dicitur beatus videre illam conformitatem nostrorum sermonum cum sua visione, vel videt illam per ipsammet visionem beatam, et sic illa cognitio non causatur ex nominibus nostris, ut per se constat,

expositores de santo Tomás, dicen que también los viadores pueden imponer a Dios un nombre que lo represente quidditativamente, porque aunque no lo represente a los mismos hombres viadores, sí podrá representarlo a los bienaventurados y a los ángeles. Y usa Escoto un fundamento bastante admirable: que alguien puede imponer un nombre para significar más clara y distintamente una cosa de lo que él mismo, que impone el nombre, la conoció. Pues esta voz *sustancia* significa la sustancia tal como es en sí, por imposición de los hombres, aunque los hombres en esta vida no conozcan la sustancia tal como es en sí, sino por especies de accidentes. Asimismo argumentan otros que a veces quien impone el nombre solo tiene un conocimiento abstractivo de la cosa y siempre se la significa de modo oscuro y confuso, mientras que a otros, que vieron la cosa más distintamente, se la significa, porque al oír aquel nombre conciben inmediatamente la cosa tal como la vieron. Ahora bien, la significación del nombre no es para quienes lo impusieron, sino para los oyentes; luego pueden significar más distintamente aquellos que lo usan de lo que alcanzó quien lo impuso, y más claramente de lo que él mismo conoció la cosa significada por tal nombre.

13. Un nombre no puede tener una significación más expresa que el conocimiento de aquel por quien fue impuesto. — Pero para comenzar por esta última sentencia, es ciertamente increíble que un nombre tenga mayor perfección y una significación más expresa que el conocimiento de aquel por quien fue impuesto para significar. ¿De quién podría recibirla? No del que lo impone, porque nadie da lo que no tiene, ni el efecto puede exceder la virtud de la causa. Asimismo, si aquel de ningún modo conociera tal cosa, no podría imponerle nombre; luego, como la conoce imperfectamente, no puede imponer un nombre que la signifique más perfectamente de lo que él la conoce. Además, por inducción consta suficientemente (sobre todo en la materia presente) que todos los nombres con los que

et consequenter non pertinet ad illorum significationem, ut dictum est; vel habetur illa cognitio per alium actum extra visionem, et sic neque ille actus esse poterit cognitio quidditativa Dei, quia haec per solam visionem habetur, nec etiam est ex vi significationis nominis, sed ex quodam quasi discursu, quem intelligitur facere beatus comparando id quod audit ad id quod videt, qui magis est ex virtute eius quam ex vi nominis, cuius significatio sistit in eo conceptu quem formare facit immediate ex vi auditionis suae.

17. Exemplo declaratur, nam homo, quatenus est ad imaginem Dei, non magis repraesentat beato quidditative Deum quam nobis, licet beatus videndo clare Deum et hominem clarius etiam possit cognoscere convenientiam hominis cum Deo. Item coeli, licet enarrent gloriam Dei et sint quaedam signa naturalia divini esse, non possunt ostendere quidditative ipsum esse Dei, etiam beato videnti Deum, quia licet beatus alias videat Deum, nunquam potest videre ex vi illius medii. Et licet habita simul cognitione per tale medium et visione possit illam comparare et conformitatem aliquam inter id quod videt et quod per illum effectum significatur clare cognoscere, id tamen satis esse non potest ut effectus ille dicatur significare beato Deum quidditative; ergo multo minus id dici potest de nostris nominibus significantibus Deum ex sola impositione et imperfecto modo.

18. Unde ulterius colligo contra priorem sententiam non solum nos non posse tale nomen imponere, verum etiam nec beatos ipsos, imo nec Deum posse nomen sibi imponere quod ipsis beatis Deum quidditative significet aut prout in se est. Haec sententia placet multis modernis theologis. Et probatur ex fundamento posito, sistendo semper in definitione signi. Quia nomen in tantum significat in quantum facit devenire in cognitionem rei quam significare

significamos a Dios significan según nuestro modo de concebir, como consta por lo dicho arriba en el lib. 1, cap. 9 y último, y constará aún más por lo que diremos a continuación. Además, es un axioma común que es más fácil concebir una cosa que explicarla con palabras, como referí antes citando a Trismegisto, Platón, Nazianzeno, Cirilo y Agustín, y es cosa notoria por experiencia. Y la razón lo confirma, porque la mente opera de modo más noble por sí misma y más fácilmente que por medio del cuerpo. De donde, aunque a veces suceda que alguien signifique más con las palabras de lo que él mismo entiende (como objeta Escoto), eso ocurre casualmente, como el sonido proferido por un loro significa más de lo que él alcanza, porque no tiene la significación de él, sino que es proferido materialmente por él; pues la significación la tiene de la imposición. Sin embargo, nunca la significación de la voz puede exceder su imposición ni la mente de aquel que la impuso. Esto vale sobre todo en las voces simples, pues por la composición de simples podemos nosotros fingir muchas cosas que el primer impositor no concibió, y componiendo voces simples uno explica mejor su mente que otro, porque esto no depende de la imposición, sino de la mejor composición de términos simples, la cual depende de la facultad del que los usa. Así pues, aquella significación de la voz que proviene de la sola imposición nunca puede exceder la concepción del que la impuso.

14. Definición de signo. — Ni el ejemplo del nombre *sustancia* prueba lo contrario, porque así como imponemos a la sustancia su nombre propio, así la concebimos con un concepto propio de algún modo. Y si este concepto es imperfecto, confuso o connotativo, también ese modo de significar lo envuelve la voz misma. El argumento de los otros, sin embargo, es poco eficaz, pues aunque concedamos que quien ve la cosa, al oír su nombre, la concibe más distintamente que quien impuso el nombre partiendo solo de un conocimiento abstractivo, de ahí no se sigue que el nombre mismo signifique más

dicitur; ergo non potest aliquod nomen significare rem aliquam quam non potest facere cognoscere, ergo non potest illam significare illo modo quo non potest illam facere cognoscere. At nunquam potest nomen aliquod impositum ad significandum Deum facere audientem cognoscere Deum quidditative seu prout in se est, quantumvis illud nomen sit a beato vel a Deo impositum, ergo nec potest significare Deum prout in se est quidditative. Minor probatur, quia nomen ex vi significationis suae nunquam generat visionem intuitivam, ut supra ostensum est, et extra illam visionem non cognoscitur Deus quidditative et prout in se est, ut supponimus.

19. Quorundam obiectio. — Sed aiunt unumquemque posse imponere nomen ad significandum tam perfecte rem quantum a se cognoscitur; sed Deus et beati cognoscunt Deum quidditative, ergo possunt imponere nomen eodem modo significans Deum. Respondeo falsam esse maiorem. Licet enim verum sit non posse aliquem imponere nomen ut perfectius significet rem quam a se cognoscitur, non tamen e contrario semper potest tam perfecte significare rem per nomen illi impositum quam a se cognoscitur. Tum quia generaliter loquendo facilius est rem mente concipere quam verbis exprimere, ut supra dicebam ex Patribus, et maxime verum est quando perceptio mentis fit per superiorem intellectum, explicatur autem inferioribus mentibus ac minus perfectis. Tum etiam quia significatio nominis, licet pendeat ab imponente ut a causa, non tamen commensuratur illi, sed audienti. Unde non potest esse perfectior quam possit esse cognitio ex vi illius genita in mente audientis. Fieri autem nullo modo potest ut per alicuius nominis significationem perveniatur in cognitionem quidditativam Dei vel exprimatur quomodo Deus sit in se; ergo

distintamente, porque aquella cognición más clara en tal persona no proviene de la significación de la voz, sino de las especies que conservó de la cosa misma. Ahora bien, cuando tratamos de la significación del nombre, hay que considerar el efecto que tal nombre causa por sí mismo y casi por su propia fuerza en la mente del oyente, según aquella definición: *Signo es lo que, además de la especie que introduce en los sentidos, hace venir al conocimiento algo distinto*. Por tanto, lo que el signo mismo hace pertenece a su significación. Lo que, en cambio, proviene de otra parte como por accidente, por disposición del oyente, no hace que el nombre signifique mejor. De otro modo no habría determinada perfección de significación, sino que, según la variedad de los oyentes, que no del nombre sino de otra parte tienen mayor o menor conocimiento de la cosa, un mismo nombre, en virtud de la misma imposición, tendría múltiples modos de significar, lo cual es frívolo, porque de lo que es extrínseco y accidental no debe variar ni medirse la significación propia de la voz. Por lo cual, aunque es verdad que el nombre tiene su significación en orden al oyente, como dije antes, y que en orden al mismo debe considerarse la perfección de la significación, eso, sin embargo, se ha de entender de la significación per se y por la fuerza de tal nombre, no de aquellas cosas que son per accidens y provienen de otro modo de conocer.

15. Corolario. — De donde concluyo que es imposible que los nombres que a nosotros nos representan imperfectamente a Dios, signifiquen a los bienaventurados a Dios clara y quidditativamente tal como es en sí. Porque aunque los bienaventurados vean de otro modo a Dios en sí mismo y lo conozcan quidditativamente, aquel conocimiento de ningún modo se excita ni jamás podría generarse a partir de estos nombres; por lo cual es impertinente y accidental a la significación de estos términos. Pues el nombre no se dice que significa sino en cuanto hace venir al conocimiento, como consta por la definición de signo transmitida por

repugnat nomen Deo imponi eo modo significans illum.

20. Unde recte dixit Augustinus libro 15 De Trinitate, cap. 11: *Quando verbum mentis per sonum dicitur vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicut est, sed sicut potest videri vel audiri per corpus*. Sic etiam dixit Henricus in Summa, art. 73, q. 9: non posse Deum sibi imponere nomen quod se comprehensive significet, quia licet Deus ipse se comprehendat, nunquam potest facere ut qui audit nomen eius in ipsam cognitionem comprehensivam deveniat, et ad significationem vocis hoc est necessarium, nec imponentis cognitio sufficit. Idem autem profecto est de cognitione quidditativa, licet de illa aliter Henricus loquatur, non tamen consequenter, meo iudicio. Quia licet in hoc differant, quod cognitio comprehensiva Dei nunquam potest communicari creaturae, quidditativa autem potest, nihilominus in hoc conveniunt, quod neutra comparari potest per auditionem nominis Dei et hoc est, quod ad nominis significationem per se ac formaliter necessarium est.

21. Aliorum obiectio. — Dissolvitur. — Sed obiciunt alii, quia vox non significat naturaliter, sicut species intelligibilis vel conceptus, sed ex impositione vel conventione, qua conventum est ut audito tali nomine statim intelligatur talem rem esse in mente proferentis; ergo nihil obstare potest quo minus beatus nomen Deo imponere possit, quo audito alii videntes Deum intelligant quidditative Deum; ergo tale nomen significabit quidditative Deum.

Respondeo imprimis aliud esse quod nomen significet Deum, aliud quod significet videri a loquente; sunt enim hae duae res valde diversae, ut per se constat. Unde posito priori nomine possemus nos viatores uti illo sine falsitate, non tamen posito posteriori. Si ergo loquamur de priori impositione, licet non repugnet eum qui audit tale nomen videre Deum et

Agustín; luego, aunque los bienaventurados, al oír los nombres de Dios que nosotros usamos, vean a Dios, si aquellos nombres no los hacen llegar a aquel conocimiento, no pueden decirse que lo significan para ellos en razón de tal conocimiento; luego no pueden representarles clara ni quidditativamente a Dios, porque no se les representa de este modo sino mediante la visión, y tal visión no puede hacerse por la percepción de tales nombres.

16. Respuesta de algunos. — Se refuta. — Algunos responden que, aunque el bienaventurado ya vea antes a Dios, sin embargo, al oír el nombre de Dios que nosotros usamos, entiende que nuestros discursos son conformes a la visión que él tiene de Dios, y dicen que esto basta para que aquellos nombres signifiquen clara y quidditativamente a Dios para los bienaventurados. Pero esto no satisface, porque el significado de la voz no debe atenderse sino por el concepto y conocimiento que por su propia fuerza hace formar; ahora bien, el nombre de Dios percibido por el bienaventurado no le hace conocer a Dios intuitivamente, sino solo concebirlo abstractivamente, y ahí se detiene su conocimiento en cuanto proviene de la fuerza del nombre. La otra ulterior cognición, casi comparativa, por la cual el bienaventurado percibe que nuestros discursos son conformes a su visión, no proviene de la significación de nuestros nombres, sino de la visión que él ya tenía de otra parte. Lo cual declaro además: pues cuando se dice que el bienaventurado ve aquella conformidad de nuestros discursos con su visión, o la ve por la misma visión beatífica, y así aquel conocimiento no es causado por nuestros nombres, como es evidente por sí mismo, y consiguientemente no pertenece a su significación, como se ha dicho; o se tiene aquel conocimiento por otro acto fuera de la visión, y así tampoco aquel acto podrá ser conocimiento quidditativo de Dios, porque este se tiene solo por la visión, ni tampoco procede de la fuerza de la significación del nombre, sino de cierto cuasi discurso que se entiende que hace el

per visionem eum quidditative cognoscere, repugnat nihilominus quod illud nomen faciat ipsum vel alium cognoscere Deum illo modo, et hoc est significare. Item repugnat quod audito illo nomine beatus videat vel cognoscat ex vi nominis eum qui loquitur videre Deum, quia hoc non significatur per nomen ut supponitur. Sed ad summum significatur eum qui loquitur habere aliquem conceptum vel apprehensionem rei significatae per nomen, quae significatio magis est naturalis per modum effectus significantis causam suam quam ex impositione, quamquam illa significatio naturalis non haberet locum nisi prior significatio et locutio supponeretur.

Si vero loquamur de posteriori nomine, licet per illud significaretur loquentem videre Deum, non tamen ex vi nominis illius cognosceretur quidditative tota visio Dei, nedum ipse Deus. Sicut nunc multis verbis vel orationibus nos significamus beatos videre Deum, non tamen possumus quidditative visionem illam explicare. Sic ergo, licet locutio esset inter ipsos beatos per signa ad placitum, nunquam per illam quidditative Deum dicerent, non solum uno nomine, verum nec multis sermonibus, quia per talia signa non potest generari quidditativa cognitio Dei. Unde respondendo in forma dicitur nihil quidem obstare quin loquentes et utentes nominibus a se impositis vel a Deo alia via cognoscant quidditative Deum, tamen quod talem cognitionem quidditativam per talia nomina comparent aut exprimant esse impossibile, et hoc est necessarium ad nominum significationem.

22. Tertia assertio. — Tertio principaliter dicendum est posse Deo imponi nomina quae illum significent, et hac ratione non esse Deum innominabilem aut ineffabilem omnino. Haec assertio per se evidens est et certa ex Scriptura, in qua multa nomina Dei leguntur, de quibus paulo inferius. Exod. 15:

bienaventurado comparando lo que oye con lo que ve, el cual más bien procede de su virtud que de la fuerza del nombre, cuya significación se detiene en aquel concepto que hace formar inmediatamente por la fuerza de su audición.

17. Se declara con un ejemplo. Pues el hombre, en cuanto es imagen de Dios, no representa quidditativamente a Dios al bienaventurado más que a nosotros, aunque el bienaventurado, viendo claramente a Dios y al hombre, pueda también conocer con mayor claridad la conveniencia del hombre con Dios. Asimismo los cielos, aunque narran la gloria de Dios y son ciertos signos naturales del ser divino, no pueden mostrar quidditativamente el mismo ser de Dios, ni siquiera al bienaventurado que ve a Dios, porque aunque el bienaventurado vea de otro modo a Dios, nunca puede verlo por la fuerza de aquel medio. Y aunque, teniendo simultáneamente el conocimiento por tal medio y la visión, pueda compararlos y conocer claramente alguna conformidad entre lo que ve y lo que por aquel efecto se significa, sin embargo eso no puede bastar para que aquel efecto se diga que significa quidditativamente a Dios al bienaventurado; luego mucho menos se puede decir esto de nuestros nombres que significan a Dios solo por imposición y de modo imperfecto.

18. De donde ulteriormente concluyo, contra la sentencia anterior, que no solo nosotros no podemos imponer tal nombre, sino tampoco los mismos bienaventurados, e incluso ni Dios puede imponerse a sí mismo un nombre que signifique quidditativamente a Dios para los bienaventurados o tal como es en sí. Esta sentencia agrada a muchos teólogos modernos. Y se prueba por el fundamento puesto, ateniéndonos siempre a la definición de signo. Porque el nombre significa en la medida en que hace llegar al conocimiento de la cosa que se dice significar; luego ningún nombre puede significar una cosa que no puede hacer conocer, luego no puede significarla

Omnipotens nomen eius. Iud. 6: *Dominus nomen est tibi*. Et similia sunt multa, quae supra lib. 4 tractata sunt.

Recte enim addunt Patres quia unum nomen non potest Deum satis exprimere, ideo variis nominibus nominari. Dionysius cap. 4 de Divin. nomin., Clemens Alexandrinus libro 5 Stromat. a medio, et Cyrillus Hierosolymitanus Cateches. 6: *Deus (inquit) multorum nominum est et substantiae eiusdem*. Ratio vero clara est quia Deus non est omnino ignotus hominibus in hac vita, sed cognosci ab eis potest, ergo et nominari poterit aliquo modo.

23. Postremae assertionis pars probatur. — Hinc etiam manifesta est ultima pars conclusionis, quam probat sufficienter ratio quaedam in principio facta cum testimonio Augustini. Nam si Deus diceretur ineffabilis quia omnis sermo de illo et nomen eius esset nobis impossibile, pugna et contradictio in ipsis verbis involveretur: non potest ergo in eo sensu esse ineffabilis. Duobus ergo modis ineffabilis dici potest. Primo quia nullum nomen imponi potest quod divinam substantiam prout in se est significet, sicut declaratum est; et hoc sensu dicitur innominabilis nomine utique adaequato vel quidditative eum exprimente seu significante, ut explicatum est. Et in hoc sensu explicant frequentius hoc attributum Patres superius citati, et Dionysius de Divinis nominibus cap. 4, Iustinus orat. Parenet. ad Gent. et Apolog. 1 et 2 pro Christ., ubi in hoc sensu dicit: *Nullum esse nomen Deo impositum*, Gregorius Nyssenus homil. 8 in Eccl., Arnobius lib. 3 contra Gentes, Ioannes Cyparissiota decade 4 supra citata, ubi alia ex Patribus refert.

24. Secundo modo dici potest ineffabilis Deus non solum quia uno nomine satis exprimi non potest, sed etiam quia vel longo et prolixo sermone nunquam satis eius excellentia et natura explicari potest.

de aquel modo en que no puede hacerla conocer. Ahora bien, ningún nombre impuesto para significar a Dios puede nunca hacer que el oyente conozca a Dios quidditativamente o tal como es en sí, por mucho aquel nombre sea impuesto por un bienaventurado o por el mismo Dios, luego tampoco puede significar a Dios tal como es en sí mismo quidditativamente. Se prueba la menor, porque el nombre, por la fuerza de su significación, nunca genera una visión intuitiva, como se mostró arriba, y fuera de aquella visión no se conoce a Dios quidditativamente y tal como es en sí mismo, según suponemos.

19. Objeción de algunos. — Pero dicen que cualquiera puede imponer un nombre para significar tan perfectamente la cosa cuanto él mismo la conoce; pero Dios y los bienaventurados conocen a Dios quidditativamente, luego pueden imponer un nombre que signifique a Dios del mismo modo. Respondo que la mayor es falsa. Pues aunque es verdad que nadie puede imponer un nombre de modo que signifique más perfectamente la cosa de lo que él mismo la conoce, no es verdad, por el contrario, que siempre pueda significar tan perfectamente la cosa por el nombre que le impone cuanto él mismo la conoce.

Además, porque hablando en general es más fácil concebir una cosa con la mente que expresarla con palabras, como decía antes citando a los Padres, y esto es máximamente verdadero cuando la percepción de la mente se hace por un intelecto superior, pero se explica a mentes inferiores y menos perfectas.

Además, porque la significación del nombre, aunque dependa del que lo impone como de su causa, no se mide por él, sino por el oyente. De donde no puede ser más perfecta de lo que pueda ser el conocimiento generado por su fuerza en la mente del oyente. Ahora bien, de ningún modo puede suceder que por la significación de algún nombre se llegue al conocimiento quidditativo de Dios o

se exprese cómo es Dios en sí mismo; luego repugna imponer a Dios un nombre que lo signifique de ese modo.

20. Por eso dijo rectamente Agustín en el libro 15 *De Trinitate*, cap. 11: *Cuando la palabra de la mente se dice por el sonido o por algún signo corporal, no se dice tal como es, sino como puede ser vista u oída por el cuerpo*. Así también dijo Enrique en la *Suma*, art. 73, q. 9: que Dios no puede imponerse a sí mismo un nombre que lo signifique comprensivamente, porque aunque Dios mismo se comprenda, nunca puede hacer que quien oiga su nombre llegue a la misma cognición comprensiva, y esto es necesario para la significación de la voz, y el conocimiento del que impone no basta. Lo mismo vale ciertamente para el conocimiento quidditativo, aunque Enrique hable de él de otro modo, no obstante no consecuentemente, a mi juicio. Porque aunque en esto difieran, en que la cognición comprensiva de Dios nunca puede comunicarse a la criatura, mientras que la quidditativa sí puede, sin embargo coinciden en que ninguna de las dos puede compararse por la audición del nombre de Dios y esto es lo que, para la significación del nombre per se y formalmente, es necesario.

21. Objeción de otros. — Se resuelve. — Pero objetan otros que la voz no significa naturalmente, como la especie inteligible o el concepto, sino por imposición o convención, por la cual se convino que, al oír tal nombre, se entienda inmediatamente que tal cosa está en la mente del que lo profiere; luego nada impide que un bienaventurado pueda imponer a Dios un nombre tal que, al oírlo, otros que ven a Dios lo entiendan quidditativamente; luego tal nombre significará quidditativamente a Dios.

Respondo, en primer lugar, que una cosa es que el nombre signifique a Dios y otra que signifique que es visto por el que habla; pues estas dos cosas son muy distintas, como es evidente por sí mismo. De donde, puesto el primer nombre, nosotros los viadores podríamos usarlo sin falsedad, pero no el segundo. Si hablamos, pues, de la

Est ergo ineffabilis quia licet in infinitum sermo de illo proferatur, nunquam totum quod in illo est poterit effari. Ad hunc modum dixit Leo papa sermone 4 de Passione Domini: *Divinae considerationis materiam ei quo est ineffabilis fandi tribuere facultatem, quia non potest deficere quod dicatur, dum non potest esse satis quod dicitur*. Quo sensu, dum Deus ineffabilis dicitur, quodam modo summe effabilis appellatur, quia non potest unquam satis effari. Quod etiam indicasse videtur Nazianzenus oratione 49 dicens: *Hoc est Deus, quod cum dicitur non potest dici; cum aestimatur non potest aestimari; cum definitur, ipsa definitione crescit*, id est, omnem definitionem excedit. Quae verba usurpavit etiam Augustinus sermone 190 de Tempore, et inveniuntur in Ambrosio libro de fide contra Arianos cap. 6.

CAPUT XXXII.

DE VARIIS NOMINIBUS DEI

1. Prima conclusio. — Quamvis Deus ineffabilis sit et quadam ratione innominabilis, nihilominus (ut diximus) aliquibus nominibus potest a nobis significari, ut aliqualiter de illo loqui possimus. Hac ergo occasione tractant hic theologi de nominibus Dei, quae nos breviter expedire poterimus, quia res facilis est et de illa multa in superioribus tractata sunt. Supponimus autem sermonem esse de nominibus quae Deo, ut unus est, tribuuntur: nam de nominibus ad mysterium Trinitatis pertinentibus in proprio tractatu differimus.

2. Proprium bifariam sumitur. Imprimis opponitur metaphorico. — Primo ergo dicendum est posse Deum habere aliquod nomen proprium. Ita docuit D. Thomas dicta q. 13, art. 1 ad 3, estque certum et explicatur facile distinguendo illam vocem *proprium*, habet enim duos sensus et in utroque vera est assertio. Primo ita sumi solet

ut proprium metaphorico opponatur, et hoc modo probatum est supra libro primo capite nono perfectiones illas quae in suo formali conceptu imperfectionem non includunt vere ac proprie in Deo esse. Nomina ergo illa quae tales perfectiones formaliter significant proprie dicuntur de Deo. Idemque est clarum in nominibus negativis, per quae alias imperfectiones a Deo excludimus, ut in primo libro capite sexto et sequentibus diximus, ubi etiam explicuimus quomodo haec nomina in re seu forma significata non involvant imperfectionem et ideo propria sint, quamvis in modo significandi habere videantur imperfectionem, vel quia ex rebus imperfectis sumpta sunt vel quia sunt accommodata nostro imperfecto modo concipiendi.

3. Secundo modo communi contradicit. — Secundo modo dicitur nomen proprium ut distinguitur contra commune, et sic dicitur proprium nomen Dei quod illi soli vere et proprie tribui potest, ut de hoc nomine *Deus* et similibus infra dicemus. Solum est observandum, quod supra libro primo capite tertio notavi, nomina Deo imposita accommodata esse conceptibus nostris. Nos autem prius concipimus quasdam rationes communes Deo et creaturis quam ad proprium aliquem Dei conceptum perveniamus, ut concipimus causam, bonitatem, sapientiam et similia; tunc vero addimus aliquid quo conceptum illum generalem Deo proprium faciamus, ut primam causam, a qua omnia pendent, ipsum ens, summe sapientem, infinite bonum. Et ita ad significandum Deum proprio nomine utimur vel similibus vocibus complexis aut incomplexis aequivalentibus ex impositione. Et ita potest habere Deus proprium nomen, licet nunquam significet id quod est proprium Dei prout est in ipso, sed subintelligendo negationem aliquam vel comparationem cum excessu ad omnia alia, qui etiam est conceptus

primera imposición, aunque no repugne que quien oye tal nombre vea a Dios y por la visión lo conozca quidditativamente, sin embargo repugna que aquel nombre haga que él o cualquier otro conozca a Dios de aquel modo, y esto es significar. Asimismo repugna que, al oír aquel nombre, el bienaventurado vea o conozca por la fuerza del nombre que quien habla ve a Dios, porque esto no se significa por el nombre según se supone. Pero a lo sumo se significa que quien habla tiene algún concepto o aprehensión de la cosa significada por el nombre, significación que más bien es natural a modo de efecto que significa su causa que por imposición, aunque aquella significación natural no tendría lugar si no se supusiera la significación y locución primera.

Si hablamos, en cambio, del segundo nombre, aunque por él se significara que el que habla ve a Dios, no obstante por la fuerza de aquel nombre no se conocería quidditativamente toda la visión de Dios, ni mucho menos el mismo Dios. Así como ahora con muchas palabras u oraciones nosotros significamos que los bienaventurados ven a Dios, pero no podemos explicar quidditativamente aquella visión. De este modo, pues, aunque la locución fuera entre los mismos bienaventurados por signos a placer, nunca por ella dirían quidditativamente a Dios, no solo con un nombre, sino ni siquiera con muchos discursos, porque por tales signos no puede generarse conocimiento quidditativo de Dios. Por tanto, respondiendo en forma se dice que nada impide que los que hablan y usan nombres impuestos por ellos mismos a Dios o por Dios, por otra vía conozcan quidditativamente a Dios, pero que por tales nombres alcancen o expresen tal conocimiento quidditativo es imposible, y esto es necesario para la significación de los nombres.

22. Tercera aserción. — En tercer lugar principalmente hay que decir que se pueden imponer a Dios nombres que lo signifiquen, y por esta razón Dios no es innominable ni totalmente inefable. Esta aserción es evidente por sí misma

satis confusus et aliquo modo negationem includens, ut supra dixi.

4. Secunda conclusio. — Tria nominum Dei genera. — Obiectio. — Responsio. — Secundo dicendum est posse Deum habere nomen substantiale, id est substantiam eius significans. Hanc assertionem fere sub eisdem terminis docuit D. Thomas 1 p., q. 13, art. 2, ubi distinguit in Deo tria genera nominum: quaedam sunt negativa, alia quae dicunt respectum ad creaturas, alia absoluta. De primis nominibus ait D. Thomas non dici de Deo substantialiter. Quod intelligitur quantum ad formale significatum, nam quoad materiale sine dubio significant rem quamdam quae subesse intelligitur illi negationi, quae non est nisi substantia Dei. Tamen quia modus significationis et praedicationis iuxta formale significatum attenditur, ideo dicuntur talia nomina non praedicari substantialiter de Deo, quia negatio non est de substantia Dei. Dices ergo praedicari accidentaliter. Respondeo primo non praedicari accidentaliter secundum rem, sed ad summum secundum nomen, quia negatio nihil reale est. Deinde etiam illo modo non praedicari accidentaliter, id est contingenter, quia necessario praedicantur: nam esse incorruptibilem, immensum, infinitum et similia necessario Deo conveniunt. Possunt ergo dici praedicari ad modum proprii necessario consequentis essentiam Dei, non secundum rem sed secundum rationem cum fundamento in re. Quod quidem in dialectico rigore verum est et non habet in re inconveniens: tamen si non attendamus modum significandi, sed id quod per illam negationem indicare intendimus, illud…sine dubio est ipsa substantia et essentia Dei, et hoc modo saepe Patres vocant haec omnia attributa substantialia, ut libro primo vidimus. Quo etiam modo dicere solemus *irrationale*, verbi gratia, esse differentiam subalternam et substantialem animalis.

y cierta por la Escritura, en la cual se leen muchos nombres de Dios, de los cuales hablaremos un poco más abajo. Éxodo 15: *Omnipotente es su nombre*. Jueces 6: *Señor es tu nombre*. Y hay muchos semejantes, que tratamos arriba en el libro 4.

Con razón añaden los Padres que, como un solo nombre no puede expresar suficientemente a Dios, por eso se le nombra con diversos nombres. Dionisio cap. 4 *De divinis nominibus*, Clemente Alejandrino libro 5 *Stromata* hacia la mitad, y Cirilo de Jerusalén Catequesis 6: *Dios (dice) es de muchos nombres y de una misma sustancia*. La razón es clara: porque Dios no es totalmente desconocido para los hombres en esta vida, sino que puede ser conocido por ellos; luego también podrá ser nombrado de algún modo.

23. Se prueba la última parte de la aserción. — De aquí también es manifiesta la última parte de la conclusión, que prueba suficientemente cierta razón hecha al principio junto con el testimonio de Agustín. Pues si Dios se dijera inefable porque todo discurso sobre Él y su nombre nos fuera imposible, se involucraría una pugna y contradicción en las mismas palabras: luego no puede ser inefable en ese sentido. De dos modos, pues, puede decirse inefable. Primero, porque no se puede imponer ningún nombre que signifique la sustancia divina tal como es en sí misma, según se ha declarado; y en este sentido se dice innominable, esto es, con un nombre adecuado o que lo exprese o signifique quidditativamente, como se ha explicado. Y en este sentido explican con más frecuencia este atributo los Padres citados arriba, y Dionisio *De divinis nominibus* cap. 4, Justino en la *Oratio paraenetica ad Gentiles* y en las *Apologías* 1 y 2 por Cristo (donde en este sentido dice: *Ningún nombre ha sido impuesto a Dios*), Gregorio de Nisa homil. 8 *In Ecclesiasten*, Arnobio lib. 3 *Contra Gentes*, Juan Ciparisiota década 4 (citada arriba), donde refiere otros de los Padres.

24. De segundo modo puede decirse inefable Dios, no solo porque no puede expresarse suficientemente con un

solo nombre, sino también porque ni siquiera con un discurso largo y prolijo se puede explicar nunca suficientemente su excelencia y naturaleza. Es, pues, inefable porque, aunque se profiera en el infinito un discurso sobre Él, nunca se podrá expresar todo lo que hay en Él. De este modo dijo el papa León en el sermón 4 *De Passione Domini*: *A la materia de la consideración divina, por ser inefable, conceder la facultad de hablar, porque no puede faltar lo que se diga, mientras no puede ser suficiente lo que se dice*. En este sentido, cuando se dice que Dios es inefable, de algún modo se le llama sumamente efable…

…se le llama sumamente efable, porque nunca puede expresarse suficientemente. Lo cual parece haber indicado también Nazianzeno en la oración 49, diciendo: *Esto es Dios: que cuando se dice, no se puede decir; cuando se estima, no se puede estimar; cuando se define, crece con la misma definición*, es decir, excede toda definición. Estas palabras las usó también Agustín en el sermón 190 *De Tempore*, y se encuentran en Ambrosio, libro *De fide* contra los arrianos, cap. 6.

CAPÍTULO XXXII

DE LOS VARIOS NOMBRES DE DIOS

1. Primera conclusión. — Aunque Dios es inefable y en cierto modo innominable, no obstante (como dijimos) puede ser significado por nosotros con algunos nombres, para que de algún modo podamos hablar de Él. Con esta ocasión, pues, tratan aquí los teólogos de los nombres de Dios, los cuales nosotros podremos exponer brevemente, porque la materia es fácil y de ella se ha tratado mucho en lo anterior. Suponemos, sin embargo, que el discurso es acerca de los nombres que se atribuyen a Dios en cuanto es uno: pues de los nombres que pertenecen al misterio de la Trinidad tratamos en su propio tratado.

5. Nomina secundi generis. — De secundis nominibus, scilicet dicentibus relationem ad creaturas indistincte, loquitur divus Thomas. Tamen sine dubio intendit loqui de nominibus significantibus relationem ad creaturam fundatam in oblectationibus liberis Dei ad extra. Nam omnipotentia etiam dicit suo modo respectum ad creaturas, nihilominus de Deo substantialiter dicitur, ut idem divus Thomas sentit 1 p., q. 25. Et idem dicendum est de scientia simplicis intelligentiae creaturarum, ut dicemus. Haec ergo attributa, quae videntur dicere relationem necessariam ad creaturas, sub absolutis comprehenduntur, quia non significant relativa secundum esse, quamvis secundum dici videantur relativa seu transcendentalem relationem importantia. Haec ergo nomina inter absoluta computamus. Imo etiam nomina quae significant actus liberos Dei aeternos cum respectu aliquo ad creaturas inter absoluta potius quam inter relativa comprehenduntur, quia principaliter significant actus existentes in Deo, qui reales et absoluti sunt, licet a nobis significentur ad modum relativorum

.

6. Nomina ergo relativa proprie dicuntur a D. Thoma q. 13 ea quae relationem aliquam ex tempore in Deo important, correspondentem relationi temporali creaturae ad Deum, ut sunt nomina *creatoris*, *domini* et similia. Haec enim ita significant ac si relationem praedicamentalem indicarent. De his ergo nominibus etiam docet D. Thomas non dici de Deo substantialiter. Quod duplici ratione verum est. Primo quidem non dicunt Dei substantiam, quod intelligendum est sicut de negativis nominibus, quantum ad formalissimum significatum, quia dicunt relationem rationis quae in Deo non est, et consequenter non dicunt substantiam Dei. Nihilominus verum est ratione materialis, quod nostro modo

intelligendi substernitur illi relationi, per has voces significari substantiam Dei. Secundum etiam verum est non dici substantialiter, quia quoad formam praedicationis dicuntur de Deo accidentaliter, non solum ad modum proprii sicut negativa praedicata, sed ad modum quinti praedicabilis, quia contingenter praedicantur, et ita dicuntur de Deo ut possint de illo non affirmari.

7. Et hinc fit ut talia nomina possint de Deo ex tempore praedicari, in quo ab aliis omnibus distinguuntur, ut notavit divus Thomas dicta q. 13, art. 7, et reliqui theologi in 4, d. 30, ubi Bonaventura, Richardus et alii; Alexander Alensis 1 p., q. 35 per totam. Estque res per se facilis, quia haec nomina in sua significatione involvunt denominationem extrinsecam a creatura existente, ut supra notavimus capite secundo tractando de immensitate Dei. Unde fundamentum (ut sic dicam) illius denominationis est res temporalis, et ideo mirum non est quod talia nomina possint dici de Deo ex tempore, quia dicuntur sine mutatione Dei. Denominatio enim extrinseca non ponit in Deo mutationem. In qua re explicanda interdum dubium fuit Augustino, ut videri potest lib. 12 De Civitate, cap. 15; tamen in lib. 5 De Trinitate, cap. 5 et 16, modo dicto illam expedit. Hac vero occasione tractant hic theologi an relationes temporales Dei ad creaturas sint reales vel rationis, sed ea res sufficienter a nobis disputata est in Metaphysica, disp. 47, sect. 15, a n. 15 usque ad finem.

8. Nomina tertii generis. — Damasceni locus objicitur. — Explicatur. — De nominibus tertii generis, nimirum absolutis et

2. Propio se toma de dos maneras. En primer lugar se opone a *metafórico*. — En primer lugar, pues, hay que decir que Dios puede tener algún nombre propio. Así lo enseñó santo Tomás en la citada q. 13, art. 1 ad 3, y es cierto y se explica fácilmente distinguiendo aquella voz *propio*, que tiene dos sentidos y en ambos la aserción es verdadera. Primero, suele tomarse de modo que *propio* se opone a *metafórico*, y de este modo se probó arriba, en el libro primero, capítulo noveno, que aquellas perfecciones que en su concepto formal no incluyen imperfección están verdadera y propiamente en Dios. Luego los nombres que significan formalmente tales perfecciones se dicen propiamente de Dios. Y lo mismo es claro en los nombres negativos, por los cuales excluimos de Dios otras imperfecciones, como dijimos en el primer libro, capítulo sexto y siguientes, donde también explicamos cómo estos nombres en la cosa o forma significada no envuelven imperfección y por eso son propios, aunque en el modo de significar parezcan tener imperfección, ya porque se toman de cosas imperfectas, ya porque están acomodados a nuestro imperfecto modo de concebir.

3. De segundo modo se opone a *común*. — De segundo modo se dice nombre propio en cuanto se distingue de común, y así se llama nombre propio de Dios aquel que solo a Él se puede atribuir verdadera y propiamente, como diremos más abajo de este nombre *Dios* y semejantes. Solo hay que observar, como noté arriba en el libro primero, capítulo tercero, los nombres impuestos a Dios están acomodados a nuestros conceptos. Nosotros, sin embargo, concebimos primero ciertas razones comunes a Dios y a las criaturas antes de llegar a algún concepto propio de Dios, como cuando concebimos causa, bondad, sabiduría y cosas semejantes; entonces añadimos algo con lo que hacemos propio de Dios aquel concepto general, como causa primera de la que todo depende, el mismo ente, sumamente sabio, infinitamente bueno. Y así, para significar a Dios con nombre propio, usamos o voces complejas semejantes o incomplexas equivalentes por

affirmativis, maxime procedit conclusio posita, nam haec nomina praecipue substantialia sunt, ut D. Thomas dict. art. 2 docet, et ceteri theologi in 1, dist. 22, Marsilius q. 25, Alexander Alensis 1 p., q. 48, memb. 4, art. 3, § 2. Probaturque facile, quia haec nomina significant perfectionem aliquam absolutam in Deo realiter existentem; sed quidquid in Deo est huiusmodi est substantia eius: ergo significant divinam substantiam. Sed objici potest Damascenus lib. 1, cap. 4 dicens: *Quaecumque de Deo per affirmationem dicimus, non ipsius naturam, sed quae circa ipsius naturam sunt ostendunt, ita sive bonum, sive iustum, sive sapientem, sive quodcumque tandem aliud dicere libeat, non Dei naturam, sed quae naturae Dei insunt exponunt.* Sentit ergo haec nomina non significare substantiam Dei. Respondetur hoc dictum esse a Damasceno propter duo. Primum quia nullum nomen significat vel declarat Dei substantiam prout in se est, sed secundum aliquam rationem communem confuse conceptam et applicatam Deo, per quamdam excellentiam conceptam etiam confuse, vel per quamdam comparationem ad alia. Secundo propter modum significandi, maxime aliquorum nominum quae per modum qualitatis perfectionem aliquam formalem indicant, ut sapiens, iustus et similia. Nihilominusignificatam, omnia significant substantiam Dei.

9. Inter haec nominum genera, praecipuam difficultatem habent quae actus Dei liberos significant. — Sed in hac trimembri divisione nominum Dei peculiarem difficultatem habent nomina illa

imposición. Y de este modo puede Dios tener un nombre propio, aunque nunca signifique aquello que es propio de Dios tal como es en sí mismo, sino subentendiendo alguna negación o comparación con exceso respecto de todas las demás cosas, que también es un concepto bastante confuso y que incluye de algún modo negación, como dije antes.

4. Segunda conclusión. — Tres géneros de nombres de Dios. — Objeción. — Respuesta. — En segundo lugar hay que decir que Dios puede tener un nombre sustancial, es decir, que signifique su sustancia. Esta aserción, casi con los mismos términos, la enseñó santo Tomás en 1 p., q. 13, art. 2, donde distingue en Dios tres géneros de nombres: unos son negativos, otros que expresan relación a las criaturas, y otros absolutos. De los primeros nombres dice santo Tomás que no se predican sustancialmente de Dios. Lo cual se entiende en cuanto al significado formal, pues en cuanto al material sin duda significan una cosa cierta que se entiende que subyace a aquella negación, la cual no es sino la sustancia de Dios. Sin embargo, porque el modo de significación y predicación se atiende según el significado formal, por eso se dice que tales nombres no se predican sustancialmente de Dios, porque la negación no es de la sustancia de Dios. Dirás entonces que se predican accidentalmente. Respondo en primer lugar que no se predican accidentalmente según la realidad, sino a lo sumo según el nombre, porque la negación no es nada real. Además, tampoco de ese modo se predican accidentalmente, es decir contingentemente, porque se predican necesariamente: pues ser incorruptible, inmenso, infinito y semejantes convienen necesariamente a Dios. Por tanto, pueden decirse que se predican a modo de propio que sigue necesariamente a la esencia de Dios, no según la realidad, sino según la razón con fundamento en la realidad. Lo cual ciertamente es verdadero en el rigor dialéctico y no tiene inconveniente en la realidad: sin embargo, si no atendemos al modo de significar, sino a aquello que por aquella negación intentamos indicar,

quae significant actus liberos Dei cum relatione ad creaturas, ut Praescientia seu Scientia visionis, Praedestinatio, Electio, Providentia, an haec dicantur de Deo substantialiter. Quod enim ita dicantur probari potest, quia etiam illi actus in Deo non sunt aliud quam substantia Dei, nam etiam ut liberi non addunt Deo aliquid reale quod extra substantiam eius sit. In contrarium vero est quia haec nomina non dicuntur de Deo necessitate absoluta, sed potius contingenter seu libere, licet cum immutabilitate postquam semel dicuntur; quae autem substantialiter dicuntur debent necessario convenire. Respondeo breviter ex doctrina D. Thomae dicta q. 13, art. 7, ubi videtur explicare quod de nominibus Dei significantibus relationem ad creaturam generaliter dixerat in 2 art. eiusdem quaestionis.

10. Respondeo haec nomina directe significare substantiam Dei, connotare tamen relationem aliquam rationis ad creaturas et ratione prioris significati dici de Deo substantialiter: ratione tamen connotati non dici de Deo ex necessitate simpliciter, sed aliquo modo contingenter. Quia illa relatio potuisset non esse, absolute loquendo, ratione sui termini qui contingens est. Declaratur quia haec nomina significant in Deo directe et per se aliquem actum immanentem Dei, vel conceptum mentis, vel voluntatis propositum, qui actus est ipsa substantia Dei; non tamen significant illam omnino absolute, sed ut habentem pro obiecto actuali aliquam creaturam secundum aliquid quod non necessario convenit creaturae. Quia dicit habitudinem ad

aquello sin duda es la misma sustancia y esencia de Dios, y de este modo los Padres suelen llamar a todos estos atributos sustanciales, como vimos en el libro primero. Del mismo modo solemos decir que *irracional*, por ejemplo, es una diferencia subalterna y sustancial del animal.

5. Nombres del segundo género. — De los segundos nombres, es decir, de los que expresan relación a las criaturas de modo indistinto, habla santo Tomás. Sin embargo, sin duda pretende hablar de los nombres que significan una relación a la criatura fundada en las voliciones libres de Dios *ad extra*. Pues la omnipotencia también dice a su modo un respecto a las criaturas, y no obstante se predica sustancialmente de Dios, como siente el mismo santo Tomás en 1 p., q. 25. Y lo mismo hay que decir de la ciencia de simple inteligencia de las criaturas, como diremos. Estos atributos, pues, que parecen decir una relación necesaria a las criaturas, se comprenden entre los absolutos, porque no significan relativos según el ser, aunque según el decir parezcan relativos o que importan una relación transcendental. Estos nombres, pues, los contamos entre los absolutos. Más aún, también los nombres que significan los actos libres eternos de Dios con algún respecto a las criaturas se comprenden más bien entre los absolutos que entre los relativos, porque principalmente significan actos existentes en Dios, que son reales y absolutos, aunque por nosotros se signifiquen a modo de relativos.

6. Los nombres relativos, pues, se dicen propiamente por santo Tomás en q. 13 aquellos que importan en Dios alguna relación de tiempo, correspondiente a la relación temporal de la criatura a Dios, como son los nombres *creador*, *señor* y semejantes. Estos, en efecto, significan como si indicaran una relación predicamental. De estos nombres, pues, también enseña santo Tomás que no se predican sustancialmente de Dios. Lo cual es verdadero por dos razones. En primer lugar, ciertamente no dicen la

existentiam in aliqua differentia temporis, quae existentia absolute necessaria non est. Et ex hoc capite significatur ipsamet substantia Dei per illa nomina, non ut necessarium ens absolute et simpliciter, sed connotando talem relationem quae resultare potest posito termino. Ergo talia nomina, quoad modum significandi, non dicuntur substantialiter, licet substantiam Dei indicent.

11. Et eodem modo loquitur D. Thomas in illa solutione ad primum de his vocibus *creator*, *Salvator* et similibus: quia videtur supponere actionem significatam per has voces esse ipsummet actum immanentem in Deo. Sed adhuc hoc supposito intercedit differentia, quia…
s tamen, quoad rem si-haec connotant relationem ad rem temporaliter existentem in se, et ideo dicuntur de Deo non solum contingenter sed etiam ex tempore. Alia vero connotant relationem ad rem tantum, ut futuram vel praesentem in aeternitate, et ideo licet dicantur contingenter, ab aeterno et immutabiliter dicuntur. Unde in universum affirmare possumus nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, non significare directe substantiam Dei, sive formaliter significent relationem, ut D. Thomas censet de hoc nomine *Dominus*, sive significent actionem seu originem, quae est ratio fundandi relationem, ut D. Thomas vult de hoc nomine *Creator*, quia et relatio non est in Deo, et actio illa temporalis etiam est extra Deum, quia transiens est et extrinsece denominat Deum creatorem. At vero nomina significantia actus Dei immanentes ex aeternitate de Deo

sustancia de Dios, lo cual se ha de entender como de los nombres negativos en cuanto al significado formalísimo, porque dicen una relación de razón que no está en Dios, y consiguientemente no dicen la sustancia de Dios. No obstante, es verdadero en razón del material: que, según nuestro modo de entender, se significa por estas voces la sustancia de Dios, que subyace a aquella relación. En segundo lugar, también es verdadero que no se predican sustancialmente, porque en cuanto a la forma de la predicación se dicen de Dios accidentalmente, no solo a modo de propio como los predicados negativos, sino a modo del quinto predicable, porque se predican contingentemente, y así se dicen de Dios de modo que pueden no afirmarse de Él..,sin duda es la misma sustancia y esencia de Dios, y de este modo los Padres suelen llamar a todos estos atributos sustanciales, como vimos en el libro primero. Del mismo modo solemos decir que *irracional*, por ejemplo, es una diferencia subalterna y sustancial del animal.

7. Y de aquí resulta que tales nombres puedan predicarse de Dios desde el tiempo, en lo cual se distinguen de todos los demás, como notó santo Tomás en la citada q. 13, art. 7, y los demás teólogos en 4, d. 30, donde Buenaventura, Ricardo y otros; Alejandro de Hales 1 p., q. 35, a lo largo de toda ella. Y es una materia fácil de por sí, porque estos nombres en su significación envuelven una denominación extrínseca de la criatura existente, como notamos arriba en el capítulo segundo al tratar de la inmensidad de Dios. De donde el fundamento (por así decirlo) de aquella denominación es una cosa temporal, y por eso no es de extrañar que tales nombres puedan decirse de Dios desde el tiempo, porque se dicen sin mutación de Dios. Pues la denominación extrínseca no pone mutación en Dios. En la explicación de este punto a veces dudó Agustín, como puede verse en el lib. 12 *De Civitate*, cap. 15; sin embargo, en el lib. 5 *De Trinitate*, cap. 5 y 16, de la manera dicha lo resolvió. Con esta ocasión tratan aquí los teólogos si las relaciones temporales de Dios a las criaturas son reales o

dicuntur, propter rationem dictam. Non desunt tamen qui putent has voces *videre* vel *intueri* creaturas, ex tempore Deo convenire, licet significent actum immanentem, quia connotant relationem ad terminum existentem actu in propria differentia temporis. Et fortasse non repugnaret aliquod nomen ita imponi, tamen nullum invenio ita significans, nam de illis verius est ab aeterno convenire Deo, et solum dicere habitudinem ad terminum existentem secundum praesentiam obiectivam in aeternitate.

12. Nomina substantiam Dei significantia varie dividuntur. — Ex quibus possumus variis modis distinguere nomina significantia substantiam Dei. Nam primo dividi possunt in ea quae omnino necessario Deo conveniunt et quae contingenter seu libere. Quorum membrorum differentia iam satis explicata est. Et iuxta illam dicere possumus priora et significare substantiam et substantialiter ac essentialiter praedicari, posteriora vero, licet substantiam significent, non tamen praedicari essentialiter, nec omnino substantialiter, quia connotant respectum qui est extra substantiam Dei, ratione cuius non sunt praedicata essentialia. Unde quoad modum et figuram praedicationis videntur imitari accidentia inseparabilia, quae postquam semel insunt, separari amplius non possunt.

13. Rursus inter praedicata necessaria significantia substantiam Dei, quaedam sunt omnino absoluta quae in suo conceptu neque includunt, nec connotant relationem ad creaturas etiam ut possibiles, qualia sunt hoc

de razón, pero esa cuestión ha sido suficientemente discutida por nosotros en Metafísica, disp. 47, sect. 15, desde el n. 15 hasta el final.

8. Nombres del tercer género. — Se objeta un lugar de Damasceno. — Se explica. — De los nombres del tercer género, a saber, los absolutos y afirmativos, versa principalmente la conclusión propuesta, pues estos nombres son principalmente sustanciales, como enseña santo Tomás en el citado art. 2, y los demás teólogos en 1, dist. 22, Marsilio q. 25, Alejandro de Hales 1 p., q. 48, memb. 4, art. 3, § 2. Y se prueba fácilmente, porque estos nombres significan alguna perfección absoluta existente realmente en Dios; pero todo lo que en Dios es de este género es su sustancia: luego significan la sustancia divina. Pero se puede objetar Damasceno en el lib. 1, cap. 4, diciendo: *Todo lo que decimos de Dios por afirmación, no muestran su naturaleza, sino lo que está alrededor de su naturaleza; así, ya sea bueno, ya justo, ya sabio, ya cualquier otra cosa que guste decir, no exponen la naturaleza de Dios, sino lo que a la naturaleza de Dios le conviene.* Siente, pues, que estos nombres no significan la sustancia de Dios. Se responde que esto lo dijo Damasceno por dos razones. La primera, porque ningún nombre significa o declara la sustancia de Dios tal como es en sí, sino según alguna razón común confusamente concebida y aplicada a Dios, por cierta excelencia también confusamente concebida, o por cierta comparación con otras cosas. La segunda, por el modo de significar, sobre todo de algunos nombres que por modo de cualidad indican alguna perfección formal, como sabio, justo y semejantes. No obstante, sin embargo, en cuanto a la cosa significada, todos significan la sustancia de Dios.

9. Entre estos géneros de nombres, la mayor dificultad la tienen los que significan los actos libres de Dios. — Pero en esta división trimembre de los nombres de Dios, especial dificultad tienen aquellos nombres que significan los actos libres de Dios con relación a las criaturas, como

nomen *Deus*, *Qui est*, *Summa substantia*, *Scientia et amor Dei de se ipso*, *Beatitudo Dei* et similia. Et haec censentur maxime substantialia et essentialia; sunt vero quaedam alia quae, licet necessario Deo conveniant, connotant relationem ad creaturas, ut possibiles, ut Omnipotentia, scientia simplicis intelligentiae, ideae, prout dicuntur rationes rerum factibilium. Et de his quidam dicunt, licet significent Dei substantiam, non tamen praedicari de Deo substantialiter, id est essentialiter, quia non sunt tam necessaria quantum est essentia Dei. Sed contrarium censeo verum: nam haec etiam essentialiter Deo conveniunt, ut supra generaliter dictum est de attributis, et in particulari de Scientia et Omnipotentia, ut infra libro tertio dicetur, et iterum in libro nono de Trinitate. Quia quidquid intelligi potest necessarium ad illum respectum ex parte fundamenti est essentiale Deo, et ex parte termini habet tantam necessitatem quanta desiderari potest, ut ibidem ostendemus.

14. Tandem haec ipsa praedicata substantialia et necessaria possumus distinguere, quia quaedam significare videntur quid est Deus, alia qualis sit Deus, licet omnia essentialia sint. Sicut enim dialectici distinguunt praedicata essentialia, quia quaedam dicuntur in quid, alia in quale quid, ita in omnibus significantibus substantiam Dei, licet omnia essentiam Dei significent et essentialiter dicantur, iuxta ea quae tractavimus in fine primi libri, nihilominus quaedam videntur de illo dici in quid, ut

Presciencia o Ciencia de visión, Predestinación, Elección, Providencia: si estos se predican sustancialmente de Dios. Que se prediquen así puede probarse, porque también aquellos actos en Dios no son otra cosa que la sustancia de Dios, pues incluso en cuanto libres no añaden a Dios nada real que esté fuera de su sustancia. En contra está, sin embargo, que estos nombres no se dicen de Dios por necesidad absoluta, sino más bien contingentemente o libremente, aunque con inmutabilidad una vez que se dicen; mientras que los que se predican sustancialmente deben convenir necesariamente. Respondo brevemente según la doctrina de santo Tomás en la citada q. 13, art. 7, donde parece explicar lo que había dicho generalmente en el art. 2 de la misma cuestión acerca de los nombres de Dios que significan relación a la criatura.

10. Respondo que estos nombres significan directamente la sustancia de Dios, pero connotan alguna relación de razón a las criaturas, y por razón del primer significado se predican sustancialmente de Dios; por razón, sin embargo, del connotado no se predican de Dios con necesidad absoluta, sino de algún modo contingentemente. Porque aquella relación podría no haber existido, hablando absolutamente, en razón de su término, que es contingente. Se declara porque estos nombres significan en Dios directa y per se algún acto inmanente de Dios, o concepto de la mente, o propósito de la voluntad, acto que es la misma sustancia de Dios; sin embargo, no significan aquella absolutamente, sino como habiente por objeto actual alguna criatura según algo que no conviene necesariamente a la criatura. Porque expresan una habitud a la existencia en alguna diferencia de tiempo, existencia que no es absolutamente necesaria. Y por este capítulo se significa la misma sustancia de Dios por aquellos nombres, no como ente necesario absoluta y simplemente, sino connotando tal relación que puede resultar una vez puesto el término. Por tanto, tales nombres, en cuanto al modo de significar, no se predican sustancialmente, aunque indiquen la sustancia de Dios.

Deus et similia. Alia vero in quale quid, ut Sapiens, Iustus; et fortasse de his posterioribus locutus est Damascenus, quando dixit non naturam, sed aliquid circa naturam significare.

De his ergo nominibus, quae qualis sit Deus indicant, nihil occurrit dicendum praeter ea quae de attributis et eorum numero dicta sunt superiori libro, et quae libro sequenti de affirmativis attributis in particulari dicemus; nam quaedam aliae quaestiones, quae de his nominibus hic solent disputari, alibi a nobis tractatae sunt. Ut an sint synonyma supra libro primo. An sint univoca vel analoga, prout sunt communia Deo et creaturis, in disp. 28 Metaphysicae, sect. 2. De nominibus autem quae indicant quid sit Deus et eius substantia, pauca adnotanda supersunt.

15. Tertia conclusio. — Dico ergo tertio: Duo sunt praecipua nomina quae maxime significant quid est Deus, significando substantiam eius. Haec assertio patebit proponendo haec Dei nomina et illa breviter explicando. Supponendo imprimis cum Dionysio cap. 2 de Divin. nomin. haec nomina maxime esse a nobis sumenda ex Scripturis: *Nam omnes* (inquit) *Deo* digne denominationes non per partes, sed in tota integra ac perfecta et plena Deitate a Scripturis sanctis celebrantur. Sumuntur autem ex Scriptura plura nomina Dei, ut statim ex Hieronymo referemus. Propter quod dixit de Deo Cyrillus Hierosolymitanus Catech. 6: *Multorum nominum est, et substantiae eiusdem*. Primum ergo nomen est hoc ipsum *Deus*. Unde Hieronymus Epist. 136, recensens et breviter explicans

11. Y del mismo modo habla santo Tomás en aquella solución ad primum acerca de estas voces *creador*, *Salvador* y semejantes: porque parece suponer que la acción significada por estas voces es el mismo acto inmanente en Dios. Pero aun supuesto esto, media una diferencia, porque estas connotan una relación a una cosa existente temporalmente en sí, y por eso se dicen de Dios no solo contingentemente, sino también desde el tiempo. Otros, en cambio, connotan una relación a la cosa solamente, ya sea futura o presente en la eternidad, y por eso, aunque se digan contingentemente, se dicen desde la eternidad e inmutablemente. De donde en general podemos afirmar que los nombres que se dicen de Dios desde el tiempo no significan directamente la sustancia de Dios, ya sea que formalmente signifiquen una relación (como santo Tomás piensa del nombre *Señor*), ya sea que signifiquen una acción u origen, que es la razón de fundar la relación (como santo Tomás quiere del nombre *Creador*), porque ni la relación está en Dios, ni aquella acción temporal está tampoco en Dios, ya que es transeúnte y denomina extrínsecamente a Dios creador. Pero los nombres que significan actos inmanentes de Dios desde la eternidad se dicen de Dios, por la razón ya dicha. No faltan, sin embargo, quienes piensen que estas voces *ver* o *intuir* criaturas convienen a Dios desde el tiempo, aunque signifiquen un acto inmanente, porque connotan una relación al término existente en acto en su propia diferencia de tiempo. Y tal vez no repugnaría imponer algún nombre de esa manera, pero no encuentro ninguno que signifique así, pues de aquellos es más verdadero que convengan a Dios desde la eternidad y solo digan una habitud al término existente según presencia objetiva en la eternidad.

12. Los nombres que significan la sustancia de Dios se dividen de varias maneras. — De aquí podemos distinguir de varios modos los nombres que significan la sustancia de Dios. Pues en primer lugar se pueden dividir en aquellos que convienen a Dios de modo absolutamente

decem Dei nomina quae in Scripturis habentur, hoc ponit primo loco, dicitque in Hebraeo illi respondere nomen *EL*, Graece *Theos*, ita enim priorem vocem Septuaginta interpretantur, cui latine respondere vocem *Deus* manifestum est.

16. Obiectio. — De hoc ergo nomine certum est significare substantiam Dei, seu quid ille sit, prout in hac vita concipi potest. Unde Athanasius in Epist. de decretis Nicaenae Synodi post medium: *Cum audimus (inquit) vocabulum Deus, nihil aliud nisi ipsam incomprehensibilem Dei substantiam significari intelligimus.* Dices nomen *Deus* ab operatione vel cognitione Dei sumptum esse, iuxta Damasceni doctrinam lib. 1 cap. 12, ubi tres etymologias illius nominis refert. Una, ut dictum sit a verbo *thein*, quod est currere; aliam a verbo *aithein* quod est urere; vel a verbo *theasthai* quod est prospicere, quia providentia sua omnia prospiciat, omnia percurrat ac moveat et omnem iniquitatem urat et absumat; et Theophilus Antiochenus lib. 1 ad Autolycum addit quartam dicens: *Deus nominatur a verbo thein, ab eo quod omnia in sua securitate collocavit*. Et deinde adjungit primam etymologiam Damasceni.

17. Respondemus ex D. Thoma dicto art. 8 aliud esse unde nomen sumptum est, aliud ad quod significandum impositum est, ut est vulgare exemplum de nomine *lapis*, quod a laedendo pedem dictum est, non tamen id formaliter significat. Sic ergo nomen *Deus* ab operatione sumptum est, tamen quia sub illa operatione, cognitione vel providentia quamdam summam

necesario y aquellos que convienen contingentemente o libremente. La diferencia de estos miembros ya ha sido suficientemente explicada. Y según ella podemos decir que los primeros significan la sustancia y se predican sustancial y esencialmente; los segundos, en cambio, aunque significan la sustancia, no se predican esencialmente ni del todo sustancialmente, porque connotan un respecto que está fuera de la sustancia de Dios, por razón del cual no son predicados esenciales. De donde, en cuanto al modo y figura de la predicación, parecen imitar a los accidentes inseparables, que, una vez que están presentes, no pueden separarse ulteriormente.

13. Además, entre los predicados necesarios que significan la sustancia de Dios, algunos son absolutamente absolutos, que en su concepto ni incluyen ni connotan relación a las criaturas, ni siquiera como posibles, como son este nombre *Dios*, *El que es*, *Suma sustancia*, *Ciencia y amor de Dios de sí mismo*, *Beatitud de Dios* y semejantes. Y estos se consideran los más sustanciales y esenciales. Hay, sin embargo, otros que, aunque convienen necesariamente a Dios, connotan relación a las criaturas (como posibles), como Omnipotencia, ciencia de simple inteligencia, ideas (en cuanto se dicen razones de las cosas factibles). Y de estos, algunos dicen que, aunque significan la sustancia de Dios, no se predican de Dios sustancialmente, es decir, esencialmente, porque no son tan necesarios como lo es la esencia de Dios. Pero yo juzgo que lo contrario es verdadero: pues estos también convienen esencialmente a Dios, como se dijo arriba generalmente de los atributos, y en particular de la Ciencia y de la Omnipotencia, como se dirá más abajo en el libro tercero, y de nuevo en el libro noveno de la Trinidad. Porque todo lo que puede entenderse como necesario para aquel respecto, por parte del fundamento es esencial a Dios, y por parte del término tiene tanta necesidad cuanta puede desearse, como mostraremos allí mismo.

substantiam intelligimus, eam nomine Dei significamus. Cujus signum est quia ignorantes etymologiam significatum concipimus; et licet etymologiae sint plures, significatum est unum. Denique sicut nomen *angelus*, licet ex actione sumptum sit, substantiam significat, ita est nomen *Deus*; est enim idem significandi et concipiendi modus. Estque nomen *Deus* maxime substantivum, nec de formali vel de connotato significat aliquid praeter substantiam Dei, licet nos ex imperfectione nostra non concipiamus eius substantiam sine…conceptu aliquo modo connotativo, quod fere in omnibus nominibus substantiarum nobis contingit, magis vero in spiritualibus et maxime in Deo.

18. Quomodo nomen Deus creaturis tribuatur. — Quia vero hoc nomen *Deus* attribuitur interdum creaturis, inquiri solet qua ratione id fieri possit, si nomen *Deus* substantiam Dei significat, quae una tantum est. Ut hoc explicem, adverto ex D. Thoma dicta q. 13, art. 9 et 10, nomen *Deus*, licet habeat modum termini communis quoad sonum seu vocem et modum concipiendi nostrum, re tamen vera esse terminum singularem, quia significat naturam omnino singularem, incommunicabilem multis Diis seu naturis. Unde fit, si hoc nomen, quatenus per illud significatur vera Dei natura, alteri quam vero Deo in propria significatione tribuatur, falso ei tribui, quia dicitur de re quam non significat. Nec per talem praedicationem mutatur significatio vocis, sed male applicatur, ut si vox *homo*

14. Finalmente, estos mismos predicados sustanciales y necesarios podemos distinguirlos, porque algunos parecen significar qué es Dios, otros cómo es Dios, aunque todos sean esenciales. Pues así como los dialécticos distinguen los predicados esenciales, porque unos se dicen *en quid* y otros *en quale quid*, así en todos los que significan la sustancia de Dios, aunque todos signifiquen la esencia de Dios y se prediquen esencialmente (según lo que tratamos al final del primer libro), no obstante algunos parecen decirse de Él en *quid*, como *Dios* y semejantes. Otros, en cambio, en *quale quid*, como *Sabio*, *Justo*; y quizá de estos últimos habló Damasceno cuando dijo que no significan la naturaleza, sino algo alrededor de la naturaleza. De estos nombres, pues, que indican cómo es Dios, nada hay que decir aparte de lo que se dijo de los atributos y de su número en el libro anterior, y de lo que diremos en el libro siguiente de los atributos afirmativos en particular; pues algunas otras cuestiones que aquí suelen disputarse acerca de estos nombres ya han sido tratadas por nosotros en otro lugar. Como si son sinónimos, arriba en el libro primero. Si son unívocos o análogos, en cuanto son comunes a Dios y a las criaturas, en la disp. 28 de Metafísica, sect. 2. De los nombres, en cambio, que indican qué es Dios y su sustancia, quedan pocas cosas por anotar.

15. Tercera conclusión. — Digo, pues, en tercer lugar: Dos son los nombres principales que más significativamente indican qué es Dios, significando su sustancia. Esta aserción quedará clara proponiendo estos nombres de Dios y explicándolos brevemente. Suponiendo en primer lugar, con Dionisio en el cap. 2 de *De divinis nominibus*, que estos nombres deben tomarse principalmente por nosotros de las Escrituras: *No todos (dice) de Dios dignas denominaciones no por partes, sino en toda la íntegra, perfecta y plena Deidad son celebradas por las Sagradas Escrituras.* Se toman, pues, de la Escritura muchos nombres de Dios, como enseguida referiremos de Jerónimo. Por lo cual dijo de Dios Cirilo de Jerusalén en

tribuatur lapidi, non propterea lapidem significat, nec mutatur eius significatio, sed male applicatur. Si vero nomen *Deus* non sumatur ut significat veram naturam Dei, id est, quae est ex se infinite et summe perfecta, sic iam illud nomen non est proprium Dei, de quo tractamus, et quod dicimus esse proprium et singulare unius veri Dei.

19. Quarta conclusio. — Unde ulterius dicendum est nomen *Deus* sumptum latiori et translata significatione dici solere de iis qui non sunt verus Deus. Patet ex usu Scripturae, nam interdum vocat Deos idola gentium, iuxta illud: *Omnes dii gentium daemonia*, et illud Pauli 1 Cor. 8: *Si sunt qui vocantur dii sive in caelo sive in terra, nobis tamen unus est Deus*. Illi ergo dicti sunt dii vel alia significatione vel falsa aestimatione et applicatione nominis *Deus*. Addit vero D. Thomas hoc nomen sumptum in hac duplici significatione non esse aequivocum, sed analogum. Duplicem autem analogiam in eo esse significat, unam qua dicitur de aliquibus qui excellentias Dei per peculiarem modum participant. Et haec analogia est clara et frequens ac multiplex in Scriptura, sic enim sancti et fideles vocantur dii, Psalm. 81: *Ego dixi: dii estis*; exponente Christo Ioann. 10: *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est*. Item sacerdotes et iudices, Exod. 22: *Diis non detrahes*, et cap. 7…Constitui te Deum Pharaonis, et Psalm. 81. Deus stetit in synagoga Deorum. De qua analogia videri possunt Gregorius, lib. 5, in 1. Reg. cap. 4, et Basilius, Epist. 144. Altera vero analogia est, quia Deus dicitur de vero Deo, vel opinato. Sicut enim

la Catequesis 6: Es de muchos nombres y de una misma sustancia. El primer nombre, pues, es este mismo Dios. De donde Jerónimo en la Epístola 136, al reseñar y explicar brevemente los diez nombres de Dios que se encuentran en las Escrituras, lo pone en primer lugar y dice que en hebreo le corresponde el nombre EL, en griego Theos (así interpretan los Setenta la primera voz), a la cual en latín corresponde claramente la voz Deus.

16. Objeción. — De este nombre, pues, es cierto que significa la sustancia de Dios, o qué es Él, según se puede concebir en esta vida. De donde Atanasio en la Epístola sobre los decretos del Concilio de Nicea, hacia la mitad: Cuando oímos (dice) la palabra Dios, entendemos que no se significa otra cosa sino la misma incomprensible sustancia de Dios. Dirás que el nombre Deus se tomó de la operación o del conocimiento de Dios, según la doctrina de Damasceno en el lib. 1, cap. 12, donde refiere tres etimologías de ese nombre. Una, que se dijo del verbo thein, que significa correr; otra del verbo aithein, que significa quemar; o del verbo theasthai, que significa mirar, porque con su providencia todo lo mira, todo lo recorre y mueve, y toda iniquidad la quema y consume; y Teófilo de Antioquía en el lib. 1 ad Autolycum añade una cuarta diciendo: Dios se llama del verbo thein, de que todo lo colocó en su seguridad. Y luego añade la primera etimología de Damasceno.

17. Respondemos con santo Tomás en el citado art. 8 que una cosa es de dónde se tomó el nombre y otra para qué se impuso para significar, como es el ejemplo vulgar del nombre lapis (piedra), que se dijo de laedere pedem (herir el pie), pero no significa formalmente eso. Así pues, el nombre Deus se tomó de la operación, pero porque bajo aquella operación, conocimiento o providencia entendemos una suma sustancia, la significamos con el nombre de Dios. Signo de esto es que, ignorando la etimología, concebimos el significado; y aunque las etimologías sean varias, el significado es uno. Finalmente,

así como el nombre ángel, aunque se tomó de la acción, significa la sustancia, así es el nombre Dios; pues es el mismo modo de significar y de concebir. Y el nombre Dios es máximamente sustantivo, y ni en lo formal ni en lo connotado significa algo aparte de la sustancia de Dios, aunque nosotros, por nuestra imperfección, no concibamos su sustancia sin concepto de algún modo connotativo, lo cual nos ocurre casi en todos los nombres de sustancias, más verdaderamente en las espirituales y máximamente en Dios.

18. Cómo se atribuye el nombre Dios a las criaturas. — Porque en verdad este nombre *Dios* se atribuye a veces a las criaturas, se suele preguntar por qué razón puede hacerse esto, si el nombre *Dios* significa la sustancia de Dios, que es solamente una. Para explicar esto, advierto según santo Tomás en la q. 13, art. 9 y 10, que el nombre *Deus*, aunque tenga el modo de un término común en cuanto al sonido o a la voz y a nuestro modo de concebir, sin embargo en la realidad es un término singular, porque significa una naturaleza absolutamente singular, incomunicable a muchos dioses o naturalezas. De donde resulta que, si este nombre, en cuanto por él se significa la verdadera naturaleza de Dios, se atribuye a otro que no sea el verdadero Dios en su propia significación, se le atribuye falsamente, porque se dice de una cosa que no significa. Ni por tal predicación se cambia la significación de la voz, sino que se aplica mal, como si la voz *hombre* se atribuyera a una piedra, no por eso significa la piedra, ni se cambia su significación, sino que se aplica mal. Si en cambio el nombre *Dios* no se toma en cuanto significa la verdadera naturaleza de Dios, es decir, la que es de sí infinita y sumamente perfecta, entonces ya ese nombre no es propio de Dios, del cual tratamos, y que decimos ser propio y singular de un solo verdadero Dios.

19. Cuarta conclusión. — De donde ulteriormente hay que decir que el nombre *Dios*, tomado en sentido más amplio y traslaticio, suele decirse de aquellos que no son

homo dicitur analogice de vivo et picto, ita Deus dicitur de Deo vero vel ficto, per illam opinionem et errorem.

20. Obiectio. — Dices: ergo sic vere appellamus Deos homines secundum dictam analogiam, ita etiam falsos Deos vere dicemus Deos, quia subintelligitur semper dicta analogia. Hoc autem falsum est, quia Gentiles vocantes sua idola deos errant; ergo non tribuunt secundum analogiam, sed in propria et univoca significatione veri Dei, et in hoc consistit eorum error. In hoc etiam nos illis contradicimus, unde necesse est ut univoce utamur illo termino, alias non fieret contradictio. Ergo nomen Deus de vero et falso non dicitur analogice, sed univoce et cum errore dicitur de falso Deo.

21. Responsio. — Respondeo duplicem esse usum illius vocis Deus, attribuendo illud falsis diis cum vera fide. Unus est affirmativus et in illo usu sumitur cum analogia quam divus Thomas posuit, et sic Scriptura vocat deos idola gentium, scilicet opinatos seu fictos errore gentium. Alter usus est negativus, quo negamus simpliciter idolum esse Deum, et tunc sumitur Deus in significatione propriissima quae non est univoca, sed singularis. Nam ad negandum nomen aliquod de alio, non oportet ut nomen quod negatur de alio significet eandem rem cum illo, imo contrarium necessarium est. Ut cum Petrum negamus esse Paulum. Infideles autem, qui contrarium affirmant, revera utuntur nomine Deus in eadem significatione ut argumentum factum probat, non tamen inde fit

el verdadero Dios. Es evidente por el uso de la Escritura, pues a veces llama dioses a los ídolos de las gentes, según aquello: *Todos los dioses de las gentes son demonios*, y aquello de Pablo en 1 Cor. 8: *Si hay quienes se llaman dioses, ya sea en el cielo o en la tierra, para nosotros sin embargo hay un solo Dios*. Aquellos, pues, fueron llamados dioses, o por otra significación, o por falsa estimación y aplicación del nombre *Dios*. Añade además santo Tomás que este nombre tomado en esta doble significación no es equívoco, sino análogo. Y significa que hay en él una doble analogía, una por la que se dice de algunos que participan de las excelencias de Dios de un modo peculiar. Y esta analogía es clara y frecuente, y múltiple en la Escritura, pues así los santos y fieles son llamados dioses, Salmo 81: *Yo dije: dioses sois*; exponiéndolo Cristo en Jn 10: *A aquellos llamó dioses, a los que se dirigió la palabra de Dios*. Asimismo sacerdotes y jueces, Éxodo 22: *No hablarás mal de los dioses*, y cap. 7, Constituíte Dios de Faraón, y Salmo 81. *Dios se presentó en la asamblea de los dioses.* Sobre esta analogía pueden verse Gregorio, lib. 5, sobre el 1.º de los Reyes, cap. 4, y Basilio, Epíst. 144. La otra analogía es que Dios se dice del Dios verdadero o del opinado. Pues así como «hombre» se dice analógicamente del vivo y del pintado, así «Dios» se dice del Dios verdadero o del ficticio, por aquella opinión y error.

20. Objeción. — Dirás: luego, así como verdaderamente llamamos dioses a los hombres según la analogía mencionada, también a los falsos dioses los llamaremos verdaderamente dioses, porque siempre se subentiende dicha analogía. Esto, sin embargo, es falso, porque los gentiles que llaman dioses a sus ídolos yerran; por tanto, no los atribuyen según la analogía, sino en la significación propia y unívoca del Dios verdadero, y en esto consiste su error. También en esto les contradecimos nosotros, de donde es necesario que usemos unívocamente ese término, pues de otro modo no se daría contradicción. Luego el nombre *Dios*, del verdadero y del falso, no se dice

nomen Deus esse etiam illo modo univocum in re ipsa, sed putari univocum ab infideli, et ab ipso ita accipi ac si esset univocum, quod satis est ad veram contradictionem. Ut si nunc quaeramus an relatio Dei ad creaturas sit vera relatio, intelligendo per veram relationem realem relationem: qui affirmaverint, consequenter opinabuntur relationem univoce dici de relatione creantis et creati, et non tamen inde fit illud nomen esse univocum revera ad illam relationem, imo hoc ipsum negat qui negat illam relationem esse realem; tamen ut conveniat cum alio in disputatione utitur illa voce in eadem significatione. Nunquam ergo nomen Deus communem conceptum ad verum et falsum Deum habet, neque ad plures Deos, etConsequenter neque univocum est, nec commune in suo proprio significato, licet per errorem possit multis applicari, ut dictum est.

22. Secundum nomen et maxime proprium Dei est illud *Qui est*, de quo D. Thomas tractat in dicta quaest. 13, art. 11, et imprimis supponit illud esse unum ex nominibus Dei, quod non omnes admittunt. Aliqui enim putarunt illud non fuisse nomen Dei, sed orationem quamdam, qua Deus significavit se futurum esse praesentem in favorem sui populi, ut videre licet in Beda, Hugone et Burgense, et aliis in Exodi 3. Sed communis sententia Patrum est ibi Deum declarasse illud tanquam proprium nomen suum. Ita Hieronymus supra, ubi sexto loco hoc nomen ponit: idem habet Damascenus, lib. 4, cap. 12. Imo docet hoc esse primum et maxime proprium nomen Dei: Quia

universum id quod est, tanquam immensum quoddam et infinitum essentiae pelagus, complexu suo continet.

23. Unde Patres ex illo nomine varias Dei proprietates colligunt, ut Ambrosius, Epist. 63: *Hoc est* (ait) *verum nomen Dei, semper esse*. Alii ibi intelligunt significari Dei immutabilitatem et aeternitatem, ut Augustinus, lib. 83, q. 10, et Psalm. 101, et Hilarius 14, de Trinitate, in principio, Bernardus, lib. 5, de Consideratione. Item Deum ex se habere esse, et non ab alio, et ideo esse summum esse, ut Augustinus 12, de Civitate Dei, cap. 2, et optime Bernardus, dicto lib. 5, cap. 6, ubi in hoc nomine contineri putat omnem perfectionem essendi. Quod est frequens in Patribus, de quo nonnulla dixi supra libro primo, capite primo. Et sane ex ipso contextu Exodi videtur satis clarum illud esse traditum a Deo ut proprium nomen suum. Nam interrogante Moyse: *Si dixerint mihi: quod est nomen ejus?* Dixit Deus ad Moysen: *Ego sum qui sum, sic dices ad eos: Qui est misit me ad vos*. Ubi prius videtur Deus dixisse rationem nominis, quam nomen, atque ita priora verba *Ego sum qui sum* non continent nominis impositionem, sed orationem explicantem essentiam Dei: posteriora vero continent nominis impositionem per quam Deus Moysi satisfecit.

24. His nominibus addi solet nomen *Jehova*, quod Tetragrammaton, id est, quatuor litterarum. Hoc etiam nomen esse distinctum a praecedenti supponit D. Thomas, dicto articulo undecimo ad primum, ubi comparat haec tria nomina: *Deus*,

analógicamente, sino unívocamente y con error se dice del falso Dios.

21. Respuesta. — Respondo que doble es el uso de esta voz *Dios* cuando se atribuye a los falsos dioses manteniendo la verdadera fe. Uno es afirmativo, y en ese uso se toma con la analogía que puso santo Tomás; y así la Escritura llama dioses a los ídolos de los gentiles, es decir, a los opinados o ficticios por el error de los gentiles. El otro uso es negativo, por el cual negamos simplemente que el ídolo sea Dios, y entonces se toma *Dios* en su significación más propia, que no es unívoca, sino singular. Pues para negar un nombre de algo, no es necesario que el nombre que se niega signifique la misma cosa que el otro; al contrario, es necesario lo opuesto. Como cuando negamos que Pedro sea Pablo. Los infieles, en cambio, que afirman lo contrario, en realidad usan el nombre *Dios* en la misma significación, como prueba el argumento hecho; no obstante, de ahí no se sigue que el nombre *Dios* sea también de ese modo unívoco en la realidad misma, sino que es considerado unívoco por el infiel, y por él se toma como si fuera unívoco, lo cual es suficiente para una verdadera contradicción. Como si ahora preguntáramos si la relación de Dios con las criaturas es una relación verdadera, entendiendo por relación verdadera la relación real: quienes lo afirmen, consecuentemente opinarán que la relación se dice unívocamente de la relación del creador y de la criatura; y sin embargo, de ahí no se sigue que ese nombre sea unívoco en la realidad respecto a aquella relación; más aún, esto mismo lo niega quien niega que aquella relación sea real. No obstante, para coincidir con el otro en la disputa, usa esa voz en la misma significación. Por tanto, nunca el nombre *Dios* tiene un concepto común respecto al Dios verdadero y al falso, ni respecto a varios dioses.

Por consiguiente, ni es unívoco, ni común en su significado propio, aunque por error pueda aplicarse a muchos, como se ha dicho.

Qui est, et *Jehova*, et dicit *Qui est* esse maxime proprium, quantum ad id unde sumptum est, scilicet, esse, et quantum ad modum significandi abstractissimum. Nomen autem *Deus* esse magis proprium quoad rem significatam, quia significat propriam Dei naturam. Tertium vero adhuc esse maxime proprium, quia significat naturam ut incommunicabilem multis diis. Hieronymus etiam, in dicta epistola, haec nomina ponit ut distincta, et hoc Tetragrammaton nono loco ponit. Et videtur consentaneum verbis Exodi, nam post citata verba subditur: *Dixitque iterum Deus ad Moysen: Haec dices filiis Israel: Dominus Deus Patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos; hoc nomen mihi est in aeternum*. Ubi ponitur nomen *Jehova*. Unde videtur Deus non unum tantum nomen, sed duplex voluisse tradere Moysi: unum quo majestatem suam significaret, aliud quo indicaret benignitatem et benevolentiam erga suum populum.

25. Alii vero existimant hoc nomen non esse distinctum a praecedenti, quia juxta propriam inscriptionem Hebraicam eisdem verbis constat et ab eodem verbo derivatur, quod *esse* significat. Quam sententiam censeo valde probabilem, praesertim quia doctissimi in Hebraea lingua illam sequuntur, ut Theodoretus in Exod. quaest. 15, Lipomanus et Eugubinus, Exod. 3, Pagninus et Mercerus in Thesauro, Genebrardus, lib. 4 de Trinitate, Bellarminus, lib. 1 de Christo, cap. 7, Galatinus, lib. 2 de Arcanis Cath. verit., cap. 10. Qui de illo nomine multa mysteria scribunt et late hanc sententiam confirmant.

22. El segundo nombre, y el más propio de Dios, es aquel *Qui est* (El que es), del cual trata santo Tomás en la citada quaest. 13, art. 11. Y en primer lugar supone que es uno de los nombres de Dios, lo cual no todos admiten. Algunos pensaron, en efecto, que no fue un nombre de Dios, sino una cierta locución con la que Dios significó que estaría presente en favor de su pueblo, como puede verse en Beda, Hugo y Burgense, y otros, sobre Éxodo 3. Pero la sentencia común de los Padres es que allí Dios declaró aquello como su nombre propio. Así lo afirma Jerónimo en el pasaje citado, donde lo pone en sexto lugar. Lo mismo sostiene Damasceno, lib. 4, cap. 12. Más aún, enseña que este es el primero y más propio nombre de Dios: Porque abarca en su comprensión todo lo que es, como un inmenso y como un océano infinito de esencia.

23. De ahí que los Padres deduzcan de este nombre varias propiedades de Dios, como Ambrosio, Epist. 63: *Este es* (dice) *el verdadero nombre de Dios: siempre ser*. Otros entienden que allí se significa la inmutabilidad y eternidad de Dios, como Agustín, lib. 83, q. 10, y Salmo 101, e Hilario, 14, *De Trinitate*, al principio, Bernardo, lib. 5, *De Consideratione*. Asimismo, que Dios tiene el ser de sí mismo y no de otro, y por eso es el sumo ser, como Agustín, 12, *De Civitate Dei*, cap. 2, y excelentemente Bernardo en el citado lib. 5, cap. 6, donde piensa que en este nombre se contiene toda perfección de ser. Esto es frecuente en los Padres, sobre lo cual dije algunas cosas arriba en el libro primero, capítulo primero. Y ciertamente, por el mismo contexto del Éxodo parece bastante claro que esto fue transmitido por Dios como su nombre propio. Pues preguntando Moisés: *Si me dijeren: ¿cuál es su nombre?*, dijo Dios a Moisés: *Yo soy el que soy. Así dirás a ellos: El que es me envió a vosotros*. Donde primero parece que Dios dijo la razón del nombre antes que el nombre mismo, y así las primeras palabras *Yo soy el que soy* no contienen la imposición del nombre, sino una locución que explica la esencia de Dios; las posteriores, en

cambio, contienen la imposición del nombre con la que Dios satisfizo a Moisés.

24. A estos nombres suele añadirse el nombre *Jehová*, que es el Tetragrámaton, es decir, de cuatro letras. Santo Tomás supone también que este nombre es distinto del anterior, en el citado artículo undécimo, ad primum, donde compara estos tres nombres: *Deus*, *Qui est* y *Jehova*, y dice que *Qui est* es el más propio, en cuanto a aquello de donde se toma, es decir, el ser, y en cuanto al …por ser el más abstracto en cuanto al modo de significar. En cambio, el nombre *Deus* es más propio en cuanto a la cosa significada, porque significa la propia naturaleza de Dios. El tercero, por su parte, es aún más propio, porque significa la naturaleza como incomunicable a muchos dioses. Jerónimo también, en la citada epístola, pone estos nombres como distintos, y sitúa este Tetragrámaton en el noveno lugar. Y esto parece concordar con las palabras del Éxodo, pues después de las palabras citadas se añade: *Dijo nuevamente Dios a Moisés: Esto dirás a los hijos de Israel: El Señor, Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, me envió a vosotros; este es mi nombre para siempre*. Aquí se pone el nombre *Jehová*. De donde parece que Dios quiso entregar a Moisés no solo un nombre, sino dos: uno con el que significara su majestad, y otro con el que indicara su benignidad y benevolencia hacia su pueblo.

25. Otros, en cambio, estiman que este nombre no es distinto del anterior, porque según su propia escritura hebrea consta de las mismas palabras y se deriva del mismo verbo, que significa *ser*. Esta opinión la considero muy probable, sobre todo porque la siguen los más doctos en lengua hebrea, como Teodoreto en Exod. quaest. 15, Lipomano y Eugubino en Exod. 3, Pagnino y Mercer en el Tesauro, Genebrardo, lib. 4 de Trinitate, Belarmino, lib. 1 de Christo, cap. 7, Galatino, lib. 2 de Arcanis Cath. verit., cap. 10. Estos escriben muchos misterios sobre aquel nombre y confirman ampliamente esta sentencia.

26. Alia vero nomina Dei, quae supra refert Hieronymus, vel ad haec reducuntur vel significant relationem ad creaturas, ut *Dominus*, vel simpliciter per antonomasiam dictum, vel cum addito, *Dominus exercituum*. Vel dicuntur per comparationem ad creaturas per excellentiam quamdam, ut *Altissimus*, *Excelsus*, *Fortis* et similia. Dionysius etiam, cap. 3 de Divinis nominibus, nomen *Bonus*, tanquam proprium Dei ponit, juxta illud: *Nemo bonus nisi solus Deus*, eique primas partes attribuit, nam (ut meminit etiam Damascenus supra) primarium Dei nomen esse censet *Bonum*. Hoc vero D. Thomas limitat ad nomina quae significant Deum sub ratione causae, quod etiam notavit Clichtoveus in Damascenum. Vel certe intelligendum est de nominibus quae adjective dicuntur de Deo, ut cum dicimus: Deus est sapiens, justus, bonus; nam inter haec merito prafertur *Bonus*, non vero respectu eorum nominum quae substantive DEUM eiusque naturam significant.

26 Los demás nombres de Dios que menciona arriba Jerónimo, o se reducen a estos o significan relación a las criaturas, como *Dominus* (Señor), o se dicen simplemente por antonomasia, o con adición, como *Dominus exercituum* (Señor de los ejércitos). O bien se dicen por comparación con las criaturas según cierta excelencia, como *Altissimus* (Altísimo), *Excelsus* (Excelso), *Fortis* (Fuerte) y semejantes. Dionisio también, en el cap. 3 de Divinis nominibus, pone el nombre *Bonus* (Bueno) como propio de Dios, según aquello: *Nadie es bueno sino solo Dios*, y le atribuye el primer lugar, pues (como recuerda también Damasceno arriba) considera que el nombre principal de Dios es *Bueno*. Santo Tomás, sin embargo, limita esto a los nombres que significan a Dios bajo la razón de causa, como también anotó Clichtoveo en Damasceno. O ciertamente debe entenderse de los nombres que se dicen adjetivamente de Dios, como cuando decimos: Dios es sabio, justo, bueno; pues entre estos con razón se prefiere *Bueno*, pero no respecto de aquellos nombres que sustantivamente significan a DIOS y su naturaleza.

LIBRI TERTII

DE ATTRIBUTIS DEI POSITIVIS
De proprietatibus quje positivam perfectionem deo attribuunt.

LIBRO TERCERO

DE LOS ATRIBUTOS POSITIVOS DE DIOS
De las propiedades que atribuyen a dios una perfección positiva.

Cap. I. De Scientia Dei de se ipso.
Cap. II. De Scientia Dei rerum possibilium.
Cap. III. De Scientia Dei rerum futurarum.
Cap. IV. An Scientia Dei sit practica.
Cap. V. De Divinis ideis.
Cap. VI. De voluntate Divina.
Cap. VII. De Actibus voluntatis Divinae.
Cap. VIII. De voluntate antecedente et consequente.
Cap. IX. De Omnipotentia Dei.
Cap. X. De Providentia Dei.

Cap. I. De la Ciencia de Dios sobre sí mismo.
Cap. II. De la Ciencia de Dios de las cosas posibles.
Cap. III. De la Ciencia de Dios de las cosas futuras.
Cap. IV. Si la Ciencia de Dios es práctica. Cap. V. De las Ideas Divinas.
Cap. VI. De la Voluntad Divina.
Cap. VII. De los Actos de la Voluntad Divina.
Cap. VIII. De la Voluntad antecedente y consiguiente.
Cap. IX. De la Omnipotencia de Dios.
Cap. X. De la Providencia de Dios.

Ad tria praecipua capita revocari videntur haec affirmativa, seu positiva attributa, videlicet ad Scientiam, Voluntatem et Potentiam. Quorum sufficientia sumi potest ex conditione naturae intellectualis creatae, per cuius analogiam vel comparationem res divinas explicamus, ablatis imperfectionibus et addita in omnibus summa excellentia et perfectione.

In rebus ergo intellectualibus duas facultates intelligimus, quae proprios actus internae vitae eliciant, scilicet intellectum et voluntatem, quibus additur aliqua potentia operativa extra ipsammet substantiam intellectualem. Et propter has nullam aliam invenimus quae in suo conceptu formali dicat perfectionem sine imperfectione. Nam licet angelus habeat potentiam ad se movendum, illa imperfectionem involvit; et licet anima rationalis in corpore alias facultates habeat, nulla earum dicit perfectionem simpliciter.

Tres autem superiores in sua ratione formali abstrahi possunt ab omni

Estos atributos afirmativos o positivos parecen reducirse a tres capítulos principales, a saber: a la Ciencia, la Voluntad y la Potencia.

La suficiencia de estos puede tomarse de la condición de la naturaleza intelectual creada, por cuya analogía o comparación explicamos las cosas divinas, quitando las imperfecciones y añadiendo en todas la suma excelencia y perfección.

En las cosas intelectuales, pues, entendemos dos facultades que produzcan los actos propios de la vida interna, a saber, el intelecto y la voluntad, a las cuales se añade alguna potencia operativa fuera de la misma sustancia intelectual. Y además de estas no encontramos ninguna otra que en su concepto formal diga perfección sin imperfección. Porque aunque el ángel tenga potencia para moverse a sí mismo, esa potencia implica imperfección; y aunque el alma racional en el cuerpo tenga otras facultades, ninguna de ellas dice perfección simpliciter.

imperfectione, vel quoad potentias ipsas vel quoad actus earum. Et ideo tantum illa tria Deo proprie attribuuntur et significantur per illa tria: scientia, voluntas et potentia; et ad haec reducuntur omnia, ut ex discursu huius libri constabit.

In quo de his attributis breviter dicemus, quia in aliis nostris operibus multa de illis diximus, quae suis locis designabimus.

CAPUT I.

DE SCIENTIA, QUAM DEUS DE SE HABET.

1. In Deo esse scientiam.— De hoc attributo, quatenus ratione naturali cognosci potest, disserui in *Metaphysica*, disp. 30, saepe citata, sect. 15, et imprimis supposui sermonem esse de scientia, ut dicit claram et evidentem rei cognitionem intellectualem et immaterialem, abstrahendo a ratione accidentis, qualitatis, habitus et cuiuscumque potentialitatis. Quo sensu evidentissimum est naturali lumine in Deo esse scientiam. Quod etiam nostra fides confirmat: Esther 14: *Domine, qui habes omnem scientiam*. Ecclesiasticus 42: *Cognovit Dominus omnem scientiam*. Iob 21: *Numquid Deum docebit quispiam scientiam?*

Denique ipsamet Scriptura, ut divina esse possit, supponit in Deo scientiam; alias quomodo contineret verba Dei, cum nemo loqui possit nisi qui cognitionem rationis et intellectus habet, quam nunc scientiam appellamus?

Ratio a priori est quia Deus est in perfectissimo et supremo gradu qui a nobis cogitari potest. Nam licet sit etiam ultra omnem ordinem rerum creatarum, tamen quatenus cum illis potest habere aliquam formalem convenientiam (licet analogicam), dicitur esse in supremo gradu; sed hic gradus est intellectualis, ergo. Atque ita supra, libro primo, capite tertio, simili discursu conclusimus Deum essentialiter esse intellectualem.

Las tres superiores, en cambio, en su razón formal pueden abstraerse de toda imperfección, ya sea respecto de las potencias mismas o respecto de sus actos. Y por eso solamente estos tres se atribuyen propiamente a Dios y se significan por estos tres: ciencia, voluntad y potencia; y a estos se reducen todos los demás, como constará por el discurso de este libro.

En él hablaremos brevemente de estos atributos, porque en otras obras nuestras hemos dicho muchas cosas sobre ellos, las cuales indicaremos en sus lugares correspondientes.

CAPÍTULO I

DE LA CIENCIA QUE DIOS TIENE DE SÍ MISMO

1. Que en Dios hay ciencia.— De este atributo, en cuanto puede conocerse por la razón natural, traté en la *Metaphysica*, disp. 30, sección 15 (frecuentemente citada), y en primer lugar supuse que se habla de la ciencia entendida como un conocimiento intelectual e inmaterial claro y evidente de una cosa, abstrayendo de la razón de accidente, cualidad, hábito y de cualquier potencialidad. En este sentido, es evidentísimo por la luz natural que en Dios hay ciencia. Lo cual también confirma nuestra fe: *Ester* 14: *Señor, que tienes toda ciencia*. *Eclesiástico* 42: *Conoció el Señor toda ciencia*. *Job* 21: *¿Acaso alguien enseñará ciencia a Dios?*

Finalmente, la misma Escritura, para poder ser divina, supone en Dios ciencia; de otro modo, ¿cómo contendría palabras de Dios, si nadie puede hablar sino quien tiene conocimiento de razón e intelecto, al que ahora llamamos ciencia?

La razón *a priori* es que Dios está en el grado perfectísimo y supremo que puede ser pensado por nosotros. Pues aunque esté también más allá de todo orden de las cosas creadas, sin embargo, en cuanto puede tener con ellas alguna conveniencia formal (aunque sea analógica), se

Addi vero potest ex dictis, eodem libro primo, capite quadragesimo quinto et sequentibus, Deum ita esse essentialiter intellectualem ut per essentiam habeat omnem actualitatem intelligendi, quia in omni perfecta ratione entis et praesertim in illo gradu est perfectissimus actus. Ex quo principio intuli in citato loco *Metaphysicae* non esse in Deo scientiam per modum actus primi, sed per se et connaturaliter esse in actu secundo, vel potius esse ipsum actum secundum, non elicitum vere ab actu primo, sed per essentiam ac per se subsistentem. Quae omnia et satis clara sunt et in dicto loco sufficienter tractata.

dice que está en el supremo grado; pero este grado es intelectual, luego...
Y así, arriba, en el libro primero, capítulo tercero, con semejante razonamiento concluimos que Dios es esencialmente intelectual.
Puede añadirse, según lo dicho en el mismo libro primero, capítulo cuadragésimo quinto y siguientes, que Dios es de tal modo esencialmente intelectual que por su esencia tiene toda la actualidad de entender, porque en toda perfecta razón de ente, y especialmente en aquel grado, hay el acto perfectísimo. De este principio inferí en el lugar citado de la *Metaphysica* que en Dios no hay ciencia a modo de acto primero, sino que por sí mismo y connaturalmente está en acto segundo, o más bien es el mismo acto segundo, no elicitado verdaderamente por un acto primero, sino subsistente por la esencia y por sí mismo. Todas estas cosas son bastante claras y han sido tratadas suficientemente en el lugar citado.

2. His vero addendum est haec omnia maxime convenire divinae scientiae, quatenus est de ipsomet Deo eiusque natura, ac de omnibus quae intra ipsum vere ac realiter sunt. Quamvis enim scientia quam Deus de se habet non distinguatur in re ab ipso, nihilominus quatenus scientia est, intelligitur a nobis versari circa aliquod obiectum, quia omnis scientia necessario esse debet de aliqua re scibili. Primarium ergo obiectum divinae scientiae est Deus ipse, quia se per seipsum intelligit et sibi est coniunctissimus cum summa actualitate et immaterialitate; ideoque nihil intelligere potest prius quam se; se autem aliquo modo prius saltem ratione cognoscit quam cetera, ut infra dicemus. Item nullum est obiectum ita intelligibile sicut Deus, nec tam Intimum suae intellectioni, cui est omnino necessario coniunctum. Maxime ergo Deus habet scientiam sui ipsius. Scit ergo Deus per illam scientiam quidquid in ipso est. Item scit illud perfectissimo modo et propterea merito dicitur se comprehendere, ut notavit divus Thomas, dicta quaest. 14, art. 3, et supra tetigimus lib. 2, cap. 5 et 29, tractando de incomprehensibilitate; et ex dictis in sequentibus capitulis amplius declarabitur.

2. A esto debe añadirse que todas estas cosas convienen máximamente a la ciencia divina, en cuanto es sobre el mismo Dios, su naturaleza y sobre todas las cosas que en Él están verdadera y realmente. Pues aunque la ciencia que Dios tiene de sí mismo no se distinga realmente de Él, sin embargo, en cuanto es ciencia, se entiende por nosotros que versa sobre algún objeto, porque toda ciencia necesariamente debe ser sobre alguna cosa cognoscible.
Por tanto, el objeto primario de la ciencia divina es el mismo Dios, porque se entiende a sí mismo por sí mismo y está unidísimo a sí con suma actualidad e inmaterialidad; por lo cual nada puede entender antes que a sí mismo; y a sí mismo, de algún modo, al menos según razón, lo conoce antes que a las demás cosas, como diremos más adelante. Asimismo, no hay ningún objeto tan inteligible como Dios, ni tan intimamente unida a su propia intelección, a la cual está unida de modo absolutamente necesario. Por tanto, Dios posee de modo máximamente perfecto la ciencia de sí mismo. Así pues, Dios conoce por aquella ciencia todo cuanto hay en Él. Asimismo, lo conoce del

3.Scientiam convenire Deo cum summa excellentia. — Tandem concludendum est huic scientiae, quatenus est de Deo ipso, convenire cum summa excellentia perfectiones omnes quae in scientia desiderari possunt. Nam imprimis est de nobilissimo obiecto. Secundo est adaequata illi et comprehensiva eius. Tertio est perfectissima, non solum quia substantialis et actualissima est, sed etiam quia habet omnes perfectiones et propriet scientiae, ut scientia est in perfectissimo gradu.

Sunt autem huiusmodi proprietates: imprimis veritas, quam constat in scientia primae veritatis de se ipsa summam esse. Deinde est claritas et evidentia, a qua non separatur, nam haec est perfectio simpliciter, et ideo non potest deesse Deo, qui lucem habitat inaccessibilem (1 Tim 6), qui solus est lux vera, quae illuminat omnem hominem, ut dicitur Ioannes 1, et late prosequitur Dionysius, *De Divinis nominibus*. Praeterea est illa scientia summe necessaria et invariabilis, ut terminatur ad Deum (sic enim illam nunc consideramus); infra vero ostendemus respectu omnium obiectorum habere has perfectiones.

Quia in intellectu perfectio magna est semper in actu esse, maxime vero hoc est necessarium in scientia Dei, ut est de ipsomet Deo, quia Deus est obiectum summe intelligibile et ipsum intelligere Dei etiam est ex se necessarium et invariabile, cum sit esse per essentiam. Ergo illud intelligere, quatenus est scientia talis obiecti, est summe necessarium ac invariabile. Et ideo per illud procedere potest Verbum infinitum et immutabile, quod sit verus Deus, ut infra videbimus

.

4. Dubium. — Denique est illa scientia simplicissima sine compositione, sive discursu, aut alia simili imperfectione. Quia nec infinita capacitas divinae mentis capax est similium imperfectionum, nec obiecti simplicitas illam admittit, cum cognoscitur prout est in se et modo

modo más perfecto y, por eso, con razón se dice que se comprende a sí mismo, como señaló santo Tomás en la citada quaest. 14, art. 3; y como arriba tocamos en el lib. 2, cap. 5 y 29, al tratar de la incomprensibilidad; y se declarará más ampliamente por lo que se dirá en los capítulos siguientes.

3. Que la ciencia conviene a Dios con suma excelencia. — Finalmente, debe concluirse que a esta ciencia, en cuanto es sobre el mismo Dios, le convienen con suma excelencia todas las perfecciones que pueden desearse en una ciencia. Pues en primer lugar versa sobre el objeto más noble. En segundo lugar, le es adecuada y comprensiva de Él. En tercer lugar, es perfectísima, no solo porque es sustancial y actualísima, sino también porque posee todas las perfecciones y propiedades de la ciencia en su grado perfectísimo.

Son, pues, propiedades de este tipo: en primer lugar, la verdad, la cual es manifiesto que en la ciencia de la Primera Verdad acerca de sí misma es suma. Luego, la claridad y evidencia, de la que no se separa, pues esta es una perfección simpliciter, y por eso no puede faltar en Dios, que «habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6), que solo es la luz verdadera que ilumina a todo hombre, como se dice en Juan 1, y ampliamente expone Dionisio en *De Divinis nominibus*. Además, aquella ciencia es sumamente necesaria e invariable en cuanto se termina en Dios (pues así la consideramos ahora); más adelante, sin embargo, mostraremos que respecto de todos los objetos posee estas perfecciones.

Porque en el intelecto es una gran perfección estar siempre en acto, y esto es máximamente necesario en la ciencia de Dios en cuanto es sobre el mismo Dios, ya que Dios es un objeto sumamente inteligible y el mismo entender de Dios es también de suyo necesario e invariable, por ser el ser por esencia. Por tanto, aquel entender, en cuanto es ciencia de tal objeto, es sumamente necesario e invariable. Y por eso puede proceder de él el Verbo infinito e inmutable que es el verdadero Dios, como veremos más adelante.

perfectissimo. Neque obstat quod illa scientia summam veritatem habeat in ordine ad tale obiectum, ut diximus. Idque sit non solum apprehensiva, sed etiam iudicativa, ut
Vera ratio scientiae postulat. Nam haec omnia possunt esse in simplicissima cognitione et intuitione ac comprehensione rei simplicis prout in se est. Nam per illam simplicissime indicatur rem ita esse sicut est, ut dixit D. Thomas, 4 part., q. 16, art. 5, ad 1. Et in disp. *Metaphysicae*, sect. 3, in fine tetigimus.

4. Duda. — Finalmente, aquella ciencia es simplicísima, sin composición, discurso o cualquier otra imperfección semejante. Porque ni la infinita capacidad de la mente divina es capaz de tales imperfecciones, ni la simplicidad del objeto lo admite, cuando es conocido tal como es en sí mismo y del modo más perfecto. Ni obsta que aquella ciencia tenga suma verdad en or La verdadera razón de la ciencia lo exige. Pues todas estas cosas pueden darse en un conocimiento simplicísimo, en una intuición y comprensión de una cosa simple tal como es en sí misma. Porque por ella se indica de modo simplicísimo que la cosa es tal como es, como dijo santo Tomás, 4 part., q. 16, art. 5, ad 1. Y en la disp. 8 de la *Metaphysica*, sect. 3, al final, lo tocamos.

5. Dubium. — Circa totam hanc doctrinam non invenio difficultatem alicuius momenti, solum de actibus liberis Dei dubitari potest quomodo per hanc scientiam cognoscantur. De qua realiquid tetigimus in libro secundo, occasione scientiae beatorum, et aliquid addemus capite tertio, nam illa difficultas coniuncta est cum scientia quam Deus habet de creaturis futuris.
Inquiri etiam hic potest an haec scientia quam Deus de se habet possit dici scientia *quia* vel *propter quid*. Dico tamen breviter neutram dici posse proprie. Non quidem dici potest scientia *quia*, quia haec est imperfecta et per medium extrinsecum. Cognoscit quidem Deus dependentiam suorum effectuum a se, ut infra dicemus; unde etiam scit se posse ab aliis cognosci per effectus suos. Ipse autem non se cognoscit per effectus, quia illa cognitio imperfecta est. Non est etiam scientia illa *propter quid*, quia haec est scientia per causam, et Deus non habet causam. Est igitur altior scientia quae potest dici *per se ipsam*, et ita dicit D. Thomas, quaest. 14, art. 2 et 3, Deum intelligere et comprehendere se per se ipsum. Unde negative potest dici esse *propter quid*, quia est per ipsam quidditatem rei, quae aliam causam non habet, sed per sese talis est.
Reliqua de hac scientia sufficienter tractata sunt in citato loco *Metaphysicae*. Nonnulla vero quae sunt propria huius scientiae, ut quod in ea et per eam potest esse productio

5.Duda. — En toda esta doctrina no encuentro dificultad de importancia; solo puede dudarse acerca de los actos libres de Dios, cómo son conocidos por esta ciencia. Sobre esto tocamos algo en el libro segundo, con ocasión de la ciencia de los bienaventurados, y añadiremos algo en el capítulo tercero, pues aquella dificultad está unida a la ciencia que Dios tiene de las criaturas futuras.
También puede preguntarse aquí si esta ciencia que Dios tiene de sí mismo puede llamarse ciencia *quia* o *propter quid*. Digo, sin embargo, brevemente que ninguna de las dos puede decirse propiamente. No puede llamarse ciencia *quia*, porque esta es imperfecta y se hace por un medio extrínseco. Ciertamente Dios conoce la dependencia de sus efectos respecto de sí, como diremos más adelante; de donde también sabe que puede ser conocido por otros a través de sus efectos. Pero Él no se conoce a sí mismo por sus efectos, porque ese conocimiento es imperfecto. Tampoco es aquella ciencia *propter quid*, porque esta es ciencia por la causa, y Dios no tiene causa. Es, por tanto, una ciencia superior que puede llamarse *per se ipsam* (por sí misma), y así dice santo Tomás, quaest. 14, art. 2 y 3, que Dios se entiende y se comprende a sí mismo por sí mismo. Por lo cual, negativamente puede decirse que es

Verbi, dicentur in tractatu de Trinitate.

CAPUT II.

DE SCIENTIA QUAM DEUS HABET DE CREATURIS UT POSSIBILIBUS.

1. Deum habere scientiam de omnibus rebus.— In hoc puncto non est difficultas quin Deus haec omnia cognoscat, nam evidentibus rationibus illud probatur, ut in dicta disp. 30 *Metaphysicae*, sect. 15, ostendi, num. 22 et seqq. Et in Scripturis est notissimum. Dicitur enim ad Hebraeos 4: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius*; et ad Colossenses 2: *In quo sunt Et ad Romanos 4 de Deo dicitur: Vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt.* . Ubi verbum *vocandi* aut significat cognitionem aut supponit illam, quia non posset Deus vocare quae non sunt, id est, iubere seu facere ut sint, nisi ea praecognosceret. Unde etiam certissimum est Deum habere scientiam de omnibus rebus quae fieri possunt secundum proprias rationes earum propriasque differentias, quibus inter se distinguuntur; alioqui non posset illas producere. Quia nisi cognosceret eas secundum esse proprium possibile, sed solum secundum esse quod habent in Deo, hoc non esset creaturas cognoscere, sed se tantum, ut latius in citato loco *Metaphysicae* prosecuti sumus. Et dicemus etiam in capite sequenti, ubi omnes alias proprietates illius scientiae attingemus, de quibus eadem est ratio in creaturis possibilibus vel aliquando futuris.

2.Punctum difficultatis. — Solum de modo quo Deus scit has creaturas possibiles est aliqua controversia inter theologos. Nam licet omnes conveniant in hoc quod Deus non accipit hanc scientiam a creaturis, nec indiget extraneo principio, specie aut actu ut illas cognoscat, sed omnia cognoscit per suam substantiam et *propter quid*, porque es por la misma quididad de la cosa, la cual no tiene otra causa, sino que por sí misma es tal.
Lo demás sobre esta ciencia ha sido tratado suficientemente en el lugar citado de la *Metaphysica*. Algunas cosas, sin embargo, que son propias de esta ciencia —como que en ella y por ella puede haber producción del Verbo—, se dirán en el tratado de la Trinidad.

CAPÍTULO II

DE LA CIENCIA QUE DIOS TIENE DE LAS CRIATURAS EN CUANTO POSIBLES

1. Que Dios tiene ciencia de todas las cosas.— En este punto no hay dificultad en que Dios conozca todas estas cosas, pues se prueba con razones evidentes, como mostré en la citada disp. 30 de la *Metaphysica*, sect. 15, num. 22 y ss. Y en las Escrituras es muy conocido. Se dice, en efecto, en Hebreos 4: *No hay criatura invisible en su presencia*; y en Colosenses 2: *En quien están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia*. Y en la carta a los Romanos 4, se dice de Dios: Llama a las cosas que no son, como si fueran….. Donde el verbo *vocandi* (llamar) o bien significa conocimiento o bien lo supone, porque Dios no podría llamar a las cosas que no son, es decir, mandar o hacer que existan, si no las hubiera conocido previamente. De donde también es certísimo que Dios tiene ciencia de todas las cosas que pueden hacerse según sus propias razones y propias diferencias, por las cuales se distinguen entre sí; de otro modo no podría producirlas. Porque si no las conociera según su propio ser posible, sino solo según el ser que tienen en Dios, esto no sería conocer las criaturas, sino conocerse solamente a sí mismo, como más ampliamente expusimos en el lugar citado de la *Metaphysica*. Y lo diremos también en el capítulo siguiente, donde trataremos todas las demás propiedades de aquella ciencia, de las cuales vale la misma razón tanto

en las criaturas posibles como en las que alguna vez serán futuras.

2. Punto de la dificultad. — Solo acerca del modo en que Dios conoce estas criaturas posibles hay alguna controversia entre los teólogos. Pues aunque todos convienen en que Dios no recibe esta ciencia de las criaturas, ni necesita principio, especie o acto extrínseco para conocerlas, sino que conoce todas las cosas por su propia sustancia y esencia, la cual es suficiente para representar inteligiblemente todas las cosas; sin embargo, no concuerdan suficientemente entre sí en el modo de explicar esta ciencia.

Pues de varios modos puede entenderse que Dios conoce las criaturas posibles en su esencia o por medio de ella:

Primero, conociéndolas en sí mismo como en su causa, de modo que la misma esencia sea como un medio conocido por el cual se conocen las criaturas en cuanto a sus esencias y existencias posibles.

Segundo, conociéndolas inmediatamente en virtud de su esencia, la cual (a nuestro modo de entender) tiene la fuerza de una especie inteligible impresa y expresa para representarlas, no mediante la esencia, sino inmediatamente.

Tercero, como por reflexión (a nuestro modo de entender), porque, a saber, en la ciencia de Dios se entiende primero según razón que existe como un verbo o concepto expresado de las criaturas, y luego Dios, intuyendo a sí mismo en cuanto es tal concepto y noticia, intuye en sí mismo, como en una imagen expresa, las criaturas representadas.

Sobre estos modos, pues, diré brevemente qué debe pensarse, porque sobre este tema dije muchas cosas en el 4 tom., 3 part., y en el libro precedente, cap. 26, y al final del lib. 9 *de Trinitate*, al tratar de la procesión del Verbo Divino, necesariamente se han de tocar algunas cuestiones.

essentiam, quae sufficiens est ad omnia intelligibiliter repraesentanda; nihilominus in modo explicandi hanc scientiam non satis inter se conveniunt. Variis enim modis intelligi potest Deum cognoscere creaturas possibiles in sua essentia vel per illam:

Primo, cognoscendo illas in se tanquam in causa, ita ut ipsamet essentia sit veluti medium cognitum per quod creaturae quoad suas essentias et existentias possibiles cognoscuntur.

Secundo, cognoscendo illas immediate ex vi suae essentiae habentis (nostro modo intelligendi) vim speciei intelligibilis impressae et expressae ad repraesentandas illas, non mediante essentia sed immediate.

Tertio, quasi per reflexionem (nostro modo intelligendi), quia nimirum in scientia Dei prius secundum rationem intelligitur esse quasi verbum seu conceptus expressus creaturarum, et deinde Deus intuendo seipsum ut talis conceptus et notitia est, in se tanquam in imagine expressa creaturas repraesentatas intuetur.

De his ergo modis quid sentiendum sit breviter dicam, quia de hac re in 4 tom., 3 part., et praecedenti libro, cap. 26, multa dixi, et in fine lib. 9 *de Trinitate*, tractando de processione Verbi Divini, aliqua necessario attingenda sunt.

3. Sententia D. Thomae. — D. Thomas ubicumque de hac scientia Dei agit, primo tantummodo illam explicat, ut videre licet...

part., q. 14, art. 5, et idem supponit q. 12, art. 7 et 8. Idem habet 1 *Contra Gentes*, cap. 48, 49 et seqq. Quam ita intelligunt et sequuntur Capreolus, lib. 1, dist. 38, q. 1, art. 1, concl. 1 et 2, Caietanus et Ferrariensis in D. Thomam supra. Et moderni thomistae communiter. Idemque Alexander Alensis, 1 part., q. 23, m. 2, art. 1, Henricus, *Quodlib*. 9, q. 2, Aegidius 1, dist. 35, q. 3, et ibi Durandus et Argentinus, q. 1. Mihique videtur verissima haec sententia, quatenus affirmat Deum

hoc modo cognoscere creaturas in se, non tractando modo de exclusione aliorum modorum.

Et sine dubio est clara sententia Dionysii, cap. 7 *De Divinis nominibus*, docet enim aperte Deum cognoscendo se, ut supremam causam omnium, et comprehensione eius, cognoscere omnia. Multaque verba habet, quae omitto, quia in citato loco lib. 2 illa retuli. Et nulla possunt esse tam clara, maxime in Dionysio, quae non possit subterfugere qui contradicere voluerit. Sed facile constabit contextum consideranti, non satisfacere et sufficiens signum est, et D. Thomam et alios expositores et theologos ita Dionysium intellexisse.

Hanc etiam sententiam a fortiori supponunt Augustinus, Bernardus et omnes qui docent beatos videre creaturas in Verbo, ut in causa et obiecto cognito, ut in praecedenti libro docuimus; et omnia quae ibi in confirmationem illius veritatis adduximus, hanc confirmant, nam ex illa haec a fortiori sequitur, licet a posteriori.

3. Sentencia de santo Tomás. — Santo Tomás, dondequiera que trata de esta ciencia de Dios, la explica primeramente solo de este modo, como puede verse... part., q. 14, art. 5, y lo mismo supone en q. 12, art. 7 y 8. Lo mismo se encuentra en 1 *Contra Gentes*, cap. 48, 49 y ss. Esta interpretación la siguen Capréolo, lib. 1, dist. 38, q. 1, art. 1, concl. 1 y 2, Cayetano y Ferrariense en santo Tomás (en el lugar citado). Y comúnmente los tomistas modernos. Asimismo Alejandro de Hales, 1 part., q. 23, m. 2, art. 1, Enrique de Gante, *Quodlib*. 9, q. 2, Egidio Romano 1, dist. 35, q. 3, y allí Durando y Argentino, q. 1.

A mí me parece verísima esta sentencia, en cuanto afirma que Dios conoce de este modo las criaturas en sí mismo, sin tratar ahora de la exclusión de otros modos.

Y sin duda es clara sentencia de Dionisio, cap. 7 *De Divinis nominibus*, pues enseña abiertamente que Dios, conociéndose a sí mismo como causa suprema de todas las cosas, y por la comprensión de sí mismo, conoce todas las cosas. Tiene muchas palabras que omito, porque ya las cité en el lugar mencionado del libro 2. Y ninguna puede ser tan clara, especialmente en Dionisio, que no pueda ser eludida por quien quiera contradecir. Pero a quien considere el contexto le constará fácilmente que no satisface, y es un signo suficiente el que santo Tomás y otros expositores y teólogos hayan entendido así a Dionisio.

Esta sentencia la suponen también *a fortiori* Agustín, Bernardo y todos los que enseñan que los bienaventurados ven las criaturas en el Verbo, como en su causa y objeto conocido, según enseñamos en el libro precedente; y todo lo que allí aducimos en confirmación de aquella verdad, confirma también esta, pues de aquella se sigue esta *a fortiori*, aunque sea *a posteriori*.

4. Prima ratio. — Ratio autem a priori huius assertionis est, quia Deum hoc modo cognoscere creaturas in se ipso non involvit repugnantiam, neque ostendi potest impossibile; et alioqui est perfectissimus modus omnium qui cogitari possunt, ergo ille attribuendus est Deo.

Consequentia evidens est ex dictis supra de perfectione Dei. Maior ostenditur respondendo ad rationes contrariae sententiae. Minor declaratur: primo ex parte creaturarum, quia quo res aliqua inferior per altius et nobilius medium cognoscitur, eo perfectius cognoscitur, quia nobilitas cognitionis ex medii excellentia maxime sumi solet. Sed divina essentia est medium excellentissimum quod cogitari potest, ut per se constat. Obiicies: melius esse cognoscere rem directe et in se absque medio, quam per medium, quantumvis excellens. Respondetur: haec cognitio per

4. Primera razón. — La razón *a priori* de esta aserción es que el que Dios conozca de este modo las criaturas en sí mismo no implica repugnancia, ni se puede mostrar que

medium non tollit quin tandem obiectum illud secundarium in se etiam et directe, et secundum illum respectum immediate cognoscatur, et ita haec cognitio habet totam perfectionem alterius...Addit aliam, quae est habere talem cognitionem coniunctam tali medio, quod non potest non addere magnam perfectionem. Quod ulterius hoc modo declaratur: quia creatura essentialiter est participatio divini esse et ab illo essentialiter pendet; ergo, si cognoscitur in ipsa causa, et ex vi illius nobilissimo modo cognoscitur, quia habet cognitionem maxime *a priori*, qua eius essentia comprehenditur.

5. Secunda ratio. — Secundo idem probatur ex parte ipsius Dei. Nam imprimis, *a posteriori* loquendo, hoc est signum maximae comprehensionis causae; ergo si possibilis est, indicat comprehensionem summam quae cogitari potest. Deinde *a priori* videtur hoc necessarium ad perfectam comprehensionem, quia nisi cognoscatur Deus exacte et perfecte sub ratione causae primae sufficientis, quantum est ex se ad omnia, non comprehenditur, ut per se notum videtur. Non potest autem cognosci perfecte sub illa ratione, nisi cognoscendo omnes emanationes rerum possibilium quae ab illo esse possunt.

Dicunt aliqui ad comprehensionem satis esse quod Deus in se cognoscatur per talem scientiam quae sufficiat simul repraesentare omnes creaturas possibiles, quamvis non repraesentet illas ex vi causae nec mediante divina essentia, sed immediate et directe. Sed hoc impugnatum est in superioribus, quia vel haec scientia creaturarum ut sic solum se habet concomitanter ad scientiam de se ipso, vel est ex illa, eo modo quo unum attributum potest esse ex alio.

Si hoc secundum dicatur, facile admittemus responsum, quia ex illo sequitur id quod intendimus, scilicet scientiam quam Deus habet de se ipso esse rationem cognoscendi creaturas; quia illa scientia non terminatur ad

sea imposible; y además es el modo perfectísimo de todos los que pueden pensarse; luego este debe atribuirse a Dios. La consecuencia es evidente por lo dicho arriba sobre la perfección de Dios. La mayor se prueba respondiendo a las razones de la sentencia contraria. La menor se declara: primero, por parte de las criaturas, porque cuanto más inferior es una cosa, tanto más perfectamente es conocida cuanto más alto y noble es el medio por el que se conoce, pues la nobleza del conocimiento se suele tomar principalmente de la excelencia del medio. Pero la esencia divina es el medio excelentísimo que puede pensarse, como consta por sí mismo.

Objeción: Es mejor conocer una cosa directamente y en sí misma sin medio, que por un medio, por muy excelente que sea.

Respuesta: Este conocimiento por medio no impide que finalmente el objeto secundario sea conocido también en sí mismo y directamente, e inmediatamente según aquel respecto; y así este conocimiento tiene toda la perfección del otro... Añade otra [perfección], que es tener tal conocimiento unido a un medio tal, que no puede dejar de añadir una gran perfección. Lo cual se declara ulteriormente de este modo: porque la criatura es esencialmente una participación del ser divino y de Él depende esencialmente; por tanto, si es conocida en su misma causa y en virtud de ella, es conocida del modo más noble, porque posee un conocimiento máximamente *a priori*, por el cual se comprende su esencia.

5. Segunda razón. — En segundo lugar, se prueba lo mismo por parte del mismo Dios. Pues, hablando primero *a posteriori*, esto es signo de la máxima comprensión de la causa; luego, si es posible, indica la comprensión suma que puede pensarse. Además, *a priori* parece esto necesario para una perfecta comprensión, porque si Dios no es conocido exacta y perfectamente bajo la razón de causa primera suficiente, en cuanto de Él depende todo, no es comprehendido, como parece evidente por sí mismo. Y no puede ser conocido perfectamente bajo esa razón sino

Deum et creaturas tantum concomitanter, sed cum ordine alicuius causalitatis secundum rationem, ita ut vere dicamus terminari ad creaturas quia terminatur ad essentiam Dei, sive intelligantur ut scientiae distinctae secundum rationem, sive ut una et eadem secundum inadequatam conceptionem habitudinis eius (quod parum refert).

conociendo todas las emanaciones de las cosas posibles que de Él pueden ser.
Dicen algunos que para la comprensión basta que Dios sea conocido en sí mismo por una ciencia tal que sea suficiente para representar simultáneamente todas las criaturas posibles, aunque no las represente en virtud de la causa ni mediante la esencia divina, sino inmediata y directamente. Pero esto ya fue impugnado en lo anterior, porque o bien esta ciencia de las criaturas, como tal, solo se comporta de modo concomitante respecto de la ciencia de sí mismo, o bien procede de ella, del mismo modo en que un atributo puede proceder de otro.
Si se dice lo segundo, admitiremos fácilmente la respuesta, porque de ahí se sigue lo que pretendemos: que la ciencia que Dios tiene de sí mismo es la razón de conocer las criaturas. Porque aquella ciencia no se termina solo en Dios y en las criaturas de modo meramente concomitante, sino con orden de cierta causalidad según la razón, de tal manera que con verdad digamos que se termina en las criaturas porque se termina en la esencia de Dios; ya sea que se entiendan como ciencias distintas según la razón, ya sea como una sola y misma según una concepción inadecuada de su relación (lo cual importa poco).

6. Si autem dicatur se habere primo modo, scilicet concomitanter tantum, sic cognitio creaturarum nihil conferre potest ad comprehensionem Dei, quia ex eo quod illa scientia extendatur ad creaturas, non perfectius cognoscitur Deus quam si creaturae non cognoscerentur. Fingamus enim scientiam in Deo praecise terminatam ad essentiam Dei cum suis relationibus ad intra: qui non posset extra...
Deum aliquid repraesentare et quod in reliquis conditionibus et perfectionibus entitatis, luminis, claritatis, etc., sit tam exacta sicut scientia quam Deus modo habet. Et interrogo: an illa esset comprehensio Dei vel non?
Si esset, ergo concomitantia quam nunc habet in cognitione creaturarum nihil refert ad comprehensionem Dei. Si non esset, ergo vel nunc etiam non est comprehensio Dei scientia quam de se praecise habere intelligitur praescindendo a creaturis; vel oportet nunc intelligere perfectius cognosci Deum per scientiam quae ad creaturas extendi potest, quam tunc cognosceretur. Quia non potest una scientia esse comprehensio Dei et non altera, nisi Deum ipsum perfectius attingat. Ergo signum est hanc repraesentationem creaturarum, quae nunc fit per illam scientiam, habere connexionem per se et subordinationem cum scientia de Deo ipso ut sic, et non tantum concomitantiam.

6. Pero si se dice que se tiene del primer modo, es decir, solo concomitantemente, entonces el conocimiento de las criaturas nada puede contribuir a la comprensión de Dios, porque por el hecho de que aquella ciencia se extienda a las criaturas, no se conoce mejor a Dios que si las criaturas no fueran conocidas. Supongamos, en efecto, una ciencia en Dios terminada precisamente en la esencia de Dios con sus relaciones *ad intra*: quien no pudiera... …que represente algo de Dios y que, en las demás condiciones y perfecciones de entidad, luz, claridad, etc., sea tan exacta como la ciencia que Dios tiene actualmente. Y pregunto: ¿aquella sería comprehensión de Dios o no?
Si lo fuera, entonces la concomitancia que ahora tiene en el conocimiento de las criaturas nada importa para la comprehensión de Dios. Si no lo fuera, entonces o bien

7. **Refugium. — Reicitur.** — Video posse aliquem subterfugere dicendo illam concomitantiam esse signum

scientiae perfectioris quam esset sine illa. Et praeterea argumentum factum procedere ex hypothesi impossibili, quod non solet esse efficax. Sed revera hoc non satisfacit, quia illa concomitantia per se non indicat nisi ad summum maiorem perfectionem quasi extensivam in ordine ad diversa obiecta, non vero maiorem perfectionem ad unum et idem obiectum, quod necessarium est ad comprehensionem, ut supra de visione beatorum diximus.

Sicut divina illa perfectio quae in re est intellectus Divinus non posset quidem in re esse tanta quanta nunc est, nisi posset simul esse voluntas et alia attributa; et nihilominus quod intellectus Divinus sit comprehensivus divinitatis et principium quo producitur Verbum infinitum simpliciter, non habet ex concomitantia aliorum attributorum, sed praecise ex perfectissimo modo attingendi Deum ipsum per suum proprium actum. Ita ergo si scientia Dei de se et de creaturis solum se habent concomitanter, scientia de creaturis nihil conferet ad hoc ut scientia de Deo sit comprehensiva illius. Atque ita hic possunt applicari omnia quae libro secundo, capite vigesimo nono, diximus cur visio beatorum non sit comprehensio.

8. Tertia ratio. — Tertio confirmare hoc possumus ex comparatione illorum extremorum inter se, quia ad perfectam cognitionem Dei et creaturarum non satis est illa extrema directe et simpliciter cognoscere, sed etiam illa inter se comparare cognoscendo habitudinem...

Unius ad aliud, vel secundum excessum, vel secundum dependentiam et emanationem possibilem, vel secundum quamcumque aliam rationem cogitabilem vere et cum fundamento. Ergo hoc modo cognoscuntur a Deo. Non cognoscerentur autem hoc modo per solam concomitantiam absolutae cognitionis utriusque extremi absolute sumpti et sine habitudine ad aliud, ut videtur per se clarum.

tampoco ahora es comprehensión de Dios la ciencia que se entiende que tiene de sí mismo prescindiendo precisamente de las criaturas, o bien hay que entender que ahora Dios es conocido más perfectamente por una ciencia que puede extenderse a las criaturas de lo que entonces sería conocido. Porque no puede ser que una ciencia sea comprehensión de Dios y otra no, a no ser que alcance más perfectamente al mismo Dios. Luego es señal de que esta representación de las criaturas, que ahora se hace por aquella ciencia, tiene una conexión *per se* y una subordinación con la ciencia de Dios mismo como tal, y no solo una mera concomitancia.

7. **Refugio. — Se rechaza.** — Veo que alguien puede escaparse diciendo que aquella concomitancia es signo de una ciencia más perfecta de lo que sería sin ella. Y además que el argumento procede de una hipótesis imposible, lo cual no suele ser eficaz. Pero en realidad esto no satisface, porque aquella concomitancia *per se* no indica, a lo sumo, sino una mayor perfección casi extensiva respecto de diversos objetos, y no una mayor perfección respecto de un mismo y único objeto, que es lo necesario para la comprehensión, como dijimos arriba acerca de la visión de los bienaventurados.

Así como aquella perfección divina que en la realidad es el intelecto divino no podría ciertamente ser en la realidad tan grande como ahora es, si no pudiera existir simultáneamente la voluntad y los demás atributos; y sin embargo, el que el intelecto divino sea comprensivo de la divinidad y principio por el cual se produce el Verbo infinito, no lo tiene por la concomitancia de los otros atributos, sino precisamente por el modo perfectísimo de alcanzar al mismo Dios mediante su propio acto. Por tanto, si la ciencia de Dios sobre sí mismo y sobre las criaturas solo se comportan de modo concomitante, la ciencia de las criaturas nada contribuirá a que la ciencia de Dios sea comprehensiva de Él. Y así pueden aplicarse aquí todas las cosas que dijimos en el libro segundo, capítulo

Nec vero cognoscit Deus haec omnia quasi per compositionem etiam secundum rationem, vel quasi per tertiam cognitionem comparativam ratione distinctam, nam hoc ipsum indicat minorem perfectionem in priori cognitione simplici et directa. Nec denique cognoscit haec Deus solum in creatura, videndo in illa dependentiam quam habet a Deo et inaequalitatem ac omnem aliam comparationem, quia tota haec cognitio respectu Dei est quasi *a posteriori*, nec per illam, ut sic, cognoscitur *a priori* possibilis influxus Dei in creaturas, nec modus quo unaquaeque a Deo emanare potest. Ergo perfectissimus modus cognoscendi omnia est per simplicem comprehensionem causae, et in illa omnia penetrando.

9. Conclusio. — Hanc ergo communem sententiam verissimam iudico. Non desunt tamen qui putent hunc modum cognoscendi esse impossibilem; sed respondendo ad rationes illorum constabit non ita esse.

Una est, quia Deus est res omnino absoluta. Alia, quia non continet in se creaturas formaliter et secundum eandem omnino rationem. Sed hae duae rationes solutae sunt tractando de visione beata.

Tertia ergo ratio est, quia si Deus cognosceret creaturas in se, maxime ratione omnipotentiae; sed hoc dici non potest, ergo. Maior supponitur, ut clara est sententia D. Thomae. Minor probatur, quia Deus non ideo omnia scit quia est omnipotens, sed e converso: ideo est omnipotens quia cognoscit omnia, nam per scientiam suam operatur, et ideo per scientiam constituitur omnipotens. Confirmatur, quia illa duo ita concomitanter se habent, ut argumentando per locum intrinsecum, etiam si Deus fingeretur non esse omnipotens, non propterea desineret omnia scire; ergo non ideo omnia scit quia est omnipotens; ergo aliunde omnia cognoscit quam per

vigésimo noveno, sobre por qué la visión de los bienaventurados no es comprehensión.

8. Tercera razón. — En tercer lugar, podemos confirmar esto por la comparación de aquellos extremos entre sí, porque para un perfecto conocimiento de Dios y de las criaturas no basta conocer directamente y simplemente aquellos extremos, sino también compararlos entre sí conociendo la relación...

…de uno a otro, ya sea según exceso, ya sea según dependencia y emanación posible, o según cualquier otra razón pensable verdadera y con fundamento. Por tanto, de este modo son conocidas por Dios.

Pero no serían conocidas de este modo por la mera concomitancia de un conocimiento absoluto de ambos extremos tomados absolutamente y sin relación a otro, como parece claro por sí mismo.

Tampoco conoce Dios todas estas cosas como por composición, aunque sea según razón, ni como por una tercera cognición comparativa distinta según razón, pues esto mismo indica una menor perfección en el conocimiento previo, simple y directo. Ni, finalmente, conoce Dios estas cosas solo en la criatura, viendo en ella la dependencia que tiene de Dios, la desigualdad y cualquier otra comparación, porque todo este conocimiento respecto de Dios es casi *a posteriori*, ni por él se conoce *a priori*, como tal, el posible influjo de Dios en las criaturas, ni el modo en que cada una puede emanar de Dios. Por consiguiente, el modo perfectísimo de conocer todas las cosas es por la simple comprensión de la causa, penetrando en ella todas las cosas.

9. Conclusión. — Juzgo, por tanto, que esta sentencia común es verísima. No faltan, sin embargo, quienes piensen que este modo de conocer es imposible; pero respondiendo a sus razones quedará claro que no es así.

Una [razón] es que Dios es una cosa absolutamente absoluta. Otra, que no contiene en sí a las criaturas formalmente y según una razón totalmente idéntica. Pero

suam essentiam cognitam ut omnipotentem.

10. Haec vero ratio non videtur magni momenti. Primo quia negamus Deum constitui formaliter loquendo omnipotentem per scientiam. Quia, ut infra dicemus, scientia non est quasi principium per se et physicum effectivum...Nis rerum, sed est tantum directiva actionis.
Duo ergo in actione considerantur: unum est substantia actionis seu effectus, et sic est a virtute physice effectiva, quae est omnipotentia. Aliud est modus actionis, quod scilicet sit modo intellectuali et artificioso, et sic est a scientia. Quando autem dicitur Deus cognoscere omnia in sua essentia ut omnipotente, sermo est de omnipotentia quoad principium physicum, et ut comparatur ad effectus secundum essentias seu entitates eorum.

11. Unde secundo dicimus veram esse illam causalem: «quia Deus est omnipotens, ideo scit omnia possibilia»; falsam vero alteram: «quia scit omnia, potest efficere omnia» (in sensu praedicto). Utrumque constat ex dictis, et magis constabit legenti ea quae de potentia Dei effectiva ad extra dixi in disp. 30 *Metaph.*, sect. ult., conclusione 4, quae in fine huius libri breviter perstringam.
Quocirca illa propositio hypothetica: *Si Deus non esset omnipotens, omnia nihilominus sciret*, gratis et sine probatione sumitur, unde eadem facilitate negatur, quia tunc Deus non haberet medium cognoscendi quod non habet. Item, quia tunc creaturae non essent possibiles (repugnat enim effectum esse possibilem si causa non esset possibilis). Item, quia essentia divina non contineret eminenter omnia. Unde etiam si daremus nunc Deum cognoscere omnia per suam essentiam immediate, tanquam per speciem intelligibilem eminentem, etiam hic modus sciendi omnia tunc esset impossibilis Deo, quia essentia eius non haberet rationem speciei

estas dos razones ya fueron resueltas al tratar de la visión beatífica.
La tercera razón, pues, es: si Dios conociera las criaturas en sí mismo, sería principalmente en razón de su omnipotencia; pero esto no puede decirse, luego… La mayor se supone, como es clara sentencia de santo Tomás. La menor se prueba, porque Dios no sabe todas las cosas por ser omnipotente, sino al contrario: es omnipotente porque conoce todas las cosas, pues opera por su ciencia, y por eso por la ciencia es constituido omnipotente. Se confirma porque esos dos se acompañan de tal modo que, argumentando por lugar intrínseco, aunque se fingiera que Dios no fuera omnipotente, no por eso dejaría de conocer todas las cosas; luego no conoce todas las cosas por ser omnipotente; luego conoce todas las cosas por otro motivo que por su esencia conocida como omnipotente.

10. Esta razón, sin embargo, no parece de gran importancia. Primero, porque negamos que Dios sea constituido formalmente omnipotente por la ciencia. Porque, como diremos más adelante, la ciencia no es como un principio *per se* y físico efectivo….de las cosas, sino que es solamente directiva de la acción.
Dos cosas, pues, se consideran en la acción: una es la sustancia de la acción o del efecto, y esta proviene de la virtud físicamente efectiva, que es la omnipotencia. Otra es el modo de la acción, es decir, que sea de modo intelectual y artificioso, y esto proviene de la ciencia. Cuando se dice que Dios conoce todas las cosas en su esencia como omnipotente, se habla de la omnipotencia en cuanto a principio físico, y en cuanto se compara con los efectos según sus esencias o entidades.

11. Por lo cual, en segundo lugar decimos que es verdadera aquella causal: «porque Dios es omnipotente, por eso conoce todas las cosas posibles»; y falsa la otra: «porque conoce todas las cosas, puede hacer todas las cosas» (en el sentido dicho). Ambas cosas constan de lo ya dicho, y constará más claramente a quien lea lo que dije

intelligibilis quam nunc habet. Unde in omni sententia argumentum illud procedit et necessario solvendum est. Nam cum tota omnipotentia Dei in essentia eius, ut talis, tanquam perfecta est, radicetur (nostro modo loquendi), vel potius revera in illa formaliter consistat, negari non potest quin ratio omnipotentiae saltem radicalis et essentialis (nostro concipiendi modo) supponatur ad omnem scientiam creaturarum, vel ut medium cognitum (sicut nos volumus), vel ut possit esse species intelligibilis ad cognoscendum omnia. Et ita potest argumentum contra oppositam sententiam retorqueri.

sobre la potencia efectiva de Dios *ad extra* en la disp. 30 de la *Metaphysica*, sect. última, conclusión 4, que resumiré brevemente al final de este libro.

Por lo cual, aquella proposición hipotética: *Si Dios no fuera omnipotente, conocería todas las cosas no obstante*, se toma gratuitamente y sin prueba, por lo que con la misma facilidad se niega, porque entonces Dios no tendría medio de conocer que no tiene. Además, porque entonces las criaturas no serían posibles (pues repugna que un efecto sea posible si la causa no es posible). Asimismo, porque la esencia divina no contendría eminentemente todas las cosas. De donde, aunque concediéramos que ahora Dios conoce todas las cosas por su esencia inmediatamente, como por una especie inteligible eminente, también este modo de conocer todas las cosas sería entonces imposible para Dios, porque su esencia no tendría la razón de especie inteligible que ahora tiene. Por tanto, en toda sentencia aquel argumento procede y debe ser necesariamente resuelto.

Pues como toda la omnipotencia de Dios se radica en su esencia, en cuanto tal, como perfecta (a nuestro modo de hablar), o más bien realmente consiste formalmente en ella, no se puede negar que la razón de omnipotencia, al menos radical y esencial (a nuestro modo de concebir), se supone para toda ciencia de las criaturas, ya sea como medio conocido (como nosotros queremos), ya sea para que pueda ser especie inteligible para conocer todas las cosas. Y así puede retorcerse el argumento contra la sentencia opuesta.

12. Obiectio. — Alia obiectio fieri potest contra nostram sententiam, quia sequitur Deum cognoscere creaturas quodam virtuali discursu, ex uno aliud inferendo. Nam ex omnipotentia sua possibilitatem creaturarum et essentiam earum cognoscit. Hanc objectionem propono non quia difficilis sit, sed ut... Eius occasione magis explicem dictam sententiam eamque confirmem. Duobus ergo modis intelligi potest consequens illud de virtuali discursu.

Uno, quod ratio discursus sit in Deo proprie ac formaliter, licet in re non sint actus distincti, sed tantum virtualiter; et sic falsum est consequens, et illatio nullius momenti. Quia formalis discursus esse non potest sine vera causalitate unius actus cognoscendi ex alio et vera prioritate saltem naturae, quae in Deo non sunt, nec ex praedicta sententia hae imperfectiones sequuntur, ut per se notum est et statim declarabitur.

Secundo ergo intelligi potest de discursu virtuali, id est, de simplici cognitione quae virtute continet discursum, per emanationem unius cognitionis ex alia secundum nostrum modum concipiendi; et sic sine absurdo ullo vel inconvenienti admitti potest antecedens et sequela, licet necessaria non sit, neque fortasse ita fiat.

12. Objeción. — Otra objeción puede hacerse contra nuestra sentencia, porque se sigue que Dios conoce las criaturas con cierto discurso virtual, infiriendo una cosa de otra. Pues por su omnipotencia conoce la posibilidad de las criaturas y su esencia. Propongo esta objeción no porque sea difícil, sino para con ocasión de esto, explique más ampliamente la mencionada sentencia y la confirme.

El consecuente acerca del discurso virtual puede entenderse de dos modos.

13. Obiectio. — Resolutio. — Nam haec ipsamet cognitio creaturarum potest dupliciter intelligi. Dico primo: quia Deus ex cognitione sui ita transit ad cognitionem creaturarum, ut a nobis possint ibi concipi tanquam duo actus ratione distincti, quorum unus est ratio alterius; ideo virtualis discursus dicitur. Quod non est maius inconveniens quam quod unum attributum sit ratio alterius. Et iuxta hunc modum videtur procedere obiectio facta et prima responsio data.
Alio modo intelligi potest Deus unico et simplicissimo actu intueri se et in se creaturas, ita ut quando actus ille quo se intelligit concipitur a nobis transire ad creaturas, non intelligatur esse quasi novus actus etiam ratione distinctus, sed idem conceptus secundum utrumque terminum quem habet, primarium et secundarium.
Et hic est optimus et verus modus concipiendi in Deo scientiam quam habet de creaturis in se, quia unico complexu simplicissimo (ut Dionysius dixit) videndo suam essentiam videt omnes alias essentias participabiles ab illa, et videndo suam necessitatem essendi videt possibilitatem aliorum entium. Hic ergo modus scientiae est simplicissimus et perfectissimus, carens omni umbra discursus etiam secundum rationem, ut in visione beatifica intelligendum etiam est.
Solet vero obici quia non est tam necessaria possibilitas creaturarum quam est necessaria scientia quam Deus de se habet. Sed de hoc dicam ex professo libro nono *de Trinitate*: pertinet enim ad illum locum. Et in summa, vel potest negari assumptum, vel responderi satis esse quod sit tanta necessitas Ut possit habere necessariam connexionem cum divina existentia, sicut revera habet.

14. Alius modus dicendi. — Venio ad secundum modum quo cogitari potest scientia creaturarum possibilium in Deo, scilicet quod divina essentia intelligatur esse de se eminens species intelligibilis, non solum sui, sed etiam creaturarum. Nam sui esse potest

Primero: que la razón de discurso exista en Dios propiamente y formalmente, aunque en la realidad no haya actos distintos, sino solo virtualmente. En este caso, el consecuente es falso y la inferencia carece de fuerza. Porque no puede haber discurso formal sin una verdadera causalidad de un acto cognoscitivo respecto de otro y una verdadera prioridad al menos de naturaleza, cosas que no se dan en Dios, ni se siguen tales imperfecciones de la sentencia antes expuesta, como es evidente por sí mismo y se declarará enseguida.
Segundo: puede entenderse de un discurso virtual, es decir, de un conocimiento simple que virtualmente contiene el discurso, por la emanación de un conocimiento desde otro según nuestro modo de concebir. Y así, sin absurdo alguno ni inconveniente, puede admitirse el antecedente y la consecuencia, aunque no sea necesaria, ni quizá ocurra de esa manera.

13. Objeción. — Resolución. — Pues este mismo conocimiento de las criaturas puede entenderse de dos modos.
Digo, en primer lugar: porque Dios, partiendo del conocimiento de sí mismo, pasa al conocimiento de las criaturas de tal manera que nosotros podemos concebir allí como dos actos distintos según razón, de los cuales uno es razón del otro; por eso se llama discurso virtual. Lo cual no es mayor inconveniente que el que un atributo sea razón de otro. Y según este modo parece proceder la objeción hecha y la primera respuesta dada.
De otro modo puede entenderse que Dios, con un único y simplicísimo acto, se intuye a sí mismo y en sí mismo a las criaturas, de tal manera que cuando concebimos que aquel acto por el que se entiende a sí mismo pasa a las criaturas, no se entienda como un nuevo acto distinto incluso según razón, sino como un mismo concepto según ambos términos que posee: el primario y el secundario.
Y este es el modo óptimo y verdadero de concebir en Dios la ciencia que tiene de las criaturas en sí mismo, porque con un único y simplicísimo complejo (como dijo

Dionisio), viendo su esencia ve todas las demás esencias participables por ella, y viendo su necesidad de ser ve la posibilidad de los demás entes.

Este modo de ciencia es, por tanto, simplicísimo y perfectísimo, carente de toda sombra de discurso, incluso según razón, como también debe entenderse en la visión beatífica.

Suele objetarse que la posibilidad de las criaturas no es tan necesaria como es necesaria la ciencia que Dios tiene de sí mismo. Pero de esto trataré ex profeso en el libro noveno *de Trinitate*, pues pertenece a aquel lugar. Y en resumen, o puede negarse lo asumido, o responderse que basta con que haya tanta necesidad de modo que pueda tener una conexión necesaria con la existencia divina, como realmente la tiene.

14. Otro modo de hablar. — Paso ahora al segundo modo en que puede pensarse la ciencia de las criaturas posibles en Dios, a saber: que la esencia divina se entienda como una especie inteligible eminente de por sí, no solo de sí misma, sino también de las criaturas. Pues de sí misma puede ser principio para conocerse a sí misma, en cuanto es idéntica consigo realmente y formalmente, y es un objeto sumamente inteligible en acto. De las criaturas, en cambio, puede ser especie inteligible virtual, en cuanto las contiene a todas virtual y eminentemente.

Así pues, el intelecto divino, constituido en acto primero de entender (a nuestro modo de concebir), así como por los principios de aquella cosa procede directamente al conocimiento de sí mismo, también (según esta sentencia que explicamos) procede directamente al conocimiento de las criaturas, terminando inmediatamente su ciencia, en cuanto a esta parte (por así decirlo), en las esencias y existencias posibles de las criaturas. Y así, por esta ciencia se dirá que conoce las criaturas en sí mismo, porque por sí mismo tiene todos los principios necesarios para conocerlas, y porque es el mismo entender de ellas; no porque las conozca en sí mismo como en su causa. Y, consiguientemente (según esta opinión), el objeto

principium se cognoscendi, quatenus est idem secum realiter et formaliter, et est obiectum summe intelligibile in actu. Creaturarum vero potest esse virtualis species intelligibilis, quatenus eas omnes virtute et eminenter continet. Sic ergo intellectus divinus constitutus in actu primo intelligendi (nostro concipiendi modo), sicut ex rei illius principiis prodit directe in cognitionem sui, ita etiam (iuxta hanc sententiam quam explicamus) prodit directe in cognitionem creaturarum, immediate terminando suam scientiam quoad hanc partem (ut sic dicam) ad essentias et existentias possibiles creaturarum. Et sic per hanc scientiam dicetur cognoscere creaturas in se, quia per se ipsum habet omnia principia necessaria ad cognoscendum illas, et quia est ipsummet intelligere illarum; non quia in se ut in causa illas cognoscat. Et consequenter (iuxta hanc opinionem) adaequatum obiectum talis scientiae Dei sunt Deus et creaturae possibiles. Et licet Deus sit prius cognitione et actualitate et fortasse etiam necessitate, tamen non est proprie obiectum primarium, ita ut sit alteri obiecto partiali ratio cognoscendi, sed sub ea ratione quasi ad aequalitatem seu concomitanter se habet. Ita videtur hanc scientiam explicare Scotus in 1, dist. 35, quaest. 1, § *Ad ista*, et sequuntur Ochamus, Gabriel et Aureolus.

15. Rationes quae ab his auctoribus pro hac sententia afferuntur solum eo tendunt ut probent Deum non ita cognoscere creaturas in se quin Dei cognitio vere terminetur ad illas secundum proprias et formales ac singulares rationes earum. Quod in omni opinione certum est, et controversia quoad hoc inter hos auctores et thomistas est de nomine. Ex illis ergo rationibus non potest probari ille modus cognoscendi creaturas prout explicatus est, quia etiam priori modo cognoscuntur creaturae secundum proprias rationes suas. Duobus ergo modis potest haec sententia intelligi: primo, affirmando

hunc modum ut prior excludatur, et sic non invenio novam probationem alicuius momenti. Secundo, adiungendo hunc scientiae modum priori, quia non est necessarium ut hoc posito excludatur alius iam explicatus. Quia... Una et eadem res potest duobus modis cognosci, sicut beati vident creaturas in Verbo et habent scientiam earum in proprio genere. Ita ergo potest intelligi Deus habere quasi duplicem scientiam creaturarum ratione distinctam: unam in se et per se tanquam per medium cognitum, aliam immediate de illis per suam essentiam, tanquam per rationem cognoscendi conceptam a nobis, sive per modum speciei sive per modum ipsiusmet actus intelligendi. Unde ulterius, si hoc non repugnat nec ponit imperfectionem in Deo, non est cur ei denegetur, quia videtur pertinere ad maiorem perfectionem quasi extensivam.

adecuado de tal ciencia de Dios son Dios y las criaturas posibles. Y aunque Dios sea anterior en conocimiento, en actualidad y quizá también en necesidad, sin embargo no es propiamente objeto primario, de modo que sea razón de conocer para otro objeto parcial, sino que bajo esa razón se comporta como a igualdad o concomitantemente.

Así parece explicar esta ciencia Escoto en 1, dist. 35, quaest. 1, § *Ad ista*, y le siguen Ockham, Gabriel y Aureolo.

16. Haec sententia sic exposita non caret probabilitate, nec habet inconveniens propter quod oporteat multum cum auctoribus eius contendere. Nihilominus tamen divus Thomas ubique non solum docet priorem modum cognoscendi esse verum, sed etiam excludit hunc secundum, et maxime in primo *Contra Gentes*, cap. 48, ubi ex professo probat non posse dari in Deo hanc duplicem cognitionem creaturarum, sed primam tantum. Et licet rationes non sint evidentes, sunt satis verisimiles, ut ibi videri potest. Unde Caietanus et alii supra citati in prima sententia, in hoc sensu illam defendunt, et mihi etiam magis probatur.

Primo, quia non oportet multiplicare scientias, etiam secundum rationem, sine necessitate; hic vero nulla est necessitas. Imo potest habere incommodum. Quia illa duplex scientia non sequitur ex perfectione Dei, nec ponit in illo perfectionem simpliciter. Probatur prior pars, quia ex eo quod Deus comprehendat se et quidquid in ipso est et per ipsum cognosci potest, non sequitur in ipso

15. Las razones que estos autores aducen en favor de esta sentencia solo tienden a probar que Dios no conoce las criaturas en sí de tal manera que su conocimiento no se termine verdaderamente en ellas según sus propias, formales y singulares razones. Lo cual es cierto en toda opinión, y la controversia entre estos autores y los tomistas, en este punto, es más bien de nombre.

Por tanto, de aquellas razones no puede probarse aquel modo de conocer las criaturas tal como ha sido explicado, porque también en el modo anterior se conocen las criaturas según sus propias razones. Esta sentencia, pues, puede entenderse de dos modos: primero, afirmando este modo de manera que se excluya el anterior, y así no encuentro nueva prueba de importancia. Segundo, añadiendo este modo de ciencia al anterior, porque no es necesario que, puesto este, se excluya el otro ya explicado. Porque una y la misma cosa puede ser conocida de dos modos, como los bienaventurados ven las criaturas en el Verbo y tienen ciencia de ellas en su propio género. Así pues, puede entenderse que Dios tiene como una doble ciencia de las criaturas, distinta según razón: una en sí y por sí mismo, como por medio conocido; otra inmediatamente de ellas por su esencia, como por razón de conocer, concebida por nosotros, ya sea a modo de especie, ya sea a modo del mismo acto de entender. Por lo cual, ulteriormente, si esto no repugna ni pone imperfección en Dios, no hay razón para negárselo,

talis modus scientiae. Posterior vero pars patet, quia modus repraesentandi et concurrendi speciei intelligibilis non pertinet ad perfectionem simpliciter, et ideo non oportet illam tribuere essentiae divinae respectu creaturarum. Scientia etiam quae habet creaturas pro immediato et directo obiecto suo ad quod immediate tendat, non pertinet ad perfectionem simpliciter. Imo videtur a summa perfectione deficere, tum quia talis scientia per se spectata non potest esse omni ex parte perfecta et comprehensiva talium rerum secundum omnem respectum et capacitatem earum tam naturalem quam obedientialem; tum etiam quia talis scientia solet dicere transcendentalem habitudinem ad obiectum suum et ab illo speciem vel rationem aliquo modo sumere.

porque parece pertenecer a una mayor perfección, aunque sea extensiva.

16. Esta sentencia, así expuesta, no carece de probabilidad, ni tiene inconveniente por el cual sea necesario contender mucho con sus autores. Sin embargo, santo Tomás en todas partes no solo enseña que el primer modo de conocer es verdadero, sino que también excluye este segundo, y especialmente en el primer libro *Contra Gentes*, cap. 48, donde ex profeso prueba que no puede darse en Dios esta doble cognición de las criaturas, sino solo la primera. Y aunque las razones no sean evidentes, son bastante verosímiles, como puede verse allí. Por eso Cayetano y otros citados arriba defienden la primera sentencia en este sentido, y a mí también me parece más probable.

Primero, porque no conviene multiplicar las ciencias, ni siquiera según razón, sin necesidad; y aquí no hay ninguna necesidad. Más aún, puede tener inconveniente. Porque esa doble ciencia no se sigue de la perfección de Dios, ni pone en Él perfección simpliciter. Se prueba la primera parte, porque de que Dios se comprenda a sí mismo y todo cuanto hay en Él y por Él puede ser conocido, no se sigue en Él tal modo de ciencia. La parte posterior es clara, porque el modo de representar y concurrir de la especie inteligible no pertenece a la perfección simpliciter, y por eso no conviene atribuírselo a la esencia divina respecto de las criaturas. Tampoco la ciencia que tiene a las criaturas como objeto inmediato y directo al que tiende inmediatamente pertenece a la perfección simpliciter. Más aún, parece que desmerece de la suma perfección, tanto porque tal ciencia, considerada en sí misma, no puede ser perfecta en todas sus partes y comprensiva de tales cosas según todo respecto y capacidad de ellas, tanto natural como obedencial; como también porque tal ciencia suele implicar una relación transcendental a su objeto y tomar de él, de algún modo, la especie o razón.

17. Dici vero potest perfectionem divinae scientiae in hoc consistere, quod divina essentia Eo ipso quod primario repraesentat se, inde habet posse repraesentare et formaliter facere cognoscere creaturas, non tantum in Deo cognito, sed directe in se ipsis. Neque illi scientiae per hunc posteriorem respectum intelligitur addi perfectio aliqua realis, quia scientia illa intelligitur esse scientia creaturarum possibilium, et non esset in Deo nisi creaturae essent possibiles. Nulla autem perfectio realis deesset Deo, etiam si creaturae possibiles non essent.

Solum ergo repraesentat eas ex absolutissima perfectione quam habet in eo quod se ipsam intellectualiter repraesentat. Unde non posset sic repraesentare creaturas, nisi prius secundum rationem intelligeretur repraesentare se ipsam; et nihilominus secundum hanc considerationem non repraesentat illas mediante divina essentia ut medio cognito, sed immediate in se ipsis. Et ita cessant obiectiones, quia talis modus repraesentandi, licet sit directe talis obiecti creati respectu illius scientiae ut est sub illo respectu, non vero respectu illius secundum suam realem

perfectionem, nec commensuratur illi, sed est altioris ordinis. Declararique hoc potest, quia ita philosophamur de scientia visionis comparata ad scientiam simplicis intelligentiae, ut infra videbimus.

18. Haec vero responsio et consideratio imprimis non suadet hunc modum sciendi creaturas Deo sufficere (ut quidam intendunt), quia illo solo modo non satis explicatur quo modo illa scientia sit omnino comprehensiva Dei et creaturarum secundum omnes respectus, quia inter illa extrema intelligi possunt, neque etiam est per supremum medium et causam per quam esse potest. Et quod mihi difficilius est et maxime movet: auget sine necessitate obscurissimam quamdam theologicam difficultatem circa divinam scientiam et voluntatem, quomodo scilicet terminetur ad obiecta creata contingenter seu libere, sine ulla reali modificatione seu perfectione addita ipsi Deo (secundum nostrum modum intelligendi). Haec vero sententia addit idem reperiri in scientia necessaria creaturarum, etiam si nec illam habeat Deus sciendo se ipsum, nec tanta necessitate quanta se cognoscit. Quod sane mente capi non potest.
Unde cum neque fides illud doceat, nec pertineat ad perfectionem scientiae divinae, ut ostendimus, non putamus esse credendum.

19. Et declaratur exemplo adducto de scientia visionis; illa enim supponit in Deo scientiam earumdem rerum ut possibilium, et ideo mirum non est quod possit easdem repraesentare futuras sine augmento reali suo, etiam secundum perfectionem aliquam realem ratione distinctam. Quia in re actu existente revera nihil reale est quod non prius fuerit possibile. At vero scientia simplicis intelligentiae creaturarum solum supponit scientiam repraesentantem essentiam divinam secundum suum esse increatum, ut supponitur, et consequenter ex vi huius

17. Puede decirse, sin embargo, que la perfección de la ciencia divina consiste en esto: que la esencia divina por el mismo hecho de que primaria y principalmente se representa a sí misma, de ahí le viene el poder representar y hacer conocer formalmente a las criaturas, no solo en Dios conocido, sino directamente en sí mismas. Y a aquella ciencia, bajo este segundo respecto, no se le entiende que se añada perfección real alguna, porque esa ciencia se entiende como ciencia de las criaturas posibles, y no existiría en Dios si las criaturas no fueran posibles. Ninguna perfección real le faltaría a Dios, aunque las criaturas posibles no existieran.
Por tanto, solo las representa en virtud de la perfección absolutísima que tiene en el hecho de representarse intelectualmente a sí misma. De donde no podría representar así a las criaturas si antes, según razón, no se entendiera que se representa a sí misma. Y sin embargo, según esta consideración, no las representa mediante la esencia divina como medio conocido, sino inmediatamente en sí mismas. Y así cesan las objeciones, porque tal modo de representar, aunque sea directamente de tal objeto creado respecto de aquella ciencia en cuanto está bajo ese respecto, no lo es respecto de ella según su real perfección, ni se le acomoda a ella, sino que es de un orden superior. Y esto puede declararse porque así razonamos acerca de la ciencia de visión comparada con la ciencia de simple inteligencia, como veremos más adelante.

18. Esta respuesta y consideración, sin embargo, en primer lugar no persuade de que este modo de conocer las criaturas sea suficiente para Dios (como algunos pretenden), porque solo de ese modo no se explica suficientemente cómo aquella ciencia es completamente comprensiva de Dios y de las criaturas según todos los respectos, ni tampoco se da por el supremo medio y causa por el cual puede ser. Y lo que a mí me resulta más difícil y más me mueve es que aumenta sin necesidad una oscurísima dificultad teológica acerca de la ciencia y

repraesentationis non habet connexionem necessariam aut per se cum repraesentatione creaturarum, nec est quasi imago intentionalis earum. Quomodo ergo intelligi potest quod intelligatur extendi ad repraesentandas illas, et ut sit idea vel exemplar intellectuale earum, sine ulla reali perfectione ratione distincta a priori?

Et praeterea, si haec repraesentatio creaturarum nullo modo oritur ex repraesentatione prioris obiecti, nec est per se connexa cum illa quantum est ex parte obiectorum, gratis et sine ratione dicitur esse ita dependens a priori, quod non posset illa scientia intelligi repraesentans creaturas nisi prius repraesentet Deum. Haec autem difficultas cessat in nostra sententia, qua ponimus connexionem per se ex parte obiectorum, et ideo non intelligimus repraesentationem creaturarum in illa scientia per modum extensionis et quasi additionis etiam secundum rationem, sed intelligimus unicam et indivisibilem repraesentationem Dei, ita connexam cum repraesentatione creaturarum possibilium ut non possit esse sine illa, ac subinde aequali necessitate et quasi habitudine tendentem ad utrumque obiectum per modum unius, licet cum subordinatione primarii et secundarii obiecti.

Posito hoc modo sciendi creaturas, impertinens est adiungere alium, per concomitantiam; etiam rationes factae in illo procedunt, quia revera modus ille ex suo genere non est omnino perfectus et comprehensivus, nec ad perfectionem divinae essentiae spectat ut illo modo se habeat tanquam species intelligibilis respectu creaturarum.

20. Alius modus cognoscendi. — Circa tertium modum cognoscendi creaturas in ideis divinis seu in ipsamet scientia. Imprimis, si quis recte advertat, non potest illa esse veluti prima et directa scientia quam Deus habet de creaturis, sed ad summum quasi reflexa. Hic autem

voluntad divinas: a saber, cómo se terminan a objetos creados de modo contingente o libre, sin ninguna modificación real ni perfección añadida al mismo Dios (según nuestro modo de entender). Esta sentencia añade que lo mismo se encuentra en la ciencia necesaria de las criaturas, aunque Dios no la tenga conociéndose a sí mismo, ni con tanta necesidad como se conoce a sí mismo. Lo cual no puede comprenderse con sana mente.

Por lo cual, como ni la fe lo enseña, ni pertenece a la perfección de la ciencia divina (como hemos mostrado), no pensamos que deba creerse.

19. Y se declara con el ejemplo aducido de la ciencia de visión: pues aquella supone en Dios la ciencia de las mismas cosas como posibles, y por eso no es de extrañar que pueda representar las mismas cosas como futuras sin aumento real suyo, incluso según alguna perfección real distinta según razón. Porque en la cosa actualmente existente, en realidad nada real hay que no haya sido antes posible. Pero la ciencia de simple inteligencia de las criaturas solo supone una ciencia que representa la esencia divina según su ser increado, como se supone, y consiguientemente, en virtud de esta representación, no tiene conexión necesaria o *per se* con la representación de las criaturas, ni es como una imagen intencional de ellas. ¿Cómo, pues, puede entenderse que se extienda a representarlas y que sea idea o ejemplar intelectual de ellas, sin ninguna perfección real distinta según razón *a priori*?

Y además, si esta representación de las criaturas de ningún modo surge de la representación del objeto anterior, ni está *per se* conectada con ella en cuanto a los objetos, gratuitamente y sin razón se dice que depende de tal modo del primero que aquella ciencia no podría entenderse como representante de las criaturas si antes no representa a Dios. Esta dificultad, sin embargo, cesa en nuestra sentencia, en la que ponemos una conexión *per se* por parte de los objetos, y por eso no entendemos la representación de las criaturas en aquella ciencia a modo de extensión y como de adición incluso según razón, sino que

inquiremus quomodo intelligendum sit formare Deum (ut sic loquar) primam notitiam seu conceptum et quasi verbum creaturarum (extendendo nomen verbi ad intellectionem essentialem, ad rem explicandam). Deinde, quod Deus, habendo in se verbum creaturarum, simul videat se habere tale verbum et per illudrRepresentari creaturas facillimum est; tamen supponendum necessario est Deum prodire prius secundum rationem in actualem scientiam et cognitionem creaturarum, eas in se directe concipiendo et repraesentando. Et haec est propria scientia, de qua D. Thomas et theologi tractant, quia illa posita, altera quasi reflexa est extrinseca Deo respectu omnium quae cognoscit, ratione suae eminentissimae perfectionis, ex qua habet ut, dum sunt aliquid, tam perfecte et expresse sciat suam essentiam et repraesentationem eius, sicut obiectum cognitum. Et ita Deus cognoscendo creaturas scit se cognoscere illas, sicut cognoscendo se scit etiam se habere scientiam sui.

Hic ergo modus reflexionis non constituit peculiarem modum cognoscendi creaturas in se, praesertim quia repraesentatio verbi non est obiectiva, ut supra de visione beatifica dixi. Est ergo haec solum quaedam reflexio intime inclusa in priori scientia propter perfectum modum cognoscendi Dei.

21. Supererat hoc loco dicendum quomodo creaturae possibiles terminent cognitionem Dei, vel quod esse habere intelligantur ut illam scientiam terminare possint. Sed haec quaestio metaphysica est, quam attigi disp. 30 *Metaphysicae*, sect. 15, n. 27, et late tractavi disp. 34, sect. 2. Ideo breviter dicitur nullum esse reale, verum et actuale poni in creaturis sic cognitis, sed tantum esse possibile, quod ab aeterno non est actu nisi in potentia Dei, esse autem in tempore in se ipso per actionem eiusdem potentiae Dei. Et hoc est satis ut per ipsam scientiam ita cognoscatur ut in

entendemos una única e indivisible representación de Dios, tan conexa con la representación de las criaturas posibles que no puede existir sin ella, y por consiguiente con igual necesidad y como con igual tendencia a ambos objetos a modo de uno solo, aunque con subordinación de objeto primario y secundario.

Una vez admitido este modo de conocer las criaturas, es impertinente añadir otro por concomitancia. También las razones hechas en aquel modo proceden, porque en realidad aquel modo, por su género, no es del todo perfecto y comprensivo, ni corresponde a la perfección de la esencia divina el comportarse de ese modo como especie inteligible respecto de las criaturas.

20. Otro modo de conocer. — Acerca del tercer modo de conocer las criaturas en las ideas divinas o en la misma ciencia. En primer lugar, si alguien advierte rectamente, esta no puede ser como la primera y directa ciencia que Dios tiene de las criaturas, sino a lo sumo como refleja. Aquí, sin embargo, indagaremos cómo debe entenderse que Dios forme (por así decirlo) la primera noticia o concepto y como verbo de las criaturas (extendiendo el nombre de verbo a la intelección esencial, para explicar la cosa). Luego, que Dios, teniendo en sí el verbo de las criaturas, vea al mismo tiempo que tiene tal verbo y por medio de él es muy fácil que las criaturas sean representadas; sin embargo, hay que suponer necesariamente que Dios procede primero según razón a la ciencia y conocimiento actual de las criaturas, concibiéndolas y representándolas directamente en sí mismo. Y esta es la ciencia propia de la que tratan santo Tomás y los teólogos, porque, puesta esta, la otra, casi refleja, es extrínseca a Dios respecto de todo lo que conoce, en razón de su eminentísima perfección, de la cual tiene que, mientras son algo, conozca tan perfecta y expresamente su esencia y su representación como el objeto conocido. Y así, Dios conociendo las criaturas sabe que las conoce, como conociéndose a sí mismo sabe también que tiene ciencia de sí.

se obiective terminet cognitionem Dei. Et hoc modo declarat hanc scientiam D. Thomas, dicta quaest. 15, art. 9, ubi vocat illam *scientiam non entium*, de qua appellatione aliquid capite sequenti addemus.

CAPUT III.

DE SCIENTIA QUAM DEUS HABET DE CREATURIS ALIQUANDO FUTURIS SEU EXISTENTIBUS.

1. Deum cognoscere clare et distincte creaturas omnes quae sunt, vel fuerunt, vel erunt. — In hoc capite brevissime comprehendam cetera omnia quae de hac scientia Dei tractari solent, quia vel facilia sunt, vel in aliis locis a nobis sufficienter pro captu nostro tractata, quae loca hic designabo, quia eadem hic repetere non videtur necessarium. Primo ergo certum est de fide Deum cognoscere distincte... Clare et in particulari creaturas omnes et actiones earum, quae sunt, vel fuerunt, vel erunt in quolibet tempore vel duratione. Veritas haec passim invenitur in Scriptura: Gen. 1: *Vidit Deus cuncta quae fecit*; 2 Paralip. 16: *Oculi Domini contemplantur universam terram*; Hebr. 4: *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius*. Et quia maxime videntur abditae hominum cogitationes, frequenter dicitur has etiam nosse Deum: Prov. 24 dicitur *Inspector cordis*, etc.; et cap. 16: *Omnes viae hominis patent oculis eius*; 1 Ioan. 3: *Maior est Deus corde nostro et novit omnia*; Ierem. 17: *Pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus*. Et quod haec scientia sit distinctissima et in particulari patet ex illo Psalmo 32: *Qui fingit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*; et Matth. 6 et 10, ubi Christus commendat Dei providentiam circa res minutissimas.

2. Unde ratio *a posteriori* sumitur ex rerum effectione et gubernatione ac providentia: non enim posset Deus

Este modo de reflexión, por tanto, no constituye un modo peculiar de conocer las criaturas en sí, sobre todo porque la representación del verbo no es objetiva, como dije arriba al hablar de la visión beatífica. Es, pues, solamente una cierta reflexión íntimamente incluida en la ciencia anterior, a causa del modo perfecto de conocer de Dios.

21. Quedaba por decir en este lugar cómo las criaturas posibles terminan la cognición de Dios, o qué ser se entiende que tienen para poder terminar aquella ciencia. Pero esta es una cuestión metafísica, que toqué en la disp. 30 de la *Metaphysica*, sect. 15, n. 27, y traté ampliamente en la disp. 34, sect. 2. Por eso se dice brevemente que no se pone ningún ser real, verdadero y actual en las criaturas así conocidas, sino solo un ser posible, que desde la eternidad no existe en acto sino en la potencia de Dios, y que existe en el tiempo en sí mismo por la acción de esa misma potencia divina. Y esto basta para que por la misma ciencia sea conocida de tal modo que termine objetivamente en sí la cognición de Dios. Y de este modo declara esta ciencia santo Tomás en la citada quaest. 15, art. 9, donde la llama *ciencia de los no entes*, sobre cuya denominación añadiremos algo en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO III

DE LA CIENCIA QUE DIOS TIENE DE LAS CRIATURAS QUE EN ALGÚN MOMENTO SERÁN FUTURAS O EXISTENTES

1. Que Dios conoce clara y distintamente todas las criaturas que son, fueron o serán. — En este capítulo resumiré muy brevemente todo lo demás que suele tratarse acerca de esta ciencia de Dios, porque o bien son cosas fáciles, o bien han sido tratadas por nosotros suficientemente en otros lugares según nuestra capacidad, lugares que aquí indicaré, porque no parece necesario repetir aquí lo mismo.

omnia efficere et omnibus in particulari providere, nisi ea cognosceret. Ratio autem *a priori* sumitur ex infinitate Dei in omni genere, item quia omnia etiam individua et minutissima quaeque in se continet, et ideo omnia etiam intuere potest. Quas rationes et alias latius tractavimus in disp. 30 *Metaphysicae*, sect. 15, n. 28 et seqq. Et a num. 40 errorem philosophorum circa hoc refutavimus et ab illo longe abesse Aristotelem ostendimus.

3. Explicatur D. Hieronymus. — Ibi vero breviter et per occasionem quemdam Hieronymi locum tractavi, quem hic luculentius exponere necessarium iudico. Quia licet a prioribus theologis satis tractatus sit et expositus, non obstantibus expositionibus a veteribus datis, non desunt novi theologi qui affirmare audeant Hieronymum ibi errasse, licet errorem alibi correxerit. Igitur Abacuc 1 sic ait Hieronymus: *Absurdum est ad hoc deducere divinam maiestatem, ut sciat per momenta singula quod nascantur culices, quodve moriantur*.

Si autem contextus et occasio verborum illorum attendatur, certissime, ut opinor, constare poterit sensum Hieronymi alienum esse ab omni errore. Nam imprimis ibi non agit de Dei scientia quasi speculativa tantum, sed de providentia, de qua etiam tractabat Propheta. Quod ipse satis declarat sequentibus verbis: *Non sumus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam eius etiam ad ima distrahimus, in nosmetipsos iniuriosi simus, eamdem rationabilium et irrationabilium providentiam esse dicentes*. Ait ergo de providentia, et solum intendit non ita curare Deum vilia et irrationalia, secundum se spectata, sicut curat humana. Quomodo etiam dixit Paulus: *Numquid de bobus cura est Deo?* (1 Cor. 9). Atque ita exposuit D. Thomas, 1 part., quaest. 22, art. 2 ad 5. Et ad eundem modum dixit ibidem D. Thomas, 1 part., quaest. 23, art. 7, numerum praedestinatorum esse certum, non solum per modum

En primer lugar, es cierto de fe que Dios conoce clara y distintamente todas las criaturas y todas sus acciones, las que son, fueron o serán en cualquier tiempo o duración. Esta verdad se encuentra por doquier en la Escritura: Génesis 1: *Vio Dios todas las cosas que había hecho*; 2 Paralipómenos 16: *Los ojos del Señor contemplan toda la tierra*; Hebreos 4: *Todas las cosas están desnudas y patentes a sus ojos*. Y como las cogitaciones de los hombres parecen ser las más ocultas, frecuentemente se dice que también estas las conoce Dios: en Proverbios 24 se le llama *Inspector de los corazones*, etc.; y en el cap. 16: *Todos los caminos del hombre están patentes a sus ojos*; 1 Juan 3: *Mayor es Dios que nuestro corazón y conoce todas las cosas*; Jeremías 17: *Pravum es el corazón del hombre e inescrutable, ¿quién lo conocerá? Yo soy el Señor*. Y que esta ciencia sea distintísima y en particular se ve claro por aquel Salmo 32: *El que forma singularmente los corazones de ellos, el que entiende todas sus obras*; y en Mateo 6 y 10, donde Cristo encomienda la providencia de Dios acerca de las cosas más mínimas.

2. De donde la razón *a posteriori* se toma de la producción, gobierno y providencia de las cosas: pues Dios no podría hacer todas las cosas y proveer a todas en particular si no las conociera. La razón *a priori*, en cambio, se toma de la infinitud de Dios en todo género, y también porque contiene en sí todas las cosas, incluso los individuos y las más mínimas, y por eso también puede intuirlas todas. Estas razones y otras las tratamos más ampliamente en la disp. 30 de la *Metaphysica*, sect. 15, n. 28 y ss. Y a partir del n. 40 refutamos el error de los filósofos sobre este punto y mostramos que Aristóteles estaba muy lejos de él.

3. Se explica a san Jerónimo. — Allí traté brevemente y de paso un pasaje de Jerónimo, que aquí juzgo necesario exponer con mayor claridad. Porque aunque ha sido suficientemente tratado y explicado por los teólogos anteriores, no faltan, a pesar de las exposiciones dadas por los antiguos, nuevos teólogos que se atrevan a afirmar que

cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praedefinitionis; non sic autem omnino esse de numero reproborum, qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum.

Eodem ergo sensu ait Hieronymus non praenoscere Deum numerum culicum, vel quot per momenta singula nascantur vel moriantur, utique per modum cuiusdam peculiaris intentionis ac praedestinationis, sed solum quasi per modum cuiusdam permissionis, sinendo causas secundas cursus suos peragere.

4. Et hoc modo ait paulo superius idem Hieronymus: *Sicut igitur in hominibus etiam per singulos currit Dei providentia, sic in ceteris animalibus generalem quidem dispositionem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus, verbi gratia, quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra, et quibus alantur cibis*. In quibus verbis non negat Deum cognoscere haec omnia in particulari, sed potius id supponit, dum ait Deum de piscibus et reptilibus et de eorum cibis ac multitudine habere providentiam, quae omnia sine distincta cognitione et in particulari intelligi non possunt. Cum ergo subdit: *Ceterum absurdum*, etc., satis declarat hoc solum dici ad significandum non esse intelligendam providentiam cum aequalitate, comparatione facta ad homines, nec cum illa singulari cura praeordinativa et praefinitiva quam habet Deus erga homines vel propter homines. Atque ita intellexerunt Hieronymum Hugo de Sancto Victore in *Summa Sent.*, tract. 1, cap. 1, et Magister in 1, dist. 36, art. 4. Imo ipse Hieronymus seipsum tacite ita exponit Matth. 10, cum ex verbis Christi et veritatem universalis et distinctissimae scientiae Dei erga omnes res, et singularitatem providentiae particularis erga homines colligit.

Jerónimo erró allí, aunque corrigió el error en otro lugar. Así pues, en Abacuc 1 dice Jerónimo: *Es absurdo reducir la divina majestad a esto: que sepa en cada momento qué mosquitos nacen y cuáles mueren*.

Pero si se atiende al contexto y ocasión de aquellas palabras, ciertísimamente, según mi opinión, quedará claro que el sentido de Jerónimo está lejos de todo error. Pues en primer lugar no trata allí de la ciencia de Dios como meramente especulativa, sino de la providencia, de la cual también trataba el Profeta. Lo cual él mismo declara suficientemente con las palabras siguientes: *No somos tan necios aduladores de Dios que, mientras extendemos su poder incluso a las cosas más ínfimas, nos hagamos injuria a nosotros mismos diciendo que es la misma la providencia de los racionales y de los irracionales*. Dice, pues, acerca de la providencia, y solo pretende que Dios no cuida de las cosas viles e irracionales, consideradas en sí mismas, del mismo modo que cuida de las humanas. Como también dijo Pablo: *¿Acaso tiene Dios cuidado de los bueyes?* (1 Cor. 9). Y así lo expuso santo Tomás, 1 part., quaest. 22, art. 2 ad 5. Y del mismo modo dijo allí santo Tomás, 1 part., quaest. 23, art. 7, que el número de los predestinados es cierto, no solo por modo de conocimiento, sino también por modo de cierta principal predestinación; pero no es así del todo respecto del número de los reprobos, que parecen estar preordenados por Dios para el bien de los elegidos.

En el mismo sentido, pues, dice Jerónimo que Dios no conoce el número de los mosquitos, o cuántos nacen o mueren en cada momento, al menos por modo de cierta peculiar intención y predestinación, sino solo como por modo de cierta permisión, dejando que las causas segundas sigan su curso.

4. Y de este mismo modo dice un poco antes el mismo Jerónimo: *Así como, pues, en los hombres incluso individualmente corre la providencia de Dios, así en los demás animales podemos entender ciertamente una disposición general, un orden y un curso de las cosas; por*

ejemplo, cómo nace la multitud de los peces y vive en las aguas, cómo nacen los reptiles y cuadrúpedos en la tierra, y con qué alimentos se sustentan. En estas palabras no niega que Dios conozca todas estas cosas en particular, sino que más bien lo supone, cuando dice que Dios tiene providencia acerca de los peces, los reptiles, sus alimentos y su multitud, cosas que no pueden entenderse sin un conocimiento distinto y en particular.

Por eso, cuando añade: *Por lo demás, es absurdo*, etc., declara suficientemente que esto solo se dice para significar que no debe entenderse la providencia con igualdad, haciendo comparación con los hombres, ni con aquella singular cura preordinativa y predefinitiva que Dios tiene respecto de los hombres o en favor de los hombres. Y así entendieron a Jerónimo Hugo de San Víctor en *Summa Sent.*, tract. 1, cap. 1, y el Maestro en 1, dist. 36, art. 4. Más aún, el mismo Jerónimo se explica tácitamente a sí mismo en Mateo 10, cuando de las palabras de Cristo deduce tanto la verdad de la ciencia universal y distintísima de Dios respecto de todas las cosas, como la singularidad de la providencia particular respecto de los hombres.

5. Segunda aserción. — En segundo lugar debe decirse que Dios no solo conoce las cosas mismas, sino también las privaciones y negaciones de ellas. Esto lo enseñó santo Tomás en la citada quaest. 14, art. 9 y 10. Allí enseña de qué modo Dios conoce los no entes y los males. Pero hay que advertir que la negación se entiende de varios modos. **Primero**, de todos los entes que, aunque sean posibles, nunca llegarán a existir. Y sobre el conocimiento de estos en cuanto son posibles, ya hemos hablado suficientemente. Podemos añadir aquí que Dios conoce de estos entes algo por modo de afirmación, como que son posibles, y qué esencia o propiedades exigen o deben tener si llegaran a existir; y algo por modo de negación, como que de ningún modo existen en acto, ni tienen ser real en sí mismos, y que nunca serán futuros. Respecto de los primeros predicados, son conocidos aquí al menos como

5. Secunda assertio. — Secundo dicendum est Deum non tantum scire res ipsas, sed etiam privationes et negationes earum. Hoc docuit D. Thomas, dicta quaest. 14, art. 9 et 10. Ubi hoc modo Deum cognoscere non entia et mala docet. Sed advertendum est negationem variis modis dici posse. Primo, de omnibus entibus quae, licet possibilia sint, nunquam erunt. Et de horum cognitione, ut possibilia sunt, iam satis diximus. Addere vero hic possumus: cognoscere Deum de his entibus aliquid per modum affirmationis, ut quod possibilia sint, et quam essentiam vel proprietates postulent vel habere debeant si fiant; aliquid vero per modum negationis, ut quod nulla nec actu sunt, nec reale esse in se habent, et quod nunquam futura sint. Quoad priora praedicata cognoscuntur hic ut etiam saltem possibilia. Quomodo praescindit illa cognitio ab aliis negationibus, unde haberi potest etiam de his entibus quae aliquando futura sunt. Sic enim dicitur esse in Deo scientia simplicis intelligentiae de omnibus rebus possibilibus, sive futurae sint sive non. Igitur quoad posteriora praedicata cognoscuntur haec obiecta proprie et formaliter ut non entia.

6. Non entia dicuntur omnia quae non existunt. — Secundo dici possunt non entia omnia quae actu non existunt, etiamsi aliquando futura sint. Et hoc modo fuerunt non entia in aeternitate omnia quae sunt extra Deum; et nunc sunt non entia omnia praeterita et futura. Sunt autem entia pro illis temporibus in quibus habent actualem existentiam. Ita enim loquimur de entibus actualibus ac veris. Unde quia Deus haec omnia cognoscit prout habent esse in suis temporibus, ideo dicitur haec omnia cognoscere ut entia per scientiam visionis.

Tamen de his etiam ipsis cognoscit, pro aliis differentiis temporum vel pro ipsa aeternitate, negationem existentiae quam in se ipsis habent, et sub hac ratione etiam cognoscit illa ut

non entia. Imo, si recte attendantur, etiam ut sic cognoscuntur per scientiam visionis, quia illamet negatio non cognoscitur ut possibilis tantum, sed ut actualis modo suo et in ordine ad talem vel talem differentiam temporis. Cuius signum est quia scientia talis negationis supponit voluntatem Dei, quatenus ab illa pendet quod res sit vel non sit in tali differentia temporis.

posibles. De este modo aquella cognición prescinde de otras negaciones, por lo cual puede tenerse también de aquellos entes que en algún momento serán futuros. Pues así se dice que hay en Dios ciencia de simple inteligencia de todas las cosas posibles, sean futuras o no. Por tanto, respecto de los predicados posteriores, estos objetos son conocidos propiamente y formalmente como no entes.

7. **Non entia dicuntur quae nec sunt nec esse possunt.** — Tertio dici possunt non entia quae nec sunt nec esse possunt, quomodo dialectici chimaeram vocant negationem. Et de huiusmodi negatione dubitari potest an cognoscat illam Deus, quia est ens fictum; Deus autem nihil fingit, sed cognoscit unumquodque sicut est.
Tamen D. Thomas, dicto art. 9, ex eodem principio colligit Deum etiam haec cognoscere, quia *cognoscit omnia* (inquit) *quae sunt in potentia* Dei, vel creaturae sive in potentia activa sive in passiva, sive in potentia opinandi vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quomodo supra, libro primo in fine, et in *Metaphysica*, disputatione ultima, diximus: licet Deus non fabricetur ens rationis nec distinctionem rationis, tamen cognoscit illa prout a nobis cogitari possunt. Ratio vero est quia hoc necessario sequitur ex infinita comprehensione quam Deus habet rerum omnium et potentiarum.

6. No entes se llaman todos los que no existen. — En segundo lugar, pueden llamarse no entes todos los que actualmente no existen, aunque en algún momento vayan a ser. Y de este modo fueron no entes en la eternidad todas las cosas que están fuera de Dios; y ahora son no entes todos los pasados y futuros. Son, sin embargo, entes para aquellos tiempos en los que tienen existencia actual. Pues así hablamos de los entes actuales y verdaderos. Por lo cual, como Dios conoce todas estas cosas según el ser que tienen en sus tiempos, por eso se dice que las conoce a todas como entes por la ciencia de visión.
Sin embargo, también de estas mismas conoce, para otras diferencias de tiempos o para la misma eternidad, la negación de la existencia que tienen en sí mismas, y bajo esta razón también las conoce como no entes. Más aún, si se atiende rectamente, incluso así son conocidas por la ciencia de visión, porque esa misma negación no es conocida como meramente posible, sino como actual a su modo y en orden a tal o cual diferencia de tiempo. Signo de ello es que la ciencia de tal negación supone la voluntad de Dios, en cuanto de ella depende que la cosa sea o no sea en tal diferencia de tiempo.

8. **Duplici modo negatio concipi potest.** — Sed circa modum quo Deus haec cognoscit, est ulterius advertendum duobus modis posse negationem aliquam a nobis cognosci. Uno modo concipiendo illam ad modum cuiusdam simplicis entis; alio modo iudicio quodam compositivo seu potius divisivo, quo iudicamus hoc non esse illud, vel non esse possibile, seu quod idem est, hoc esse ens imaginarium et impossibile.
Deus ergo per se et directe non cognoscit negationem vel privationem primo modo, sicut nec per se fingit alia entia rationis, quia non cognoscit

7. No entes se llaman los que ni son ni pueden ser. — En tercer lugar, pueden llamarse no entes aquellos que ni son ni pueden ser, del modo en que los dialécticos llaman a la quimera negación. Y acerca de tal negación puede dudarse si Dios la conoce, porque es un ente fingido; y Dios nada finge, sino que conoce cada cosa tal como es.
Sin embargo, santo Tomás, en el citado art. 9, partiendo del mismo principio concluye que Dios también conoce

res per analogiam vel proportionem ad alias, sed unumquodque sicut est. Nihilominus tamen cognoscit illa obiecta quatenus ab intellectu humano concipi vel excogitari possunt, quia per hoc cognoscit illas negationes prout esse possunt, saltem obiective, in mente hominis.

At vero posteriori modo videt Deus has negationes per se et ex vi suae cognitionis, seclusa omni compositione et divisione, simpliciter intuendo id quod nos per divisionem indicamus. Nam simpliciter cognoscendo hominem et equum iudicat unum non esse alium; et videndo hominem et visum, videt in homine caeco, verbi gratia, non esse coniuncta, et ita videt illum esse caecum, non affirmando proprie, sed potius negando, id est, videndo unum non esse in alio, et sic de ceteris. Quae omnia in divino intellectu facillima sunt, quia unica quasi specie et unico simplicissimo actu de omnibus iudicat, et ideo omnia quae nos componendo et discurrendo cognoscimus, ipse simplicissimo actu intuetur, ut satis divus Thomas declarat, dicta quaest. 14, art. 14.

9. Quomodo cognoscat Deus mala. — Ex quibus etiam declaratum manet quomodo Deus cognoscat mala, nam quod illa cognoscat necessarium est. Quia mala poenae ipse facit, iuxta illud: *Si est malum in civitate quod non fecerit Dominus* (Amos 3). Quidquid autem a Deo fit, ab ipso cognosci necesse est, ut saepe diximus cum Dionysio, cap. 7 *De Divinis nominibus*.

Unde dicitur Prov. 15: *Infernus et perditio coram Deo*. Sub malis autem poenae comprehendimus etiam mala quae dicuntur peccata naturae, de quibus dicitur Sap. 8: *Novit monstra antequam fiant*. Mala autem culpae, licet non fiant a Deo, tamen et permittit illa et punit vel remittit; unde necesse est ut illa videat, et ideo dicitur Iob 14: *Videns iniquitatem eorum, nonne considerat?* et David Psalmo 50: *Malum coram te feci*.

estas cosas, porque *conoce todas las cosas* (dice) *que están en potencia* de Dios, o de la criatura, ya sea en potencia activa o en pasiva, ya sea en potencia de opinar o de imaginar, o de cualquier otro modo de significar. Como dijimos arriba, al final del libro primero, y en la *Metaphysica*, en la disputación última: aunque Dios no fabrica el ente de razón ni la distinción de razón, sin embargo conoce aquellas cosas tal como pueden ser pensadas por nosotros. La razón es porque esto se sigue necesariamente de la infinita comprensión que Dios tiene de todas las cosas y de todas las potencias.

8. La negación puede concebirse de dos modos. — Pero respecto al modo en que Dios conoce estas cosas, hay que advertir ulteriormente que una negación puede ser conocida por nosotros de dos modos. De un modo, concibiéndola a manera de un cierto ente simple; de otro modo, por un juicio compositivo o más bien divisivo, por el cual juzgamos que esto no es aquello, o que no es posible, o lo que es lo mismo, que esto es un ente imaginario e imposible.

Dios, por tanto, por sí y directamente no conoce la negación o privación del primer modo, como tampoco finge por sí mismo otros entes de razón, porque no conoce las cosas por analogía o proporción a otras, sino cada cosa tal como es. Sin embargo, conoce aquellos objetos en cuanto pueden ser concebidos o pensados por el intelecto humano, porque por esto conoce aquellas negaciones tal como pueden ser, al menos objetivamente, en la mente del hombre.

Pero del segundo modo ve Dios estas negaciones por sí mismo y en virtud de su propia cognición, excluida toda composición y división, intuyendo simplemente aquello que nosotros indicamos por división. Pues conociendo simplemente al hombre y al caballo, juzga que uno no es el otro; y viendo al hombre y a la vista, ve en el hombre ciego, por ejemplo, que no están unidas, y así ve que aquel es ciego, no afirmando propiamente, sino más bien negando, es decir, viendo que una cosa no está en otra, y

así de las demás. Todas estas cosas son facilísimas en el intelecto divino, porque con una sola como especie y con un único y simplicísimo acto juzga de todas las cosas, y por eso todo lo que nosotros conocemos componiendo y discurriendo, Él lo intuye con un simplicísimo acto, como declara suficientemente santo Tomás en la citada quaest. 14, art. 14.

9. De qué modo conoce Dios los males. — De lo cual también queda declarado cómo conoce Dios los males, pues es necesario que los conozca. Porque los males de pena los hace Él mismo, según aquello: *¿Hay mal en la ciudad que no haya hecho el Señor?* (Amós 3). Y todo lo que es hecho por Dios, es necesario que sea conocido por Él, como muchas veces hemos dicho con Dionisio, cap. 7 *De Divinis nominibus*. Por eso se dice en Proverbios 15: *El infierno y la perdición están ante Dios*. Bajo los males de pena comprendemos también los males que se llaman pecados de naturaleza, de los cuales se dice en Sabiduría 8: *Conoce los monstruos antes de que existan*. Los males de culpa, aunque no son hechos por Dios, sin embargo Él los permite, los castiga o los perdona; por lo cual es necesario que los vea, y por eso se dice en Job 14: *¿Acaso no considera viendo sus iniquidades?*, y David en el Salmo 50: *El mal lo hice ante ti*.

Existe, sin embargo, una diferencia entre los males de pena y los de culpa: que los primeros los conoce Dios no solo conociéndolos, sino también aprobándolos, y por eso se dice que los conoce no solo con ciencia de simple noticia, sino también con ciencia de aprobación. Los males de culpa, en cambio, solo los conoce con la primera ciencia, y por eso a veces se dice en la Escritura que no los conoce, no porque los ignore, sino porque no los aprueba. Del mismo modo se dice en Abacuc, capítulo primero: *Puros son tus ojos para no ver el mal*. Entiéndase: aprobándolo. Ningún mal sucede, pues, que se oculte a Dios.

10. El modo de conocerlo, sin embargo, es el que acabamos de declarar, sea de cualquier género de

Intercedit vero differentia inter mala poenae et culpae, quod priora scit Deus non tantum cognoscendo, sed etiam approbando, et ideo dicitur ea scire non tantum scientia simplicis notitiae, sed etiam scientia approbationis. Mala autem culpae tantum priori scientia novit, et ideo interdum in Scriptura dicitur ea nescire, non quia illa ignoret, sed quia non approbat. Quo modo dicitur Abacuc primo capite: *Mundi sunt oculi tui ne videant malum*. Supple: approbando. Nullum ergo malum fit quod Deum lateat.

10. Modus autem cognoscendi illud est quem proxime declaravimus, de quocumque genere negationis. Est enim eadem ratio de privatione, quae solum addit ex parte subiecti capacitatem vel debitum habendi formam qua caret. Unde cognoscendo subiectum et omnem positivam capacitatem eius et omne bonum illi debitum et absentiam eius, cognoscitur malum. Quia iuxta veriorem sententiam malum in privatione debitae bonitatis formaliter consistit, vel si malum morale sit, in carentia rectitudinis debitae tali actui libero, ut latius in 4 p., q. 48, et 1-2 q. 18 et 71 disseritur.

Est autem considerandum, praesertim in peccato et malo morali (licet cum proportione idem in aliis actibus naturaliter malis seu defectuosis, et in aliis privationibus cum proportione inveniri possit), considerandum (inquam) est in actu bono et esse formalem bonitatem quae inhaeret actui, et praeterea esse bonitatem obiecti seu finis ad quem tendit (ut in actu caritatis est bonitas formalis talis actus et est bonitas Dei ad quem tendit ille actus), ex quo fit ut peccatum contrarium sit et bonitati contrarii actus et bonitati ipsius Dei.

11. Dubium. — Resolutio. — Unde quaeri solet an Deus cognoscat malitiam actus cognoscendo suam divinam bonitatem, vel cognoscendo formaliter bonitatem oppositi actus. Omissis autem variis opinionibus,

quia res est facilis, dicendum est proxime et immediate cognosci malum per cognitionem illius formalis bonitatis qua privatur, non per bonitatem obiecti nisi remote. Sicut excitas, verbi gratia proxime non cognoscitur cognoscendo colorem vel lucem, quatenus est obiectum visus, sed cognoscendo visum ipsum, quo caecitas privat. Sic ergo peccatum proxime cognoscitur, quatenus privatur tali rectitudine et bonitate sibi debita. Quia in universum haec est propria et proxima ratio cognoscendi privationem: per oppositum habitum, per quem etiam cognoscitur quomodo actus privetur debito ordine ad finem vel obiectum. Sic ergo Deus etiam cognoscit malitiam, ut D. Thomas aperte docet, dicta quaest. 14, art. 10, et sentiunt communiter theologi in 1, dist. 36, ubi Durandus, q. 1, clarius hoc disputavit. Quia vero Deus cognoscit omnem bonitatem creatam per suam bonitatem essentialem, ideo dicetur Deus per suam bonitatem cognoscere omnem malitiam, quasi remote et radicaliter. Sicut etiam dicitur Deus omnia cognoscere per suam essentiam, et nihilominus per eandem essentiam suam immediatius cognoscit (nostro modo intelligendi) essentiam hominis, quam passiones eius, quas per hominis essentiam proxime cognoscit. Atque ita est intelligendus Dionysius, cap. 7 *De Divinis nominibus*.

12. Deum non solum cognoscere veritatem, sed etiam falsitatem. — Et iuxta haec possumus cum proportione inferre Deum non solum cognoscere veritatem, sed etiam falsitatem. Nam sicut cognoscit peccatum voluntatis, ita etiam errores intellectus et falsas opiniones hominum; unde necesse est ut falsitatem cognoscat, licet falsitatem in se habere non possit, sicut cognoscit mala, licet non possit in se habere malitiam. Licet ergo in divino intellectu formaliter non sit falsitas, sed tantum veritas, obiective tamen cadit suo modo sub scientiam Dei, ut ostensum est.

negación. Pues la misma razón vale para la privación, que solo añade por parte del sujeto la capacidad o el deber de tener la forma de la que carece. Por lo cual, conociendo el sujeto y toda su capacidad positiva, y todo el bien que le es debido y su ausencia, se conoce el mal. Porque según la sentencia más verdadera, el mal consiste formalmente en la privación de la debida bondad; o si se trata del mal moral, en la carencia de la rectitud debida a tal acto libre, como se trata más ampliamente en 4 p., q. 48, y 1-2 q. 18 y 71.

Hay que considerar, especialmente en el pecado y en el mal moral (aunque con proporción se pueda encontrar lo mismo en otros actos naturalmente malos o defectuosos, y en otras privaciones), hay que considerar (digo) que en el acto bueno hay una bondad formal que inherente al acto, y además hay una bondad del objeto o fin al que tiende (como en el acto de caridad hay bondad formal de tal acto y hay bondad de Dios al que tiende aquel acto), de donde resulta que el pecado contrario se opone tanto a la bondad del acto contrario como a la bondad del mismo Dios.

11. Duda. — Resolución. — De aquí se suele preguntar si Dios conoce la malicia del acto conociendo su divina bondad, o conociendo formalmente la bondad del acto opuesto. Omitidas las diversas opiniones, como la cuestión es fácil, debe decirse que el mal se conoce próxima e inmediatamente por el conocimiento de aquella bondad formal de la que se ve privado, y no por la bondad del objeto sino remotamente. Como, por ejemplo, proximamente no se conoce conociendo el color o la luz en cuanto es objeto de la vista, sino conociendo la misma vista, de la cual la ceguera priva. Así pues, el pecado se conoce próximamente en cuanto se ve privado de tal rectitud y bondad que le es debida. Porque en general esta es la razón propia y próxima de conocer la privación: por el hábito opuesto, por el cual también se conoce de qué modo el acto se ve privado del orden debido al fin o al objeto.

De este modo, pues, conoce Dios también la malicia, como abiertamente enseña santo Tomás en la citada quaest. 14, art. 10, y opinan comúnmente los teólogos en 1, dist. 36, donde Durando, q. 1, disputó esto con mayor claridad. Y porque Dios conoce toda bondad creada por su bondad esencial, por eso se dice que Dios por su bondad conoce toda malicia, aunque sea de modo remoto y radical. Así como también se dice que Dios conoce todas las cosas por su esencia, y sin embargo por esa misma esencia conoce más inmediatamente (a nuestro modo de entender) la esencia del hombre que sus pasiones, las cuales conoce próximamente por la esencia del hombre. Y así debe entenderse a Dionisio, cap. 7 *De Divinis nominibus*.

12. Que Dios no solo conoce la verdad, sino también la falsedad. — Y según esto podemos inferir con proporción que Dios no solo conoce la verdad, sino también la falsedad. Pues así como conoce el pecado de la voluntad, así también los errores del intelecto y las falsas opiniones de los hombres; de donde es necesario que conozca la falsedad, aunque no pueda tener falsedad en sí mismo, como conoce los males aunque no pueda tener malicia en sí. Aunque, por tanto, en el intelecto divino no haya formalmente falsedad, sino solo verdad, sin embargo objetivamente cae bajo la ciencia de Dios a su modo, como se ha mostrado.

13. Tercera aserción. — Digo en tercer lugar: todo ente creado que Dios conoce como ente real existente en alguna diferencia de tiempo o duración real, simultáneamente lo conoce desde la eternidad. Por lo cual también lo conoce en la eternidad y perpetuamente. Es una aserción certísima. Pues expresamente se encuentra en la Escritura: Daniel 13: *Dios eterno, que conoces todas las cosas antes de que sucedan*; Sabiduría 8: *Conoce lo pasado y conjetura lo futuro*; Eclesiástico 23; Juan 18; Éxodo 3; Deuteronomio 1, etc.

13. Tertia assertio. — Dico tertio: omne ens creatum, quod Deus cognoscit tanquam ens reale existens in aliqua differentia temporis seu duratione reali, simul ex aeternitate cognoscit. Unde etiam in aeternum ac perpetuo illud cognoscit. Certissima est assertio. Expresse enim habetur in Scriptura: Daniel 13: *Deus aeterne, qui nosti omnia antequam fiant*; Sap. 8: *Scit praeterita et de futuris aestimat*; Eccli. 23; Ioan. 18; Exod. 3; Deut. 1, etc.

Ratio autem est, quia divina cognitio est infinita, et ideo uno intuitu omnem veritatem cognoscibilem comprehendit. Est etiam illa cognitio aeterna, et ideo omnia tempora complectitur, et in ea secundum se nec futurum est nec praeteritum, ideoque semper eodem modo omnia intuetur.

14. Alia proprietas scientiae Dei. — Unde colligitur alia proprietas illius scientiae, nimirum esse prorsus immutabilem et invariabilem, etiam prout terminatur ad obiecta maxime mutabilia et variabilia. Quod docet D. Thomas, dicta quaest. 14, art. 15. Et est certum ex supra dictis de immutabilitate et aeternitate Dei. Et ex hac proprietate confirmatur assertio tertia, nam si divina scientia est invariabilis, ergo quod semel novit, semper ac perpetuo novit.

15. Solet vero obici primo, quia Deus scit nunc Antichristum futurum, et cum viderit praesentem iam non cognoscit illum esse futurum; et nunc cognoscit non esse Adam, quem aliquando esse novit. Sed hoc pertinet solum ad modum loquendi, et facile solvitur advertendo quod supra dixi: in Deo secundum se, seu in aeternitate eius, non esse praeteritum neque futurum, sed solum per denominationem extrinsecam temporum illico existentium.

Ita ergo si consideremus scientiam Dei in sua aeternitate, nihil in ea mutatur aut est praeteritum aut futurum, sed idem semper intuetur.

Tamen in rebus videt successionem, et in ordine ad illam et ad temporalem durationem videt nunc rem esse praeteritam, et antea fuisse futuram et postea praeterire; ipse tamen semper illam intuetur eodem modo. Unde ab aeterno vidit Adam ut existentem in tali tempore, et in priori fuisse futurum et in sequenti praeteritum, et haec semper videt. Et similiter, sicut nunc videt Antichristum esse futurum respectu praesentis temporis, ita et hoc semper cognoscet, etiamsi Antichristus natus sit, quia nunquam videbit natum in hoc tempore, sed in alio futuro, quod respectu hodierni temporis semper cognoscetur ut habens relationem futuri, et sic de aliis. De quibus videri possunt divus Thomas et Caietanus, dicto articulo decimo quinto.

16. Obiectio. — Responsio. — Obicitur vero secundo, quia haec scientia quam Deus habet de rebus actu existentibus in aliqua differentia temporis, non est simpliciter necessaria, quia non est necessarium simpliciter creaturas aliquas habere existentiam; est ergo contingens, ergo non potest esse invariabilis et immutabilis. Sed hoc etiam ex dictis supra facile est, quia necessitas simpliciter alia est a necessitate immutabilitatis. Verum est ergo hanc scientiam non esse simpliciter necessariam, et in hoc sensu interdum vocari liberam vel contingentem; at nihilominus necessario est necessitate immutabilitatis, quia postquam ad tale obiectum terminata est in illa quasi habitudine necessario immutabilis perseverat. Item si aliquando habet relationem causae ad tale obiectum, necesse est ut ab aeterno illam habuerit, quia non potest de novo in illo insurgere. Imo licet dicatur habere indifferentiam quamdam, quatenus obiectum illud absolute spectatum potuit esse vel non esse, nihilominus in hoc habet quamdam necessitatem, quia eo ipso quod obiectum veritatem aliquam habet, necessario divina scientia ad illud terminatur, quatenus verum est.

La razón es porque la cognición divina es infinita, y por eso con un solo intuición comprende toda verdad cognoscible. Es también aquella cognición eterna, y por eso abarca todos los tiempos, y en ella según sí misma no hay ni futuro ni pasado, y por eso siempre intuye todas las cosas del mismo modo.

14. Otra propiedad de la ciencia de Dios. — De aquí se deduce otra propiedad de aquella ciencia, a saber: que es completamente inmutable e invariable, incluso en cuanto se termina en objetos máximamente mutables y variables. Lo cual enseña santo Tomás en la citada quaest. 14, art. 15. Y es cierto por lo dicho arriba sobre la inmutabilidad y eternidad de Dios. Y por esta propiedad se confirma la tercera aserción, pues si la ciencia divina es invariable, entonces lo que una vez conoció, siempre y perpetuamente lo conoce.

15. Suele objetarse en primer lugar que Dios sabe ahora que el Anticristo será futuro, y cuando lo vea presente ya no conoce que es futuro; y ahora conoce que Adán no es, a quien alguna vez conoció que era. Pero esto pertenece solo al modo de hablar, y se resuelve fácilmente advirtiendo lo que dije antes: que en Dios según sí mismo, o en su eternidad, no hay pasado ni futuro, sino solo por denominación extrínseca de los tiempos actualmente existentes.

Así pues, si consideramos la ciencia de Dios en su eternidad, nada en ella se cambia, ni hay pasado ni futuro, sino que siempre intuye lo mismo. Sin embargo, en las cosas ve la sucesión, y en orden a ella y a la duración temporal ve ahora que la cosa es pasada, y antes fue futura y después pasará; Él, sin embargo, siempre la intuye del mismo modo. Por eso desde la eternidad vio a Adán como existente en tal tiempo, y que en el anterior había sido futuro y en el siguiente sería pasado, y esto siempre lo ve. Y de manera semejante, así como ahora ve que el Anticristo es futuro respecto del tiempo presente, así también esto siempre lo conocerá, aunque el Anticristo

haya nacido, porque nunca lo verá nacido en este tiempo, sino en otro futuro, el cual respecto del tiempo de hoy siempre será conocido como teniendo relación de futuro, y así de las demás cosas. Sobre esto pueden verse santo Tomás y Cayetano en el citado artículo decimoquinto.

16. Objeción. — Respuesta. — Se objeta en segundo lugar que esta ciencia que Dios tiene de las cosas actualmente existentes en alguna diferencia de tiempo no es simplemente necesaria, porque no es simplemente necesario que algunas criaturas tengan existencia; es, por tanto, contingente; luego no puede ser invariable e inmutable. Pero esto también es fácil de resolver por lo dicho antes, porque la necesidad simpliciter es distinta de la necesidad de inmutabilidad. Es verdad, por tanto, que esta ciencia no es simplemente necesaria, y en este sentido a veces se la llama libre o contingente; pero no obstante es necesaria con necesidad de inmutabilidad, porque una vez terminada en tal objeto en aquella como relación necesariamente inmutable permanece. Asimismo, si en algún momento tiene relación de causa respecto de tal objeto, es necesario que desde la eternidad la haya tenido, porque no puede surgir de nuevo en Él. Más aún, aunque se diga que tiene cierta indiferencia, en cuanto aquel objeto considerado absolutamente pudo ser o no ser, no obstante en esto tiene cierta necesidad, porque por el mismo hecho de que el objeto tiene alguna verdad, necesariamente la ciencia divina se termina en él en cuanto es verdadero. Porque la intelección divina en sí no es formalmente libre en cuanto al ejercicio, pues esto no pertenece a la perfección, sino a la potencialidad y limitación. Ni tampoco es libre en cuanto a la especificación, porque siempre juzga con evidencia de la cosa tal como es, y en ella intuye toda relación de pasado o futuro que habrá de tener en orden a su propia medida. Y de aquí también proviene que aquella ciencia de Dios sea en sí invariable, aunque las cosas mismas sean variables.

Quia intellectio divina in se non est formaliter libera quoad exercitium, quia hoc non pertinet ad perfectionem, sed ad potentialitatem et limitationem. Neque etiam est libera quoad specificationem, quia semper cum evidentia iudicat de re sicut est, et in illa intuetur omnem habitudinem praeteriti vel futuri quam in ordine ad suam propriam mensuram habitura est. Et hinc etiam provenit ut illa scientia Dei in se invariabilis sit, licet res ipsae variabiles sint. Hic autem pullulat iterum difficultas supra tractata, cur haec scientia sine sui mutatione non possit habere novum respectum ad obiectum seu rem existentem quem ab aeterno non habuerit, cum mutatio non fiat propter solum respectum rationis. Sed hoc satis tractatum est in capite tertio libri secundi et in locis ibi citatis.

17. Variae quaestiones oriuntur. — Adhuc vero supersunt in hac assertione plures et graves quaestiones, in quibus praecipua huius materiae difficultas versatur. Prima est: quomodo cognoscat Deus futura contingentia antequam sint. Secunda: quomodo cum illa scientia infallibili stet contingentia rerum et libertas arbitrii. Tertia: an cognoscat etiam contingentia quae futura essent si haec vel illa conditio poneretur. Quarta: quomodo illa cognoscat.

Sed de hac materia duos libros inter alia Opuscula scripsi, et duas quaestiones primas quanta potui diligentia tractavi; neque illis nunc aliquid addendum occurrit. Aliae vero duae quaestiones in secundo libro tractatae sunt. Et quoniam illae in maiori controversia versantur, possent fortasse de novo addi non pauca de illarum materia. Sed quoniam de tota illa controversia Apostolicae Sedis iudicium expectamus, ideo nihil in hoc opere addendum duximus, sed sententiam quam ibi secuti sumus, ubi necessarium fuerit, tanquam veram supponemus.

Ultima quaestio hic esse potest an Deus cognoscat infinita, sed de illa

etiam in praesenti nihil dicam, vel quia non potest esse quaestio de re, sed de nomine, quae pendet ex quaestione an possit Deus facere in... finitum in actu, vel certe quia si quaestio referatur ad scientiam visionis, tractata est a nobis de Anima Christi in 4 tom., 3 part., disp. 26, sect. 3. Et quoad hoc eadem est ratio de scientia increata et creata animae Christi, quia supponimus videre Christi animam in Verbo omnia quae Verbum ipsum videt scientia visionis. Si autem tractatur quaestio de scientia simplicis intelligentiae, vel cum eadem proportione definienda est, vel si quid habet peculiare, pendet ex his quae de omnipotentia Dei et infinitate obiecti eius dicemus.

CAPUT IV.

AN SCIENTIA DEI PRATICA SIT ET CAUSA RERUM; UBI DE VARIIS NOMINIBUS DIVINAE SCIENTIAE.

1. Variae divisiones divinae scientiae. — Hactenus consideravimus divinam scientiam solum ut speculativa est; nunc oportet breviter de illa dicere quatenus causa rerum et operativa est. Consequenter vero necessarium est exponere quomodo divina scientia dividatur in practicam et speculativam, ubi oportebit etiam de aliis divisionibus eius dicere. Quamvis enim divina scientia una et simplicissima sit in se, tamen ob multitudinem rerum quae sub illam cadunt et varia munia quae in illa considerari possunt, distinguitur a nobis variis modis secundum conceptus nostros inadæquatos, ut illam modo nostro considerare possimus. Atque has divisiones illius scientiae sufficienter tractavi in dicta disp. 30 *Metaphysicae*, sect. 15. Et ideo solum hic illas insinuabo quantum necesse est ad explicandum punctum propositum, quod ibi omissum est, quia magis erat theologicum.

Aquí brota de nuevo la dificultad tratada arriba: por qué esta ciencia, sin mutación de sí misma, no pueda tener un nuevo respecto a un objeto o cosa existente que desde la eternidad no haya tenido, siendo así que la mutación no se hace por un mero respecto de razón. Pero esto está suficientemente tratado en el capítulo tercero del libro segundo y en los lugares allí citados.

17. Surgen varias cuestiones. — Aún quedan en esta aserción varias y graves cuestiones, en las cuales se centra la principal dificultad de esta materia. La primera es: cómo conoce Dios los futuros contingentes antes de que sean. La segunda: cómo con aquella ciencia infalible se compadece la contingencia de las cosas y la libertad del arbitrio. La tercera: si conoce también los contingentes que serían futuros si se pusiera esta o aquella condición. La cuarta: de qué modo los conoce.

Pero sobre esta materia escribí dos libros entre otros Opusculos, y traté las dos primeras cuestiones con toda la diligencia que pude; y ahora no se me ocurre nada que añadir a ellas. Las otras dos cuestiones fueron tratadas en el libro segundo. Y como aquellas se encuentran en una controversia mayor, quizá podrían añadirse no pocas cosas sobre su materia. Pero como de toda aquella controversia esperamos el juicio de la Sede Apostólica, por eso no hemos juzgado conveniente añadir nada en esta obra, sino que la sentencia que allí seguimos, donde fuere necesario, la supondremos como verdadera.

La última cuestión que aquí puede plantearse es si Dios conoce infinitas cosas, pero tampoco de esta diré nada por ahora, sea porque no puede ser cuestión de cosa, sino de nombre, que depende de la cuestión de si Dios puede hacer en...

..finito en acto, o ciertamente porque si la cuestión se refiere a la ciencia de visión, ya ha sido tratada por nosotros al hablar del Alma de Cristo en el 4 tom., 3 part., disp. 26, sect. 3. Y en cuanto a esto, la misma razón vale para la ciencia increada y para la ciencia creada del alma de Cristo, porque suponemos que el alma de Cristo ve en

el Verbo todas las cosas que el mismo Verbo ve por ciencia de visión.

Si, en cambio, se trata la cuestión de la ciencia de simple inteligencia, o bien debe definirse con la misma proporción, o bien, si tiene algo peculiar, depende de lo que diremos acerca de la omnipotencia de Dios y de la infinitud de su objeto.

CAPÍTULO IV

SI LA CIENCIA DE DIOS ES PRÁCTICA Y CAUSA DE LAS COSAS; DONDE SE TRATA DE LOS VARIOS NOMBRES DE LA CIENCIA DIVINA

1. Varias divisiones de la ciencia divina. — Hasta aquí hemos considerado la ciencia divina solo en cuanto es especulativa; ahora conviene decir brevemente de ella en cuanto es causa de las cosas y operativa. Consecuentemente, es necesario exponer cómo se divide la ciencia divina en práctica y especulativa, donde también será preciso hablar de otras divisiones suyas.

Aunque la ciencia divina es una y simplicísima en sí misma, sin embargo, por la multitud de cosas que caen bajo ella y por los diversos oficios que en ella pueden considerarse, es distinguida por nosotros de varios modos según nuestros conceptos inadecuados, para poder considerarla a nuestro modo. Y estas divisiones de aquella ciencia las traté suficientemente en la citada disp. 30 de la *Metaphysica*, sect. 15. Por eso aquí solo las mencionaré en la medida en que sea necesario para explicar el punto propuesto, que allí se omitió porque era más bien teológico.

2. Primera división. — Por parte de las cosas conocidas, pues, puede dividirse en primer lugar la ciencia divina en ciencia de Dios y de las criaturas, división que consta suficientemente por lo dicho en los capítulos precedentes;

2.Prima divisio. — Ex parte igitur rerum cognitarum potest dividi primo divina scientia in scientiam Dei et creaturarum, quae divisio ex dictis in praecedentibus capitibus satis constat; dividitur subinde in scientiam simplicis intelligentiae et visionis.

Secunda divisio. — Quae alias dici possunt abstractiva et intuitiva. In qua divisione non subdividuntur proprie membra prioris divisionis. Nam scientia visionis esse potest de Deo ipso et de creaturis. Nam scientia visionis dicitur illa per quam videntur res existentes vel futurae in qualibet duratione reali secundum actualem existentiam exercitam cum omnibus conditionibus existentiae, ut aiunt; et hoc modo videt Deus seipsum et divinas personas, atque omnia etiam creata quae aliquando futura sunt. Diverso tamen modo in hoc, quod respectu Dei illa scientia est omnino necessaria, nec potest esse nisi intuitiva, ut infra libro nono *de Trinitate* magis declarabitur. Respectu vero creaturarum, scientia visionis, ut visionis et intuitiva est, non est absolute necessaria, sed solum ex suppositione obiecti futuri, ut capite praecedenti tactum est, et latius in libris de scientia Dei futurorum contingentium.

At vero scientia simplicis intelligentiae, quae abstractiva est, quia abstrahit ab actuali existentia obiecti sui, solum habet locum circa creaturas, quia omnes et solae creaturae non includunt essentialiter ipsum esse existentiae actualis, et ideo possunt quidditative cognosci secundum suas essentias et ut possibiles sunt, etiamsi non videantur existentes. Et haec vocatur cognitio per simplicem intelligentiam et abstractiva, quia non terminatur ad res ut actualiter existentes. Est autem scientia, ut terminatur ad res possibiles, simpliciter necessaria, quia possibilitas creaturarum necessaria est, ut in dicto libro nono *de Trinitate* latius dicturi sumus.

Insinuabatur autem de hoc loco quaestio ad quod ex his membris

revocatur scientia conditionalium contingentium, sed de hac re in libro secundo de illa scientia satis dictum est.

3. Alia divisio. — Hinc ulterius dividi potest scientia in practicam et speculativam, nam divina scientia utramque rationem eminentissime complectitur, propter quod non solum sapientia et scientia, sed etiam prudentia et ars perfectissime vocatur. Sumitur autem haec distinctio etiam ex obiectis. Nam scientia speculativa dicitur quae sistit in cognitione veritatis, etiamsi non sit de re quam sciens possit operari; scientia vero practica et est de re operabili, et est principium operandi res cognitas, quantum est ex se. Deus autem et contemplatur scientia sua omnem veritatem, et per eandem cognoscit omnia quae operari potest; habet ergo scientiam speculativam et practicam.

4. Dubium. — Ex qua doctrina videbatur per se manifestum scientiam Dei non posse habere rationem practicae scientiae, ut de Deo ipso est, quia ut sic non est de re operabili a sciente. Nihilominus tamen hoc videtur in dubium revocasse Scotus in 4 q. Prologi ad 4 Sent., quia licet Deus non sit operabilis a se, est amabilis a se, et hoc videtur esse satis ad scientiam practicam, non quae sit per modum artis, sed quae sit saltem per modum prudentiae. Nam dictamen hoc *amandus est Deus* practicum et prudentiale est, et hoc habet Deus circa se ipsum.
Sicut visio beatifica dici potest practica cognitio, quatenus dictat Deum esse amandum.

5. Sed nihilominus dicendum est scientiam Dei, prout versatur circa ea quae sunt intra Deum, nullo modo esse practicam, ut docet D. Thomas, dicta q. 14, art. 16, ac tandem fatetur Scotus in eadem q., § 7, *obiciatur*. Ratio eius est quia in Deo intellectus non est regula voluntatis. Alii reddunt rationem quia, licet scientia quam

y se subdivide luego en ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión.

Segunda división. — Que también se llaman abstractiva e intuitiva. En esta división no se subdividen propiamente los miembros de la división anterior. Pues la ciencia de visión puede ser tanto de Dios mismo como de las criaturas. Se llama ciencia de visión aquella por la cual se ven las cosas existentes o futuras en cualquier duración real según la existencia actual ejercida con todas las condiciones de la existencia, como dicen; y de este modo ve Dios a sí mismo y a las personas divinas, y también todas las cosas creadas que en algún momento serán futuras.
De manera diferente, sin embargo, en esto: que respecto de Dios aquella ciencia es absolutamente necesaria, y no puede ser sino intuitiva, como se declarará más ampliamente abajo en el libro noveno *de Trinitate*. Respecto de las criaturas, en cambio, la ciencia de visión, en cuanto es de visión e intuitiva, no es absolutamente necesaria, sino solo por suposición del objeto futuro, como se tocó en el capítulo precedente y se tratará más ampliamente en los libros sobre la ciencia de Dios de los futuros contingentes.
Pero la ciencia de simple inteligencia, que es abstractiva porque abstrae de la existencia actual de su objeto, solo tiene lugar respecto de las criaturas, porque todas y solo las criaturas no incluyen esencialmente el mismo ser de la existencia actual, y por eso pueden ser conocidas quidditativamente según sus esencias y en cuanto son posibles, aunque no se vean como existentes. Y esta se llama cognición por simple inteligencia y abstractiva, porque no se termina en las cosas como actualmente existentes. Es, sin embargo, ciencia, en cuanto se termina en cosas posibles, simplemente necesaria, porque la posibilidad de las criaturas es necesaria, como diremos más ampliamente en el citado libro noveno *de Trinitate*.
Se insinuaba también en este lugar la cuestión a cuál de estos miembros se reduce la ciencia de los condicionales

contingentes, pero sobre esta materia se dijo suficientemente en el libro segundo acerca de aquella ciencia.

3. Otra división. — De aquí ulteriormente puede dividirse la ciencia en práctica y especulativa, pues la ciencia divina abarca eminentísimamente ambas razones, por lo cual se llama perfectísimamente no solo sabiduría y ciencia, sino también prudencia y arte. Esta distinción se toma también de los objetos. Pues se llama ciencia especulativa aquella que se detiene en el conocimiento de la verdad, aunque no sea acerca de una cosa que el que sabe pueda operar; en cambio, la ciencia práctica es acerca de una cosa operable y es principio para operar las cosas conocidas, en cuanto está de su parte. Dios, pues, tanto contempla con su ciencia toda verdad como por la misma conoce todas las cosas que puede operar; tiene, por tanto, ciencia especulativa y práctica.

4. Duda. — De esta doctrina parecía manifiesto por sí mismo que la ciencia de Dios no puede tener razón de ciencia práctica en cuanto es acerca de Dios mismo, porque como tal no es acerca de una cosa operable por el que sabe. Sin embargo, esto parece haberlo puesto en duda Escoto en 4 q. Prologi ad 4 Sent., porque aunque Dios no es operable por sí mismo, es amable por sí mismo, y esto parece ser suficiente para la ciencia práctica, no la que es por modo de arte, sino al menos la que es por modo de prudencia. Pues este dictamen *Dios debe ser amado* es práctico y prudencial, y esto tiene Dios respecto de sí mismo. Así como la visión beatífica puede llamarse conocimiento práctico, en cuanto dicta que Dios debe ser amado.

5. Pero no obstante debe decirse que la ciencia de Dios, en cuanto versa acerca de las cosas que están dentro de Dios, de ningún modo es práctica, como enseña santo Tomás en la citada q. 14, art. 16, y finalmente lo reconoce también Escoto en la misma cuestión, § 7, *obiciatur*. La

Deus de se habet amorem excitet, ille amor non est operatio. Quantum hae rationes valeant, ex dicendis constabit. Ego igitur censeo propriam rationem esse quia ille amor non est liber, sed omnino naturalis; praxis autem proprie non est nisi ubi est dominium actionis, ut constat ex usu omnium et ex his quae de practico et speculativo disseruimus, disp. 44 *Metaphysicae*, sect. 13, a n. 19. Confirmatur quia amor quo Deus se diligit non est a prudentia, quia naturalis est, nec ab arte ob eamdem rationem, et quia non est proprie opus, ergo. Tandem quis dicat productionem Spiritus Sancti esse ex dictamine practico intellectus Divini?

Igitur licet ille amor sequatur (nostro modo intelligendi) ex cognitione tanquam ex conditione proponente obiectum, hoc non satis est ut illa cognitio practica dicatur. Nam ex speculatione vel visione rei pulchrae sequi potest delectatio vel amor, et non propterea est praxis, quia illa affectio voluntatis sequitur ex vi obiecti, et consideratio intellectus non inducit modo practico (ut consulendo, praecipiendo vel alio simili), sed est conditio requisita propter naturalem subordinationem talium potentiarum.

6. Corollarium. — Secundo videtur ex dictis inferri satis evidenter divinam scientiam, prout versatur circa creaturas, esse practicam. Tum quia voluntas divina circa creaturas libere versatur, unde potest per rationem practicam suo modo dirigi. Tum etiam quia potest Deus creaturas producere et scit quomodo a se fieri possunt; ergo cum ab ipso fiant, per illam scientiam effectio earum dirigitur; ergo scientia illa practica est, nam hic sunt munia scientiae practicae.

Nihilominus Scotus, dicta q. 4 Prologi, § *Tertius articulus*, et in 1, d. 38, q. 1, negat illam scientiam esse practicam: supponit enim habitum practicum proxime versari circa voluntatem, putat autem scientiam Dei non posse practice versari circa

voluntatem, etiam quoad liberos effectus. Tum quia intellectus in Deo non est regula voluntatis, sed ipsa sibi regula est. Tum etiam quia ante determinationem liberam voluntatis di-vinz, non praecedit dictamen in intellectu, *hoc esse faciendum vel amandum*.

7. Divina scientia duplici modo est practica. — Sed negari profecto non potest quin divina cognitio duplici ratione practica sit: uno modo per modum prudentiae, alio modo per modum artis. Per modum prudentiae respectu ipsiusmet voluntatis divinae quoad actus liberos, ut sic, seu quoad determinationes eorum. Qui enim negari potest actus illos esse prudentissimos, et ut tales fuisse a Deo praecognitos et praeiudicatos prius ratione quam sint, secundum liberam determinationem? Nam quod illi actus sint honestissimi et conformes divinae bonitati manifestum est. Quod vero praeiudicentur ut tales prius ratione quam determinentur, etiam videtur clarum, quia scientia illa naturalis est et naturalia sunt priora liberis. Ergo ante liberam determinationem antecedit in scientia Dei hoc iudicium: *velle hoc vel illud rectum erit secundum prudentiam, liberalitatem vel iustitiam*; ergo tale iudicium recte dicitur practicum et prudentiale. Ita loquitur Scriptura: Prov. 3: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia*; Ier. 10 et 51: *Qui fecit terram in fortitudine sua, praeparavit orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit caelos*.

8. Quapropter quod Scotus sumit, ante liberam determinationem voluntatis non antecedere hoc iudicium ordine rationis, falsum est. Quia etiam de divina voluntate verum est non posse ferri in incognitum; ideo enim processio Spiritus Sancti posterior origine est processione Filii. Supponitur ergo cognitio ad liberam Dei determinationem; illa autem est cognitio perfecta de obiecto et actu et

razón de esto es porque en Dios el intelecto no es regla de la voluntad. Otros dan la razón de que, aunque la ciencia que Dios tiene de sí mismo excite el amor, aquel amor no es una operación. Cuánto valgan estas razones, se verá por lo que se dirá a continuación.

Yo, pues, considero que la razón propia es que aquel amor no es libre, sino totalmente natural; mientras que la praxis propiamente no existe sino donde hay dominio de la acción, como consta por el uso común y por lo que tratamos acerca de lo práctico y lo especulativo en la disp. 44 de la *Metaphysica*, sect. 13, a partir del n. 19. Se confirma porque el amor con que Dios se ama a sí mismo no procede de la prudencia, pues es natural, ni del arte por la misma razón, y porque no es propiamente una obra. Finalmente, ¿quién diría que la producción del Espíritu Santo procede de un dictamen práctico del intelecto divino?

Por tanto, aunque aquel amor se siga (a nuestro modo de entender) del conocimiento como de una condición que propone el objeto, esto no basta para que aquella cognición se llame práctica. Pues de la especulación o visión de una cosa hermosa puede seguirse deleite o amor, y no por eso es praxis, porque aquella afección de la voluntad sigue por la fuerza del objeto, y la consideración del intelecto no induce de modo práctico (como aconsejando, mandando u otro semejante), sino que es una condición requerida por la natural subordinación de tales potencias.

6. Corolario. — En segundo lugar, parece inferirse con bastante evidencia de lo dicho que la ciencia divina, en cuanto versa acerca de las criaturas, es práctica. Tanto porque la voluntad divina versa libremente acerca de las criaturas, por lo cual puede ser dirigida a su modo por la razón práctica; como también porque Dios puede producir las criaturas y sabe de qué modo pueden ser hechas por Él; luego, como son hechas por Él, la producción de ellas es dirigida por aquella ciencia; luego

omnibus circumstantiis eius; ergo est iudicium de tota convenientia eius.
Quod vero Caietanus, 1 p., quaest. 14, art. 16, significat, illud divinum iudicium non esse practicum prout antecedit divinam voluntatem, sed prout per illam determinatur ad opus, simpliciter non videtur verum; quia opus consilii et prudentiae practicum est, etiam prout antecedit electionem. Neque hinc sequitur per tale iudicium determinari divinam voluntatem ad unum et sic tolli divinam libertatem, cum iudicium illud naturale sit. Nulla enim est illatio, quia per iudicium illud non proponitur bonum creatum vel creabile ut necessarium simpliciter, neque ut continens omnem rationem boni, et ideo non infert necessitatem voluntati Divinae ut ad illud amandum determinetur, et ideo dicitur omnia operari secundum consilium voluntatis suae.
ut in relectione super haec verba late tractavi. Neque de ratione iudicii practici est ut ita determinet voluntatem, sed solum ut ex se aptum sit, et quod ex modo suo ad hoc tendat.

aquella ciencia es práctica, pues aquí se encuentran las funciones de la ciencia práctica.
Sin embargo, Escoto, en la citada q. 4 del Prologi, § *Tertius articulus*, y en 1, d. 38, q. 1, niega que aquella ciencia sea práctica: supone, en efecto, que el hábito práctico versa próximamente acerca de la voluntad, y piensa que la ciencia de Dios no puede versar prácticamente acerca de la voluntad, ni siquiera respecto de los efectos libres. Tanto porque el intelecto en Dios no es regla de la voluntad, sino que ella es regla de sí misma; como también porque antes de la determinación libre de la voluntad divina, no precede en el intelecto un dictamen de que *esto debe hacerse o amarse*.

7. La ciencia divina es práctica de dos modos. — Pero ciertamente no puede negarse que la cognición divina es práctica por doble razón: de un modo por modo de prudencia, y de otro por modo de arte. Por modo de prudencia respecto de la misma voluntad divina en cuanto a sus actos libres como tales, o en cuanto a sus determinaciones. Pues ¿cómo puede negarse que aquellos actos son prudentísimos, y que como tales fueron preconocidos y prejuzgados por Dios con anterioridad de razón antes de que existan, según la libre determinación? Porque es manifiesto que aquellos actos son honestísimos y conformes a la bondad divina. Y que sean prejuzgados como tales con anterioridad de razón antes de que sean determinados, también parece claro, porque aquella ciencia es natural y las cosas naturales son anteriores a las libres. Por tanto, antes de la libre determinación antecede en la ciencia de Dios este juicio: *querer esto o aquello será recto según la prudencia, liberalidad o justicia*; luego tal juicio se llama con razón práctico y prudencial. Así habla la Escritura: Prov. 3: *El Señor fundó la tierra con sabiduría, consolidó los cielos con prudencia*; Jer. 10 y 51: *El que hizo la tierra con su fortaleza, preparó el orbe con su sabiduría, y con su prudencia extendió los cielos*.

9. At vero per modum artis est divina scientia practica in ordine ad operationem ad extra, quia cognoscit non solum quasi speculando et contemplando quidditatem et proprietates earum, sed etiam cognoscendo modum quo fieri debent, quod est proprium illius scientiae practicae, quam factivam vocant, et est propria et propriissima ars. Et ita etiam de divina sapientia dicitur in Scriptura quod est *omnium artifex* (Sap. 1 et 8): *Quis illorum quae sunt, magis quam illa est artifex?* Unde ubicumque in Scriptura docetur Deum per sapientiam suam omnia fecisse (Psalmo 103: *Omnia in sapientia fecisti*, et similibus), ostenditur divinam sapientiam sub ea ratione et practicam scientiam et artem esse. Per omnes enim has voces significatur aliqua ratio formalis quae perfectionem dicit sine imperfectione in genere cognitionis seu scientiae, et

ideo optima ratione Deo ac divinae scientiae tribuuntur.

10. Dubium. — Prima opinio. — Sed quaeri hic potest an haec divina scientia sit practica prout est scientia simplicis intelligentiae, vel prout est scientia visionis. Quidam enim sentiunt hoc posteriori modo esse scientiam practicam, quia ita insinuat D. Thomas, dicta q. 14, art. 16. Nam scientia practica est quae ordinatur ad opus; scientia autem simplicis intelligentiae, ut sic, non ordinatur ad opus, sed scientia visionis: ergo.

Secunda opinio. — Reiiciuntur hae duae opiniones. — Alii volunt scientiam practicam nullam esse ex illis, sed esse peculiarem scientiam quae dicitur approbationis. Alii denique dicunt nullam ex his esse, quia non est per modum cognitionis, sed imperii. Sed hae omnes opiniones falsae sunt.

Et incipiendo ab ultima, infra libro primo *de Praedestinatione* ostendam non esse in Deo tale imperium distinctum a iudicio de agendis. Et in penultimo capite huius libri dicam Deum non operari immediate res ad extra per aliquem actum intellectus, sed per voluntatem et potentiam exequentem. Denique in divina scientia nullus actus cogitari potest nisi per modum cognitionis, et quidquid aliud fingitur sine fundamento est et explicari non potest.

11. Unde etiam scientia approbationis vera cognitio est, et ad scientiam visionis applicari solet, licet secundum quemdam modum possit attribui scientiae simplicis intelligentiae: quatenus includit haec scientia approbationis actum aliquem voluntatis, vel ordinem ad illum.

Declaratur, nam imprimis includit haec scientia quod sit cognitio, alias scientia non est; addit vero quod sit de re quae Deo placet. Unde proprie censetur explicari per illa verba Gen. 1: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Quam scientiam

8. Por lo cual, lo que Escoto supone —que antes de la libre determinación de la voluntad no antecede este juicio por orden de razón— es falso. Porque también de la voluntad divina es verdad que no puede dirigirse a lo desconocido; por eso la procesión del Espíritu Santo es posterior en origen a la procesión del Hijo. Se supone, pues, el conocimiento para la libre determinación de Dios; y aquel conocimiento es perfecto del objeto, del acto y de todas sus circunstancias; luego es un juicio acerca de toda su conveniencia.

En cambio, lo que Cayetano significa (1 p., quaest. 14, art. 16), que aquel juicio divino no es práctico en cuanto antecede a la voluntad divina, sino en cuanto es determinado por ella al obrar, simplemente no parece verdadero; porque la obra del consejo y de la prudencia es práctica incluso en cuanto antecede a la elección. Ni de aquí se sigue que por tal juicio se determine la voluntad divina a uno solo y se quite así la libertad divina, puesto que aquel juicio es natural. No hay tal inferencia, porque por aquel juicio no se propone un bien creado o creable como necesario simpliciter, ni como conteniendo toda razón de bien, y por eso no infiere necesidad a la voluntad divina para que se determine a amarlo, y por eso se dice que obra todas las cosas según el consejo de su voluntad, como traté ampliamente en la relección sobre estas palabras. Ni es de la razón de juicio práctico que determine de esa manera la voluntad, sino solo que sea apto de suyo y que tienda a esto según su propio modo.

9. Pero por modo de arte es la ciencia divina práctica en orden a la operación *ad extra*, porque conoce no solo como especulando y contemplando la quididad y propiedades de las cosas, sino también conociendo el modo en que deben hacerse, lo cual es propio de aquella ciencia práctica que llaman factiva, y es el arte propio y propriísimo. Y así también de la divina sabiduría se dice en la Escritura que es *artífice de todas las cosas* (Sab. 1 y 8): *¿Quién de todos los que existen es más artífice que ella?* Por eso dondequiera que en la Escritura se enseña que Dios hizo todas las cosas por

fuisse visionis constat, est ergo scientia approbationis quaedam scientia visionis, qua Deus novit ea quae sibi placent, seu in quibus ipse complacet, ut loquitur Paulus ad Rom. 11, cum ait: *Non repulit Deus plebem suam, quam praescivit*, ut saepe exponit Augustinus. Propter quod dixit Hieronymus in Abacuc 1: *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum*. Ideo dici Deum ignorare malum, quia non libenter videt illud; ergo e converso, quae videt libenter et complacendo in eis cognoscere, scientia approbationis dicitur.

Unde quia Deus non dicitur proprie complacere nisi in his quae facere ipse decrevit, ideo haec scientia approbationis scientia visionis est. Si tamen consideremus etiam Deum scire multa apta ut ab ipso approbarentur si fierent, vel quae approbari ab ipso possent si ea vellet, seu quae per simplicem affectum approbat, licet ea facere non decernat: ideo sub his considerationibus etiam in scientia simplicis intelligentiae intelligi potest scientia approbationis. Unde eo modo quo scientia practica potest esse in scientia simplicis intelligentiae aut visionis, potest etiam esse scientia approbationis practica et speculativa.

12. Scientia simplicis intelligentiae sub una ratione est speculativa, sub alia practica. — Addo igitur ulterius scientiam simplicis intelligentiae creaturarum, licet sub una ratione speculativa sit, sub alia optime dici practicam. Patet primum, quia habet totam illam speculationem naturarum creabilium quae in scientia maxime speculativa spectari potest. Unde ex se et ex ratione sua speculativa est.

Secundum etiam probatur, quia est scientia de re operabili ab ipso sciente, et modo operabili ab eodem, quia novit Deus per illam scientiam quomodo erat creandus mundus, et quomodo esset recte gubernandus; quae scientia practica est, essetque talis etiam si Deus decrevisset nec creare mundum nec gubernare. Nam, ut scientia sit practica (ut ex

su sabiduría (Salmo 103: *Todo lo hiciste con sabiduría*, y pasajes semejantes), se muestra que la divina sabiduría bajo esa razón es tanto ciencia práctica como arte. Pues por todas estas voces se significa alguna razón formal que dice perfección sin imperfección en el género de conocimiento o ciencia, y por eso con óptima razón se atribuyen a Dios y a la ciencia divina.

10. Duda. — Primera opinión. — Pero aquí puede preguntarse si esta ciencia divina es práctica en cuanto es ciencia de simple inteligencia, o en cuanto es ciencia de visión. Algunos sienten que lo es de este último modo, porque así lo insinúa santo Tomás en la citada q. 14, art. 16. Pues la ciencia práctica es la que se ordena a la obra; pero la ciencia de simple inteligencia, como tal, no se ordena a la obra, sino la ciencia de visión: luego.

Segunda opinión. — Se rechazan estas dos opiniones. — Otros quieren que la ciencia práctica no sea ninguna de aquellas, sino una ciencia peculiar que se llama de aprobación. Otros finalmente dicen que ninguna de estas lo es, porque no es por modo de conocimiento, sino de imperio. Pero todas estas opiniones son falsas.

Y comenzando por la última, en el libro primero *de Praedestinatione* mostraré que no hay en Dios tal imperio distinto del juicio acerca de las cosas que deben hacerse. Y en el penúltimo capítulo de este libro diré que Dios no opera inmediatamente las cosas *ad extra* por algún acto del intelecto, sino por la voluntad y la potencia ejecutiva. Finalmente, en la ciencia divina no puede pensarse ningún acto sino por modo de conocimiento, y todo lo demás que se finge carece de fundamento y no puede explicarse.

11. Por lo cual también la ciencia de aprobación es un verdadero conocimiento, y suele aplicarse a la ciencia de visión, aunque según cierto modo pueda atribuirse a la ciencia de simple inteligencia: en cuanto esta ciencia de aprobación incluye algún acto de la voluntad o un orden a él.

Metaphysica constat) necesse non est ut a sciente applicetur ad opus, sed satis est quod de se directiva et regulativa sit operis, quatenus est de re operabili ut talis est, id est modo operabili, seu tendendo modum, quo res facienda est, si artifex voluerit.

13. Scientia visionis per se non est practica. — At vero scientia visionis per se non est practica, sed est quaedam intuitio seu quasi experimentalis visio. Unde si consideretur in Deo, quatenus terminatur ad res actu existentes, supponit effectionem earum; unde, ut sic, non facit illas. Si vero consideretur ut de futuris est, etiam supponit futuritionem earum et ex parte Dei supponit voluntatem aliquam, sine qua illae res non possunt esse absolute futurae. Non est ergo scientia visionis practica, maxime per modum artis. In ordine vero ad prudentiam et ad iudicium de agendis seu vitandis libere, potest suo modo conducere eo modo quo experientia et memoria vel praeiudicium de futuris solet ad prudentiam conferre. Non tamen propterea talis scientia dici potest proprie practica, sed conditio quaedam antecedens et necessaria ad prudentiam. Sic enim omnis notitia practica in aliqua speculativa fundatur, vel secundum rem (ut in nobis), vel secundum rationem (ut in Deo).

14. Scientiam Dei esse causam veram omnium. — Ultimo ex dictis constat scientiam Dei esse causam rerum, quatenus practica est. Patet, quia Deus operatur omnia per sapientiam suam, ut Scripturae docent (quae satis allatae sunt, est enim res clara); sed non est causa nisi ut est operativa; ergo ut est practica, est causa rerum. Quomodo autem causet, dicemus capite sexto, agendo de potentia. Nunc solum dicimus concurrere ad rerum effectionem duobus modis praedictis: primo per modum prudentiae, nam scientia illa non operatur nisi per voluntatem; ergo prius ratione intelligitur inducere

Se declara: pues en primer lugar esta ciencia incluye que sea conocimiento, de otro modo no sería ciencia; añade, sin embargo, que sea acerca de una cosa que agrada a Dios. Por eso propiamente se entiende explicada por aquellas palabras del Génesis 1: *Vio Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas*. Y consta que aquella ciencia fue de visión; es, por tanto, la ciencia de aprobación una cierta ciencia de visión, por la cual Dios conoce aquellas cosas que le agradan, o en las cuales Él se complace, como habla san Pablo en Romanos 11 cuando dice: *No rechazó Dios a su pueblo, al cual conoció de antemano*, como explica frecuentemente san Agustín. Por lo cual dijo Jerónimo sobre Abacuc 1: *Puros son tus ojos para no ver el mal*. Por eso se dice que Dios ignora el mal, porque no lo ve con agrado; luego, al contrario, las cosas que ve con agrado y complaciéndose en ellas al conocerlas, se llaman ciencia de aprobación.

Por lo cual, como Dios no se dice propiamente que se complace sino en aquellas cosas que Él mismo decretó hacer, por eso esta ciencia de aprobación es ciencia de visión. Pero si consideramos que Dios también conoce muchas cosas aptas para ser aprobadas por Él si se hicieran, o que podrían ser aprobadas por Él si las quisiera, o que aprueba con un simple afecto aunque no decrete hacerlas: por eso bajo estas consideraciones también en la ciencia de simple inteligencia puede entenderse la ciencia de aprobación.

Por tanto, del mismo modo en que la ciencia práctica puede estar en la ciencia de simple inteligencia o en la de visión, también puede haber ciencia de aprobación práctica y especulativa.

12. La ciencia de simple inteligencia bajo una razón es especulativa, bajo otra es práctica. — Añado, pues, ulteriormente que la ciencia de simple inteligencia de las criaturas, aunque bajo una razón sea especulativa, bajo otra puede llamarse óptimamente práctica. Lo primero es evidente, porque tiene toda aquella especulación de las naturalezas creables que puede considerarse en una ciencia

voluntatem ut hoc vel illud operari velit, et sub hac ratione habet rationem prudentiae. Deinde, post voluntatis determinationem, dirigit actionem per modum artis, ostendens modum quo res faciendae sunt.

15. Unde etiam constat an esse causam rerum conveniat scientiae simplicis intelligentiae an visionis. Nam esse causam per modum artis habet ut est scientia simplicis intelligentiae applicata per voluntatem. Ex se enim solum habet ut sit causa veluti in actu primo, id est, causativa, quod etiam habet circa possibilia quae nunquam erunt. Quod vero sit causa in actu, non habet sine applicatione voluntatis; eius vero causalitas praeintelligitur ante scientiam visionis, nam haec videt res ut iam factas vel futuras. At vero quoad iudicium prudentiale et quasi consilium distinguendum est.

Nam si consideretur ante omne decretum liberum voluntatis Dei, sic etiam pertinet ad scientiam simplicis intelligentiae, quia illud iudicium est omnino naturale et dicitur esse causa quantum est ex se, seu sufficiens in suo genere, non tamen efficaciter et in actu secundo, nisi accedat decretum voluntatis, quod liberum est, non obstante illo iudicio. Si vero consideretur aliquod particulare iudicium de aliquo agendo seu eligendo ex praesuppositione prioris decreti, sic potest interdum pertinere ad scientiam visionis, quatenus illud dictamen simpliciter liberum est, licet ex suppositione sit necessarium.

Et haec sufficiunt de hac scientia practica, quatenus proxime refertur ad voluntatem Dei et habet rationem prudentiae seu consilii, quia praeter ea quae de voluntate dicemus, nihil difficultatis circa illam occurrit; et videri etiam possunt multa quae de hac re diximus in relectione citata.

De eadem vero scientia, quatenus habet rationem artis, nonnulla dicenda supersunt, quae in sequenti capite tractabuntur.

máximamente especulativa. Por lo cual, de suyo y por su propia razón, es especulativa.

También se prueba lo segundo, porque es ciencia acerca de una cosa operable por el mismo que sabe, y del modo operable por Él, porque Dios conoce por aquella ciencia de qué modo debía ser creado el mundo y de qué modo debía ser rectamente gobernado; ciencia que es práctica, y lo sería incluso si Dios hubiera decretado no crear el mundo ni gobernarlo. Pues, para que la ciencia sea práctica (como consta por la *Metaphysica*), no es necesario que sea aplicada al obrar por el que sabe, sino que basta que de suyo sea directiva y regulativa de la obra, en cuanto es acerca de una cosa operable como tal es, es decir, de modo operable, o indicando el modo en que la cosa debe hacerse, si el artífice quisiera.

13. La ciencia de visión por sí misma no es práctica. — Pero la ciencia de visión por sí misma no es práctica, sino que es una cierta intuición o casi una visión experimental. Por lo cual, si se considera en Dios en cuanto se termina en cosas actualmente existentes, supone la producción de ellas; por tanto, como tal, no las hace. Si, en cambio, se considera en cuanto es acerca de cosas futuras, también supone su futurición y, por parte de Dios, supone alguna voluntad, sin la cual aquellas cosas no pueden ser absolutamente futuras. No es, pues, la ciencia de visión práctica, sobre todo por modo de arte. En orden, sin embargo, a la prudencia y al juicio acerca de las cosas que deben hacerse o evitarse libremente, puede contribuir a su modo del mismo modo en que la experiencia, la memoria o el prejuzgar las cosas futuras suele contribuir a la prudencia. No obstante, por eso tal ciencia no puede llamarse propiamente práctica, sino una cierta condición antecedente y necesaria para la prudencia. Pues así toda noticia práctica se funda en alguna especulativa, ya sea según la realidad (como en nosotros), ya sea según la razón (como en Dios).

CAPUT V.

AN IN DIVINA SCIENTIA PRACTICA SINT IDEAE CREATURARUM OMNIUM, ET QUOT, QUARUMCUMQUE RERUM SUNT.

1. Materiam hanc tractat D. Thomas 1 p., q. 15, per totam, et alii Scholastici in 1, d. 35 et 36, et Alexander Alensis 1 p., q. 23. Verumtamen ea quae in hac materia praecipua esse videntur in disp. 25 *Metaphysicae*, sect. 1, a nobis tractata sunt, quae hic repetenda non sunt, et ideo in hoc capite breviter materiam hanc poterimus expedire, quae necessaria est ad complementum doctrinae traditae in capite praecedenti, et ideo non est hic omnino praetermissa.

Quinque vero praecipua esse videntur quae de Ideis tractari solent, videlicet: An sint, ubi sint, quid sint, quarum rerum sint, et quot sint. Possumusque sextum addere, nimirum, quam causalitatem habeant.

2. Ideas esse. — Prima tria puncta late sunt tractata dicta sectione prima, et ideo hic pro certo statuimus imprimis Ideas esse, quia idea nihil aliud significat quam exemplar ad cuius imitationem artifex operatur. Ostensum autem est Deum operari ut supremum artificem; oportet ergo ut suas ideas habeat. Quae proinde oportet esse increatas, aeternas, immutabiles et invisibiles, ut notavit Augustinus, lib. 83, quaest. 46. Quia si ideae divinae essent creatae... per alias ideas creari deberent, et sic vel in infinitum procedendum esset, vel sistendum in increatis. Quod si increatae sunt, illae solae sunt ideae divinae, nam quidquid per illas fit, magis erit ideatum quam idea. Sunt ergo increatae, ergo immutabiles, aeternae et invisibiles.

Unde aliqui existimant de his fuisse locutum Paulum ad Hebraeos 11, cum dixit: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus*

14. Que la ciencia de Dios es causa verdadera de todas las cosas. — Finalmente, de lo dicho consta que la ciencia de Dios es causa de las cosas en cuanto es práctica. Es evidente, porque Dios obra todas las cosas por su sabiduría, como enseñan las Escrituras (las cuales han sido suficientemente citadas, pues es cosa clara); pero no es causa sino en cuanto es operativa; luego, en cuanto es práctica, es causa de las cosas. De qué modo causa, lo diremos en el capítulo sexto, al tratar de la potencia. Ahora solo decimos que concurre a la producción de las cosas de los dos modos dichos: primero, por modo de prudencia, pues aquella ciencia no obra sino por la voluntad; luego, con anterioridad de razón se entiende que induce a la voluntad a querer obrar esto o aquello, y bajo esta razón tiene razón de prudencia. Luego, después de la determinación de la voluntad, dirige la acción por modo de arte, mostrando el modo en que las cosas deben hacerse.

15. De donde también consta si el ser causa de las cosas conviene a la ciencia de simple inteligencia o a la de visión. Pues el ser causa por modo de arte lo tiene en cuanto es ciencia de simple inteligencia aplicada por la voluntad. De suyo, en efecto, solo tiene el ser causa como en acto primero, es decir, causativa, lo cual también tiene respecto de las cosas posibles que nunca serán. Pero el ser causa en acto no lo tiene sin la aplicación de la voluntad; y su causalidad se preentiende antes de la ciencia de visión, pues esta ve las cosas como ya hechas o futuras. Pero respecto del juicio prudencial y como de consejo, hay que distinguir.

Pues si se considera antes de todo decreto libre de la voluntad de Dios, entonces también pertenece a la ciencia de simple inteligencia, porque aquel juicio es totalmente natural y se dice que es causa en cuanto está de su parte, o sea, suficiente en su género, pero no eficazmente y en acto segundo, a no ser que se añada el decreto de la voluntad, el cual es libre, no obstante aquel juicio. Si, en cambio, se considera algún juicio particular acerca de algo que debe

hacerse o elegirse bajo la presuposición del decreto anterior, entonces puede a veces pertenecer a la ciencia de visión, en cuanto aquel dictamen es simplemente libre, aunque por suposición sea necesario. Y esto basta acerca de esta ciencia práctica, en cuanto se refiere próximamente a la voluntad de Dios y tiene razón de prudencia o de consejo, porque fuera de lo que diremos acerca de la voluntad, ninguna dificultad ocurre sobre ella; y también pueden verse muchas cosas que sobre este tema dijimos en la relección citada.

Sobre esta misma ciencia, en cuanto tiene razón de arte, aún quedan algunas cosas por decir, las cuales se tratarán en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO V

SI EN LA CIENCIA PRÁCTICA DE DIOS EXISTEN IDEAS DE TODAS LAS CRIATURAS, Y CUÁNTAS, Y DE QUÉ COSAS SON.

1. Esta materia la trata santo Tomás en 1 p., q. 15, íntegramente, y otros escolásticos en 1, d. 35 y 36, y Alejandro de Hales en 1 p., q. 23. Sin embargo, las cosas que en esta materia parecen ser las principales ya fueron tratadas por nosotros en la disp. 25 de la *Metaphysica*, sect. 1, las cuales no deben repetirse aquí. Por eso en este capítulo podremos despachar brevemente esta materia, que es necesaria para completar la doctrina expuesta en el capítulo precedente, y por eso no ha sido del todo omitida aquí.

Cinco parecen ser los puntos principales que suelen tratarse acerca de las Ideas, a saber: si existen, dónde están, qué son, de qué cosas son y cuántas son. Y podemos añadir un sexto: qué causalidad tienen.

2. Que existen las Ideas. — Los tres primeros puntos fueron tratados ampliamente en la citada sección primera, y por eso aquí establecemos como cierto, en primer lugar,

visibilia fierent, id est, ut res quae in suis ideis erant invisibiles, ex illis ut ex exemplaribus fierent visibiles per creationem. Qui sensus probabilis est, licet non desint alii. Nam Chrysostomus, hom. 22 in *ad Hebr.*, exponit: *Ex invisibilibus*, id est, *non entibus*, seu *ex nihilo*. Anselmus autem ibi, cum prius explicuisset illa verba de formatione orbis ex materia invisibili et informi, prius ex nihilo creata, subjungit: *Vel ex invisibilibus facta sunt visibilia, id est, ex intellectuali mundo visibilis; invisibilis enim mundus in sapientia Dei erat, et ad illius imitationem factus est iste visibilis*. Quam expositionem ibi D. Thomas, lect. 2, locupletat et solam illam assignat.

Esto vero non habeatur haec assertio expresse in Scriptura, tamen ex his quae docet fides de modo operationis *ad extra*, tam evidenter colligitur tamque communi consensu Patrum et theologorum recepta est, ut in dubium revocari non possit.

3. Ideas divinas esse in Deo ipso. — In secundo puncto certum est ideas divinas esse in Deo ipso, quod adeo affirmat Augustinus, lib. 83, quaest. 46, ut dicat *sine impietate negari non posse*, et lib. 5 *Gen. ad litt.*, cap. 14, et tract. 1 in *Ioan*. In hunc modum intelligit verba illa: *Quod factum est, in illo vita erat*, distinguens enim hanc totam sententiam a praecedentibus et exponens: *Omnia quae facta sunt, prout sunt in Deo per ideas, esse ipsam vitam et rationem increatam sapientiae Dei, quae est vita per essentiam*. Quam expositionem Beda, Rupertus, divus Thomas et alii sequuntur. Est autem tantum probabilis, nam ille locus aliis modis legitur et exponitur probabiliter.

Sequitur vero haec assertio ex priori necessaria illatione, quia extra Deum nihil est increatum, invisibile et aeternum.

4. Et ita improbatur facile error Platoni attributus de ideis realibus separatis ab individuis et in suo proprio et specifico esse

subsistentibus. De quo hic plura dicere non est necesse, tum quia et per se omnino incredibilis est et iam est antiquatus, tum etiam quia...
in citato loco *Metaphysicae*, et in disp. 6, sect. 2, tractando de universalibus, sufficienter haec res expedita est.

5. Error Vuicleffi. — Per hanc etiam resolutionem improbatur facile error tributus Vuicleffo et impugnatus a Vualdense, tom. 1, c. 5 et 8, quatenus dicebat creaturas secundum esse ideale esse aliquid aeternum et distinctum ab esse Dei. Hic enim error intellectus in hoc sensu, quod extra Deum habeant ideae aliquod esse reale verum et aeternum, contra fidem est, et illum sufficienter impugnavi in *Metaphysica*, disp. 31, sect. 2. Valde autem dubito an illa haeresis in mentem alicuius venerit. Nam, ut ibidem Vualdensis refert, Vuicleffus potius errabat vocando creaturas DEUM, quia sunt in Deo secundum esse ideale, quod magis pertinet ad ineptum et erroneum modum loquendi, quam ad rem ipsam; et ideo necesse non est in hoc immorari. Maxime quia in Concilio Constantiensi, sess. 18, ubi errores Vuicleffi referuntur, nihil de hoc dicitur, et in sess. 15, cum proponuntur errores Joannis Huss, inter alios ponuntur hae propositiones: *Quodlibet ens est Deus, quelibet creatura est Deus, ubique omne ens est, cum omne ens sit Deus*. Et postea illarum mentio non fit, cum referuntur articuli damnati. Quia forte non constitit illas asseruisse, vel quia solum errabat appellando absolute et simpliciter ideas divinas nominibus creaturarum, cum constet creaturas non esse in Deo formaliter, et ideo nec creaturas simpliciter posse vocari Deum, nec Deum creaturas, licet cum addito, creatura secundum esse quod habet in Deo, sit Deus, ut Augustinus et sancti loquuntur, et in sequenti puncto explicabitur.

6. Variae opiniones. — Prima opinio. — Circa tertium punctum, quid sit idea, variae sunt opiniones

que existen las Ideas, porque *idea* no significa otra cosa que el ejemplar según cuya imitación obra el artífice. Y se ha demostrado que Dios obra como supremo artífice; es necesario, por tanto, que tenga sus ideas. Las cuales, por consiguiente, es necesario que sean increadas, eternas, inmutables e invisibles, como notó san Agustín, lib. 83, quaest. 46. Porque si las ideas divinas fueran creadas por otras ideas, y así o habría que proceder al infinito, o habría que detenerse en las increadas. Y si son increadas, solo aquellas son las ideas divinas, pues todo lo que se hace por medio de ellas sería más bien ideado que idea. Son, por tanto, increadas, y por consiguiente inmutables, eternas e invisibles.

De donde algunos estiman que de estas ideas habló san Pablo en la epístola a los Hebreos 11, cuando dijo: *Por la fe entendemos que los siglos fueron formados por la palabra de Dios, de modo que de lo invisible viniera lo visible*, es decir, que las cosas que en sus ideas eran invisibles, a partir de ellas, como de ejemplares, se hicieran visibles por la creación. Este sentido es probable, aunque no faltan otros. Pues san Juan Crisóstomo, hom. 22 *in ad Hebr.*, expone: *De lo invisible*, es decir, *de lo no existente*, o *de la nada*. San Anselmo, en cambio, habiendo explicado antes aquellas palabras acerca de la formación del orbe a partir de una materia invisible e informe, creada primero de la nada, añade: *O de lo invisible fueron hechas las cosas visibles, es decir, del mundo intelectual se hizo el visible; pues el mundo invisible estaba en la sabiduría de Dios, y a imitación de aquel fue hecho este visible*. Esta exposición la enriquece allí santo Tomás, lect. 2, y solo aquella asigna.

Aunque esta aserción no se contenga expresamente en la Escritura, sin embargo, de lo que enseña la fe acerca del modo de operación *ad extra*, se colige tan evidentemente y ha sido recibida con tan común consenso de los Padres y teólogos, que no puede ponerse en duda.

3. Que las ideas divinas están en el mismo Dios. — En el segundo punto es cierto que las ideas divinas están en el mismo Dios, lo cual afirma tanto san Agustín, lib. 83,

scholasticorum. Nam quidam dicunt esse ipsas creaturas, quae in tempore fiunt, prout procedunt ex aeternitate in mente Dei, non formaliter, sed objective.

Secunda opinio. — Alii dixerunt esse divinam essentiam cognitam, ut participabilem a creatura. Alii, esse ipsummet Verbum divinum, seu formalem conceptum essentialem, quem Deus habet de creaturis, ut possibilibus.

Tertia opinio verior est. — Et hanc ultimam sententiam veram existimo, quam in citato loco late probavi et auctoritate etiam confirmavi; eamque aperte docent Augustinus, Anselmus et D. Thomas, locis proxime citatis. Et ratio breviter est, quia idea nihil aliud est quam exemplar artificis, cui opus suum facit conforme. Deus autem non intuetur extra se aliquid, ut ad illius imitationem operetur, sed in se habet totam rationem efficiendi, sive exemplarem, sive productivam. Item per ideas omnes intelligunt aliquam veram rem, distinctam ab ea quae fit; res autem ut possibilis obiecta menti Dei, extra Deum non est aliquid reale actuale, neque aliquid distinctum vere a creatura quae fit. Denique creatura, ut sic obiecta, non potest dici aeterna, immutabilis et alia quae divinis ideis attribuuntur. Non est ergo idea tantum objective in Deo, sed vere ac realiter.

Rursus per ideam omnes intelligunt formam quae repraesentet aliquo modo et fiat per modum imaginis; hoc autem non convenit proprie essentiae divinae, nisi ratione formalis conceptus, quem habet de creaturis; ille ergo conceptus, ut repraesentat creaturas factibiles, est idea. An vero necesse sit ideam esse cognitam proprie et ut quod, parum in praesenti refert, nam etiam hoc habet illa formalis cognitio seu scientia Dei, quatenus se ipsam scit perfectissimo modo, ut supra dictum est, et latius in dicto loco *Metaphysicae*, ubi haec omnia latissime sunt explicata.

7. **Corollarium.** — Atque hinc constat ideas propriissime pertinere ad scientiam practicam, quam Deus

quaest. 46, que dice *no puede negarse sin impiedad*, y en el lib. 5 *Gen. ad litt.*, cap. 14, y tract. 1 in *Ioan*. De este modo entiende aquellas palabras: *Lo que fue hecho, en él era vida*, distinguiendo toda esta sentencia de las anteriores y exponiendo: *Todas las cosas que fueron hechas, en cuanto están en Dios por las ideas, son la misma vida y la razón increada de la sabiduría de Dios, que es vida por esencia*. Esta exposición la siguen Beda, Ruperto, santo Tomás y otros. Es, sin embargo, solo probable, pues aquel lugar se lee y se expone de otros modos también probables.

Esta aserción, sin embargo, se sigue por necesaria ilación de la anterior, porque fuera de Dios nada hay increado, invisible y eterno.

4. Y así se refuta fácilmente el error atribuido a Platón acerca de las ideas reales separadas de los individuos y subsistentes en su propio y específico ser. Sobre esto no es necesario decir aquí más cosas, tanto porque de suyo es absolutamente increíble y ya está anticuado, como también porque...

.en el lugar citado de la *Metaphysica*, y en la disp. 6, sect. 2, al tratar de los universales, se ha explicado suficientemente esta cuestión.

5. Error de Wiclef. — Por esta misma resolución se refuta fácilmente el error atribuido a Wiclef y combatido por Waldensis, tom. 1, c. 5 y 8, en cuanto decía que las criaturas según su ser ideal son algo eterno y distinto del ser de Dios. Este error, entendido en el sentido de que fuera de Dios las ideas tengan algún ser real, verdadero y eterno, es contrario a la fe, y lo impugné suficientemente en la *Metaphysica*, disp. 31, sect. 2. Sin embargo, dudo mucho que tal herejía haya entrado en la mente de nadie. Pues, como refiere allí Waldensis, Wiclef más bien erraba llamando a las criaturas DIOS, porque están en Dios según el ser ideal, lo cual pertenece más a un modo inepto y erróneo de hablar que a la cosa misma; y por eso no es necesario detenerse en esto. Máxime porque en el Concilio de Constanza, sess. 18, donde se refieren los

habet de creaturis. Quia nihil magis ad scientiam pertinet quam conceptus ille formalis, qui de re creata formatur, nam per illum formaliter repraesentatur et cognoscitur. Sed in hoc conceptu sunt ideae, vel potius hic conceptus, ut est de tali vel tali creatura, est idea; ergo idea in divina scientia, vel potius, est ipsa scientia. Rursus illa scientia est de creatura quatenus a Deo fieri potest, et est velut ars per quam fiat; est ergo scientia practica; ergo ideae in scientia Dei sunt, ut habet rationem artis seu scientiae practicae factivae.

8. Animadversio. — Solum est observandum circa has voces *Idea*, *Ratio* et *Exemplar*, esse in usu illarum aliquam varietatem, quam distinguit D. Thomas, dicta quaest. 15, art. 3. Significat ideam esse quasi commune nomen significans eandem rem, quae et exemplar et ratio esse potest: *exemplar*, in quantum est ratio factiva alicuius; *ratio* vero, in quantum est principium formale, quo talis res cognoscitur.

Addit vero nomen *exemplaris* significare habitudinem ad res faciendas, sicut nomen providentiae vel praedestinationis, et ideo exemplaria proprie non esse in Deo nisi respectu earum rerum, quas aliquando est effecturus. Rationes vero rerum, tam de rebus aliquando futuris quam de possibilibus nunquam futuris, esse posse. Ac subinde ideam, ut tantum ratio est, esse de utrisque et ita esse posse tam in scientia speculativa quam in practica; ut vero est exemplar, esse de rebus aliquando futuris.

Quod totum pertinet ad usum vocum tantum, in quo fides adhibenda est peritis in arte. Potest tamen facile usus esse diversus, vel esse mutatus, nam solent etiam vocari exemplaria quae de se talia sunt, vel ad quorum imitationem possit aliquid fieri, licet faciendum non sit, sicut supra diximus scientiam illam esse practicam in actu primo, quod fortasse vocat D. Thomas esse

errores de Wiclef, nada se dice de esto, y en la sess. 15, cuando se proponen los errores de Juan Hus, entre otros se ponen estas proposiciones: *Cualquier cosa es Dios, cualquier criatura es Dios, en todas partes todo ente es, puesto que todo ente es Dios*. Y después no se hace mención de ellas cuando se refieren los artículos condenados. Porque quizá no constó que las hubiera afirmado, o porque solo erraba llamando absoluta y simplemente a las ideas divinas con los nombres de las criaturas, siendo así que consta que las criaturas no están formalmente en Dios, y por eso ni las criaturas pueden llamarse simplemente Dios, ni Dios criaturas; aunque con adición, la criatura según el ser que tiene en Dios es Dios, como hablan Agustín y los santos, y se explicará en el punto siguiente.

6. Varias opiniones. — Primera opinión. — Acerca del tercer punto, qué sea la idea, hay varias opiniones de los escolásticos. Pues algunos dicen que son las mismas criaturas que se hacen en el tiempo, en cuanto proceden desde la eternidad en la mente de Dios, no formalmente, sino objetivamente.

Segunda opinión. — Otros dijeron que es la esencia divina conocida como participable por la criatura. Otros, que es el mismo Verbo divino, o el concepto formal esencial que Dios tiene de las criaturas como posibles.

Tercera opinión, más verdadera. — Y esta última sentencia la considero verdadera, la cual probé ampliamente en el lugar citado y confirmé también con autoridad; y la enseñan abiertamente Agustín, Anselmo y santo Tomás en los lugares recientemente citados. Y la razón, brevemente, es porque *idea* no significa otra cosa que el ejemplar del artífice, al cual hace conforme su obra. Dios, sin embargo, no intuye nada fuera de sí para obrar a su imitación, sino que en sí tiene toda la razón de producir, sea ejemplar, sea productiva. Asimismo, por ideas todos entienden alguna cosa verdadera distinta de aquella que se hace; pero la cosa, en cuanto posible, objetada a la mente de Dios, fuera de Dios no es algo real actual, ni algo verdaderamente distinto de la criatura que

practicam virtute, in eodem art. 3 ad 9.

9. In Deo esse ideas rerum omnium. — Circa punctum quartum, scilicet quarum rerum sint ideae, multa disputantur a theologis, quae omnia pertinent ad usum vocum, et ideo brevissime perstringenda sunt. Nam loquendo practice de ideis seu exemplaribus divinis, prout nunc loquimur, certum imprimis est habere Deum ideas rerum omnium, quas per se ac proprie facit vel facere potest. Probatur, quia omnia operatur per artem suam: ergo maxime illa quae per se ac proprie operatur; ergo illorum maxime habet ideas.

10. Ex hoc sequitur primo habere Deum ideas rerum singularium, scilicet Petri, Pauli et ceterorum. Ita docet D. Augustinus, Epist. 415, in fine, et idem sentit D. Thomas, dicta quaest. 15, art. 3 ad 4, Bonaventura, Richardus, Aegidius et alii in 1, d. 35 et 36. Ratio vero clara est, quia effectio versatur circa singularia, ergo oportet ut singularium dentur ideae. Potest declarari exemplo humani artificis, quia non depingit talem imaginem talis figurae, magnitudinis, coloris, etc., nisi illius habeat propriam et peculiarem ideam, diversam ab idea alterius imaginis.
Dices: hoc ad summum habere verum quando imagines faciendae sunt dissimiles; at si sint omnino similes, licet differant numero, per idem exemplar fieri posse. Respondeo in humano artifice hoc habere locum, quia operatur per se ad formam similem, non vero ad individuationem; secus vero esse in Deo, qui per se attingit individua. Et hoc est quod D. Thomas ait in dicto articulo, solutione ad 4: *Providentiam divinam se extendere ad singularia, et ideo dari illorum ideas.*
Quapropter sine causa Henricus, Quodlib. 3, quaest. 1, et Quodlib. 7, quaest. 5, negat esse in Deo ideas singularium.

se hace. Finalmente, la criatura como tal objetada no puede decirse eterna, inmutable y las demás cosas que se atribuyen a las ideas divinas. No es, por tanto, la idea solo objetivamente en Dios, sino verdadera y realmente. Además, por idea todos entienden una forma que represente de algún modo y que se hace a modo de imagen; esto, sin embargo, no conviene propiamente a la esencia divina sino en razón del concepto formal que tiene de las criaturas; luego aquel concepto, en cuanto representa las criaturas factibles, es idea. Si es necesario que la idea sea propiamente conocida y como *quod*, poco importa en el presente, pues también esto lo tiene aquella cognición formal o ciencia de Dios, en cuanto se conoce a sí misma del modo perfectísimo, como se dijo arriba, y más ampliamente en el citado lugar de la *Metaphysica*, donde todas estas cosas se explicaron muy extensamente.

7. Corolario. — Y de aquí consta que las ideas pertenecen propiísimamente a la ciencia práctica que Dios tiene de las criaturas. Porque nada pertenece más a la ciencia que aquel concepto formal que se forma de la cosa creada, pues por él se representa y se conoce formalmente. Pero en este concepto están las ideas, o más bien este concepto, en cuanto es de tal o cual criatura, es idea; luego la idea en la ciencia divina, o más bien, es la misma ciencia. Además, aquella ciencia es de la criatura en cuanto puede ser hecha por Dios, y es como el arte por el cual se hace; es, por tanto, ciencia práctica; luego las ideas en la ciencia de Dios están en cuanto tiene razón de arte o de ciencia práctica factiva.

8. Observación. — Solo hay que observar que alrededor de estos términos *Idea*, *Ratio* y *Exemplar* existe alguna variedad en su uso, la cual distingue santo Tomás en la citada quaest. 15, art. 3. Indica que *idea* es como un nombre común que significa la misma cosa, que puede ser tanto *exemplar* como *ratio*: *exemplar*, en cuanto es razón factiva de algo; *ratio*, en cambio, en cuanto es principio formal por el cual se conoce tal cosa.

Añade además que el nombre *exemplar* significa una relación a las cosas que deben hacerse, como el nombre de providencia o predestinación, y por eso propiamente no hay ejemplares en Dios sino respecto de aquellas cosas que en algún momento va a producir. En cambio, puede haber *razones* de las cosas, tanto de las que alguna vez serán futuras como de las posibles que nunca lo serán. Y por consiguiente, la *idea*, en cuanto es solamente *ratio*, puede ser de unas y otras, y así puede estar tanto en la ciencia especulativa como en la práctica; pero en cuanto es *exemplar*, es de las cosas que alguna vez serán futuras.

Todo esto pertenece solamente al uso de las palabras, en lo cual hay que atenerse a los peritos en la materia. No obstante, el uso puede ser fácilmente diverso o haber cambiado, pues también suelen llamarse ejemplares aquellas cosas que de suyo son tales, o a cuya imitación pueda hacerse algo, aunque no deba hacerse, como dijimos arriba que aquella ciencia es práctica en acto primero, lo que quizá santo Tomás llama ser práctica *en potencia* (virtute), en el mismo art. 3 ad 9.

9. Que en Dios hay ideas de todas las cosas. — Acerca del cuarto punto, es decir, de qué cosas son las ideas, se disputan muchas cosas por los teólogos, las cuales todas pertenecen al uso de los términos, y por eso deben tratarse muy brevemente. Pues hablando prácticamente de las ideas o ejemplares divinos, según ahora hablamos, es cierto en primer lugar que Dios tiene ideas de todas las cosas que por sí y propiamente hace o puede hacer. Se prueba porque obra todas las cosas por su arte: luego sobre todo aquellas que por sí y propiamente obra; luego de estas principalmente tiene ideas.

10. De aquí se sigue en primer lugar que Dios tiene ideas de las cosas singulares, es decir, de Pedro, Pablo y los demás. Así lo enseña san Agustín, Epist. 415, al final, y lo mismo siente santo Tomás, citada quaest. 15, art. 3 ad 4, Buenaventura, Ricardo, Egidio y otros en 1, d. 35 y 36. La razón es clara, porque la producción versa acerca de los

11. Dubium. — Quaeritur vero an sint in Deo ideae rationum universalium. Nam Henricus supra tam generum quam specierum illas esse ponendas putat. At D. Thomas, dicta solutione ad 4, fatetur de generibus non dari ideas distinctas ab ideis specierum. Unde de speciebus videtur eas admittere; imo et Augustinus, dicta Epist. 115, idem sentit, dum ait: *Mihi videtur quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantum, non mei vel tui ibi esse rationem*. Quantum ad orbem autem temporum, varias hominum rationes in illa sinceritate vivere. Sed certe, qua ratione non ponuntur ideae generum, eadem nec specierum ponendae esse videntur. Primo quidem, quia species non fiunt nisi in individuis, unde non fiunt nisi per ideas individuorum. Secundo, quia Deus non habet conceptus confusos obiectorum universalium, sed distinctissime omnia cognoscit ut sunt. Unde licet negari non possit ita cognoscere Deum singularia ut cognoscat etiam virtutem formalem seu similitudinem specificam quam inter se habent, nihilominus non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione distinctos, unum speciei, alium individui. Tum quia prior esset confusus et imperfectus, ut in nobis est. Tum etiam quia eadem ratione distinguendi essent conceptus generis et speciei. Concipiendo ergo singularia prout in se sunt, in eis videt similitudinem quam inter se habent, vel integram et specificam, vel imperfectam et genericam, et eodem modo, sicut non producit genera vel species nisi in individuis, ita per eorum ideas illa producit.

12. Dari in Deo ideas rerum omnium singularium substantiarum. — Secundo sequitur ex dictis dari ideam in Deo omnium singularium substantiarum completarum seu suppositorum. Hoc etiam constat, quia illa omnia per se fiunt et per se ac distincte cognoscuntur. Tamen de partibus substantiae solet esse controversia, praesertim de materia

prima. Nam D. Thomas supra ad 3 negat dari propriam ideam eius, quod Caietanus et alii sequuntur. Imo nec proprium conceptum eius videntur ponere in Deo, sed cognosci putant conceptu totius, cuius est pars, et similiter putant fieri per ideam totius. Fundanturque quia materia non habet esse nec actualitatem nisi per formam, unde nec cognosci nec fieri potest nisi cum illa et per illam, atque adeo per ideam vel rationem totius.

13. Ego vero censeo materiam habere suam propriam entitatem et proprium actum entitativum et proprium esse, et ideo existimo in se distincte et proprio conceptu cognosci, licet cum habitudine transcendentali et dependentia quam habet a forma. Et ita etiam existimo fieri et conservari propria quadam actione creativa et conservativa, licet partiali respectu totius, secundum ordinem naturae; de potentia vero absoluta posse solam produci. Quare placet mihi opinio Alberti, 1 dist. 35, art. 10, ponentis propriam ideam materiae. De accidentibus autem fere idem dici potest. Et de his quae per se fiunt et adduntur substantiis iam productis, ita omnino dicere oportet. At vero de his quae non per se fiunt, sed comproductuntur, probabilis est sententia D. Thomae, quod per ideas subiecti fiunt. Nam intelligimus, verbi gratia, habere Deum ideam angeli prout in re fit cum intellectu et voluntate, et per illam eum producere, et sic de aliis rebus, de quo solum potest esse dissensio in modo loquendi.

14. Non esse plures ideas in Deo actu inde distinctas. — Circa quintum punctum, scilicet quot sint ideae, res videtur clara, licet auctores etiam dissentiant in modo loquendi. Certum ergo est in re non esse plures ideas actu distinctas, quia in Deo non habet locum talis distinctio in absolutis, ut supra probatum est.
Idea vero, licet concipiatur a nobis cum respectu rationis ad obiectum creatum, in se concipitur ut forma

singulares; luego es necesario que haya ideas de los singulares. Puede declararse con el ejemplo del artífice humano, porque no pinta tal imagen de tal figura, magnitud, color, etc., si no tiene de ella una idea propia y peculiar, diversa de la idea de otra imagen.
Dirás: esto a lo sumo es verdadero cuando las imágenes que deben hacerse son desemejantes; pero si son totalmente semejantes, aunque difieran numéricamente, pueden hacerse por el mismo ejemplar. Respondo que esto tiene lugar en el artífice humano, porque obra por sí a una forma semejante, no a la individuación; pero en Dios es de otro modo, quien por sí alcanza a los individuos. Y esto es lo que dice santo Tomás en el citado artículo, solución ad 4: *La providencia divina se extiende a los singulares, y por eso se dan ideas de ellos*.
Por lo cual sin razón niega Enrique de Gante, Quodlib. 3, quaest. 1, y Quodlib. 7, quaest. 5, que haya en Dios ideas de los singulares.

11. Duda. — Pero puede preguntarse si hay en Dios ideas de las razones universales. Pues Enrique de Gante, en el lugar citado, piensa que deben ponerse ideas tanto de los géneros como de las especies. En cambio, santo Tomás, en la citada solución ad 4, afirma que de los géneros no se dan ideas distintas de las ideas de las especies. De donde parece admitirlas respecto de las especies; más aún, también san Agustín, en la citada Epist. 115, siente lo mismo cuando dice: *A mí me parece que, en lo que respecta a hacer al hombre, allí solo hay razón del hombre, no de mí o de ti*. Y en cuanto al orbe de los tiempos, que viven en aquella sinceridad varias razones de hombres.
Pero ciertamente, por la misma razón por la que no se ponen ideas de los géneros, tampoco parecen deberse poner de las especies. En primer lugar, porque las especies no se hacen sino en los individuos, por lo cual no se hacen sino por las ideas de los individuos. En segundo lugar, porque Dios no tiene conceptos confusos de los objetos universales, sino que conoce distintísimamente todas las cosas tal como son. De donde, aunque no pueda negarse

absoluta, sicut revera est; non sunt ergo in Deo plures ideae in re distinctae actu aliquo modo. Sed sicut Deus unico conceptu omnia intelligit, ita unam habet realem ideam suae insitae arti adaequatam. Nihilominus vero certum est posse a nobis ratione distingui ideas per ordinem ad diversa obiecta, sicut revera illas distinguimus, et hoc modo dicuntur esse in Deo plures ideae. Quae, ut sunt rationes rerum possibilium, infinitae sunt vel distingui possunt in infinitum; ut vero sunt exemplaria rerum faciendarum, tot sunt quot sunt vel erunt res singulares habentes in Deo proprias ideas.
Atque haec est doctrina communis theologorum, D. Thomae, dicta quaest. 15, art. 2, Alensis 1 p., quaest. 23, m. 4, Bonaventurae, Alberti et Hervaei in 1, d. 35; et idem habet Scotus, d. 36, quaest. 1, et ibi Durandus, quaest. 4, Richardus, art. 2, quaest. 3, Capreolus, quaest. 4, art. 4, et ceteri omnes.

15. In quo sit difficultas. — Cum ergo haec certa sint, solum de nomine est quaestio, an dicendae sint simpliciter plures ideae, vel una. In quo iam usus obtinuit ut plures simpliciter dicantur, nam ita loquitur Augustinus, dicta quaest. 46 in lib. 83 *quaest.*, et sumitur ex Dionysio, cap. 4 et 5 *de Divin. nom.*, et docent D. Thomas et ceteri theologi, uno vel alio excepto. Ad modum autem loquendi sufficit communis usus. Nam ex eodem etiam habetur, per illam numerationem vel pluralitatem non significari pluralitatem rerum, sed rationum obiectivarum, quae correspondet nostris conceptibus inadæquatis, quos de illa idea divina formamus.

16. Sed hinc rursus inquiritur quae fuerit ratio huius usus. Quidam existimant per nomen *ideae* significari de formali relationem rationis divini exemplaris ad res repraesentatas, et quia relationes, ut relationes sunt, multiplicantur ex terminis, ut infra, libro sexto *de Trinitate*, latius

que Dios conoce los singulares de tal modo que también conoce la virtud formal o similitud específica que tienen entre sí, sin embargo no entendemos que haya en Dios dos conceptos distintos según razón, uno de la especie y otro del individuo. Tanto porque el primero sería confuso e imperfecto, como lo es en nosotros; como también porque por la misma razón deberían distinguirse los conceptos de género y de especie. Conociendo, pues, los singulares tal como son en sí mismos, en ellos ve la similitud que tienen entre sí, ya sea íntegra y específica, ya sea imperfecta y genérica, y del mismo modo que no produce géneros o especies sino en los individuos, así por las ideas de estos los produce.

12. Que hay en Dios ideas de todas las cosas singulares sustanciales. — En segundo lugar se sigue de lo dicho que hay en Dios idea de todas las sustancias singulares completas o supósitos. Esto también consta, porque todas ellas se hacen por sí mismas y son conocidas por sí mismas y distintamente. Sin embargo, acerca de las partes de la sustancia suele haber controversia, especialmente acerca de la materia prima. Pues santo Tomás, en el lugar citado ad 3, niega que se dé idea propia de ella, lo cual siguen Cayetano y otros. Más aún, ni parecen poner en Dios un concepto propio de ella, sino que piensan que es conocida por el concepto del todo, del cual es parte, y de manera semejante piensan que se hace por la idea del todo. Y se fundamentan en que la materia no tiene ser ni actualidad sino por la forma, de donde ni puede ser conocida ni hecha sino con ella y por ella, y por tanto por la idea o razón del todo.

13. Yo, en cambio, considero que la materia tiene su propia entidad y su propio acto entitativo y su propio ser, y por eso estimo que es conocida en sí distintamente y por concepto propio, aunque con una relación transcendental y dependencia que tiene de la forma. Y así también estimo que se hace y se conserva por una cierta acción creativa y conservativa propia, aunque parcial respecto del todo,

dicemus, ideo ideas vocari simpliciter plures. Sed non videtur nomen *ideae* significare de formali relationem secundum esse, sed tantum secundum dici, ut aiunt, sicut nomen scientiae vel similia. Item alias idea esset ens rationis vel nomen secundae intentionis, et ita non esset in Deo idea ab aeterno, quod falsum est, nam tam aeterna est idea sicut praescientia vel praedestinatio vel decretum liberum Dei, quae omnia involvunt relationem rationis, sed non in formali significato seu in obiecto significationis, sed in modo significandi; idem ergo est de idea.

17. Videtur ergo mihi ideam et exemplar esse mensuram rei, cuius est idea, ideoque significari et concipi ut adaequatum terminum relationis mensurati seu mensurabilis ad mensuram suam. Unde, quia creaturae sunt plures simpliciter et unaquaeque suo peculiari modo commensuratur exemplari divino, ideo etiam ideas illarum plures simpliciter nominari. Et ideo etiam potest haec pluralitas intelligi aeterna in intellectu divino, ut D. Thomas docet, quatenus Deus intelligit suum conceptum, quem de creaturis habet, osse esse adaequatum terminum plurium creaturarum, quae respiciunt ipsum ut mensuram per ipsum. Quapropter, licet Deus non confingat relationem aut distinctionem rationis, cognoscit nihilominus plures creaturas ut mensurabiles per suam scientiam practicam, et ibi cognoscit esse fundamentum sufficiens ad illam denominationem, praesertim quia etiam cognoscit distinctionem rationis, quam mens humana potest in sua idea concipere.

18. Denique hinc etiam potest reddi ratio cur ideae simpliciter dicantur plures, non vero scientia vel ars divina. Quia scientia et ars non ita significantur per modum mensurae, sicut idea et exemplar. Est etiam optima ratio, quia scientia et ars significantur ut habitus, qui non multiplicantur ex materialibus

según el orden de la naturaleza; y que de potencia absoluta puede ser producida sola. Por lo cual me agrada la opinión de Alberto, 1 dist. 35, art. 10, que pone una idea propia de la materia.

De los accidentes, sin embargo, puede decirse casi lo mismo. Y de aquellas cosas que se hacen por sí mismas y se añaden a las sustancias ya producidas, hay que decirlo así del todo. Pero respecto de aquellas que no se hacen por sí mismas, sino que son coproducidas, es probable la sentencia de santo Tomás, que se hacen por las ideas del sujeto. Pues entendemos, por ejemplo, que Dios tiene idea del ángel en cuanto en la realidad se hace con intelecto y voluntad, y por ella lo produce, y así de las demás cosas, sobre lo cual solo puede haber disenso en el modo de hablar.

14. Que no hay en Dios varias ideas actualmente distintas entre sí. — Acerca del quinto punto, es decir, cuántas son las ideas, la cuestión parece clara, aunque los autores disientan también en el modo de hablar. Es cierto, por tanto, que en la realidad no hay varias ideas actualmente distintas, porque en Dios no tiene lugar tal distinción en las cosas absolutas, como se probó arriba.

La idea, aunque se conciba por nosotros con un respecto de razón al objeto creado, en sí se concibe como una forma absoluta, tal como realmente es; no hay, pues, en Dios varias ideas realmente distintas de algún modo en acto. Pero así como Dios con un solo concepto entiende todas las cosas, así tiene una sola idea real adecuada a su arte innata. No obstante, es cierto que podemos distinguir con la razón ideas según el orden a diversos objetos, tal como realmente las distinguimos, y de este modo se dice que hay en Dios varias ideas. Las cuales, en cuanto son razones de las cosas posibles, son infinitas o pueden distinguirse hasta el infinito; pero en cuanto son ejemplares de las cosas que deben hacerse, son tantas cuantas son o serán las cosas singulares que tienen en Dios ideas propias.

Y esta es la doctrina común de los teólogos: de santo Tomás, citada quaest. 15, art. 2; de Alejandro de Hales, 1

obiectis et rebus scitis, sed ex ratione formali sciendi, quae in Deo est una et universalissima. Exemplar vero seu idea significatur per modum actualis conceptus adaequati rei cognitae, et per modum imaginis repraesentantis unamquamque rem sicut est, et ideo iuxta rerum varietatem multiplicatur. Et haec sufficiunt pro modo loquendi.

19. Circa sextum punctum multa dici possent, nisi tractata essent in disp. 25 *Metaphysicae*, sect. 2, ubi diximus causam exemplarem ad efficientem reduci. Nam exemplar est veluti forma, per quam artifex operatur. Unde licet respectu artificis idea sit veluti quaedam forma, quae est illi ratio cognoscendi, tamen in ordine ad effectionem est quasi principium agendi et assimilandi sibi aliquo modo effectum, et ideo sub ea ratione ad causam efficientem pertinet.
Quam doctrinam in illa sectione secunda latius declaravimus et ad divina etiam exemplaria applicuimus. An vero haec effectio divinarum idearum sit solum per modum directionis cuiusdam, eo modo quo scientia practica vel ars solet dirigere potentiam motivam seu executivam, vel etiam sit per influxum *ad extra* physicum ac per se, tractavi in disp. 30 *Metaphysicae*, sect. ult., et infra, cap. 6, tractando de omnipotentia aliquid attingam.

CAPUT VI

DE DIVINA VOLUNTATE.

1. In Deo esse veram et perfectissimam voluntatem. — Omnia fere quae de hoc attributo dici possunt, in *Metaphysica*, disp. 30, sect. 6, et in aliis opusculis nostris tractata sunt, et ideo brevissime illud expediemus, attingendo totius doctrinae capita, veramque resolutionem, et designando loca in quibus fuse tractata sunt.
Primo ergo supponimus esse in Deo veram et perfectissimam voluntatem, seu potius verum et perfectissimum

p., quaest. 23, m. 4; de Buenaventura, Alberto y Hervé de Nedellec en 1, d. 35; y lo mismo sostiene Escoto, d. 36, quaest. 1, y allí Durando, quaest. 4, Ricardo, art. 2, quaest. 3, Capréolo, quaest. 4, art. 4, y todos los demás.

15. En qué consiste la dificultad. — Como estas cosas son ciertas, solo queda una cuestión de nombre: si deben decirse simplemente varias ideas o una sola. En esto ya ha prevalecido el uso de llamarlas simplemente varias, pues así habla san Agustín en la citada quaest. 46 del lib. 83 *quaest.*, y se toma de Dionisio, cap. 4 y 5 *de Divin. nom.*, y lo enseñan santo Tomás y los demás teólogos, salvo uno u otro. Para el modo de hablar basta el uso común. Pues de lo mismo se deduce también que por aquella numeración o pluralidad no se significa pluralidad de cosas, sino de razones objetivas, que corresponde a nuestros conceptos inadecuados que formamos de aquella idea divina.

16. Pero de aquí se pregunta nuevamente cuál fue la razón de este uso. Algunos estiman que por el nombre de *idea* se significa formalmente la relación de razón del ejemplar divino a las cosas representadas, y porque las relaciones, en cuanto son relaciones, se multiplican según los términos (como diremos más ampliamente abajo, en el libro sexto *de Trinitate*), por eso se llaman simplemente varias las ideas. Pero no parece que el nombre de *idea* signifique formalmente una relación según el ser, sino solo según el decir (*secundum dici*), como dicen, al modo del nombre de ciencia u otros semejantes. Además, de otro modo la idea sería un ente de razón o un nombre de segunda intención, y así no habría en Dios idea desde la eternidad, lo cual es falso, pues tan eterna es la idea como la presciencia, la predestinación o el decreto libre de Dios, los cuales todos implican relación de razón, pero no en el significado formal o en el objeto de la significación, sino en el modo de significar; lo mismo ocurre, pues, con la idea.

velle. Hoc de fide certum est: tota enim Scriptura clamat Deum facere quae vult, et in voluntate eius omnia esse posita, et alia similia. Rationes etiam satis notae sunt, quas in citato loco adduxi, et nunc hae sufficiant, quia voluntas est perfectio simpliciter, unde non potest deesse Deo. Item quia voluntas est perfectio sequens intellectum, qua ratione utitur D. Thomas, 1 p., quaest. 19, art. 1. Et radicem eius declarat ex alio principio, quod appetitus ita sequitur formam apprehensam, sicut appetitus innatus sequitur formam naturalem. Quod principium generale est ad omnia viventia cognitionis capacia, et constat inductione et optima proportione a divo Thoma insinuata, sed eam latius expendere ad scientiam de anima pertinet.

2. Dixi autem potius *velle* quam voluntatem esse in Deo, quia, ut eodem loco tractavi, in Deo non est propria et formalis potentia secundum rem, sed purissimus actus volendi, quem nos variis modis concipimus, sicut de scientia et intellectu etiam diximus, et infra tractando de processionibus Divinis, libro nono et libro septimo *de Trinitate*, magis explicabimus. Unde quando probari solet esse in Deo voluntatem, quia in omni natura cognoscente est appetitus elicitus et non tantum innatus, qui dicitur pondus naturae, non est intelligendum de appetitu proprie eliciente suum actum (nam elicere dicit effectionem ad intra seu immanentem et consequenter imperfectionem, tam in potentia quam in actu), sed intelligendum est de appetitu vitali, sive sit vere elicitus, sive purus actus per essentiam, quem nos per modum eliciti intelligimus, et ideo etiam sic nominamus.

3. Obiectum divinae voluntatis esse ipsammet essentiam divinam. — Secundo est certum primarium obiectum huius voluntatis divinae esse ipsammet essentiam divinam, cui obiecto necessario ac naturaliter illa

17. Me parece, por tanto, que la idea y el ejemplar son la medida de la cosa de la cual son idea, y por eso se significan y conciben como término adecuado de la relación de lo medido o mensurable a su medida. De donde, como las criaturas son varias simplemente y cada una se conmensura a su modo peculiar con el ejemplar divino, por eso también se nombran simplemente varias las ideas de ellas. Y por eso también puede entenderse esta pluralidad como eterna en el intelecto divino, como enseña santo Tomás, en cuanto Dios entiende que su concepto, que tiene de las criaturas, puede ser término adecuado de varias criaturas, las cuales lo miran a Él como medida por Él mismo. Por lo cual, aunque Dios no finge relación o distinción de razón, conoce no obstante varias criaturas como mensurables por su ciencia práctica, y allí conoce que hay fundamento suficiente para aquella denominación, sobre todo porque también conoce la distinción de razón que la mente humana puede concebir en su idea.

18. Finalmente, de aquí también puede darse razón de por qué las ideas se dicen simplemente varias, y no en cambio la ciencia o el arte divino. Porque la ciencia y el arte no se significan por modo de medida, como la idea y el ejemplar. Es también una óptima razón, porque la ciencia y el arte se significan como hábitos, los cuales no se multiplican por los objetos materiales y las cosas sabidas, sino por la razón formal de conocer, que en Dios es una y universalísima. El ejemplar, en cambio, o la idea, se significa por modo de concepto actual adecuado a la cosa conocida, y por modo de imagen que representa cada cosa tal como es, y por eso se multiplica según la variedad de las cosas. Y esto basta para el modo de hablar.

19. Acerca del sexto punto podrían decirse muchas cosas, si no hubieran sido tratadas en la disp. 25 de la *Metaphysica*, sect. 2, donde dijimos que la causa ejemplar se reduce a la eficiente. Pues el ejemplar es como la forma por la cual obra el artífice. De donde, aunque respecto del

artífice la idea sea como una cierta forma que es para él razón de conocer, sin embargo en orden a la producción es como principio de obrar y de asimilarse de algún modo el efecto, y por eso bajo esa razón pertenece a la causa eficiente.

Esta doctrina la declaramos más ampliamente en aquella sección segunda y la aplicamos también a los ejemplares divinos. Si esta producción de las ideas divinas es solo por modo de cierta dirección, del modo en que la ciencia práctica o el arte suele dirigir la potencia motriz o ejecutiva, o también si es por influjo físico *ad extra* y por sí mismo, lo traté en la disp. 30 de la *Metaphysica*, sección última, y más abajo, en el cap. 6, al tratar de la omnipotencia, tocaré algo.

CAPÍTULO VI

DE LA VOLUNTAD DIVINA

1. Que en Dios hay una verdadera y perfectísima voluntad. — Casi todas las cosas que pueden decirse de este atributo fueron tratadas en la *Metaphysica*, disp. 30, sect. 6, y en otros opúsculos nuestros, y por eso lo despacharemos muy brevemente, tocando los puntos principales de toda la doctrina, la verdadera resolución, y señalando los lugares en los que fueron tratados ampliamente.

Suponemos, pues, en primer lugar que en Dios hay una verdadera y perfectísima voluntad, o más bien un verdadero y perfectísimo querer. Esto es cierto de fe: pues toda la Escritura proclama que Dios hace lo que quiere, y que en su voluntad están puestas todas las cosas, y otras cosas semejantes. Las razones también son bastante conocidas, las cuales aduje en el lugar citado, y ahora basten estas: porque la voluntad es una perfección simpliciter, de donde no puede faltar en Dios. Asimismo, porque la voluntad es una perfección que sigue al intelecto, razón de la cual se sirve santo Tomás en 1 p.,

voluntas coniungitur per amorem. Hoc tam evidens est ut D. Thomas, dicta quaest. 19, de hac veritate quaestionem non moverit. Nam si in Deo est spiritualis appetitus ac vitalis, necesse est ut primo ac per se feratur in ipsam Dei bonitatem. Duobus autem modis intelligi potest ferri primo in suam bonitatem: vel quia primarius actus voluntatis est dilectio sui, vel quia in omni actu diligendi quem habet magis quam alia diligit. Et uterque sensus verus est, sed de hoc secundo postea dicemus; nunc in priori loquimur. Et sic probatur, quia primum bonum divinae voluntati oblatum est propria bonitas, quae etiam est summa et maxime amabilis propter seipsam, est etiam maxime propria; ergo est primarium obiectum voluntatis divinae.

4. Unde facile patet altera pars de necessitate illius amoris, prout terminatur ad Deum, quam D. Thomas, dicta quaest. 19, art. 3, absolutam necessitatem vocat. Addit vero ita Deum ex necessitate velle suam bonitatem sicut voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Ex qua similitudine videtur tantum inferri necessitas quoad specificationem; unde Caietanus fateri videtur ex vi illius rationis non aliud probari, quod etiam sentit Ferrariensis 1 *Contra Gentes*, cap. 81. Sed cum verum sit etiam quoad exercitium Deum necessario amare seipsum, non est cur negemus D. Thomam de illa fuisse locutum. Maxime cum illam vocat necessitatem absolutam, qualis profecto non est sola necessitas quoad specificationem. Item infra, articulo decimo, ex dictis in articulo tertio infert in Deo non esse libertatem supra amorem sui, quia ex necessitate se amat; quae non esset bona illatio nisi necessitas illa esset quoad exercitium, quia sola necessitas quoad specificationem non excludit libertatem. Denique ratio D. Thomae hoc probat, si commode inducatur.

quaest. 19, art. 1. Y declara su raíz partiendo de otro principio: que el apetito sigue de tal modo a la forma aprehendida, como el apetito innato sigue a la forma natural. Este principio es general para todos los vivientes capaces de conocimiento, y consta por inducción y por la óptima proporción insinuada por santo Tomás; pero desarrollarlo más ampliamente pertenece a la ciencia del alma.

2. Dije, sin embargo, *querer* más bien que voluntad en Dios, porque, como traté en el mismo lugar, en Dios no hay una potencia propia y formal según la realidad, sino el purísimo acto de querer, el cual nosotros concebimos de varios modos, como también dijimos de la ciencia y del intelecto, y más adelante, al tratar de las procesiones divinas, en el libro noveno y en el libro séptimo *de Trinitate*, lo explicaremos con mayor detalle. Por eso, cuando se suele probar que hay voluntad en Dios porque en toda naturaleza cognoscente hay apetito elicito y no solo innato (el cual se llama peso de la naturaleza), no debe entenderse del apetito que propiamente elice su acto (pues *elicer* implica una efeción *ad intra* o inmanente y, consiguientemente, imperfección, tanto en la potencia como en el acto), sino que debe entenderse del apetito vital, ya sea que sea verdaderamente elicito, ya sea que sea puro acto por esencia, al cual nosotros entendemos por modo de elicito y por eso también así lo nombramos.

3. El objeto de la voluntad divina es la misma esencia divina. — En segundo lugar, es cierto que el objeto primario de esta voluntad divina es la misma esencia divina, a cuyo objeto aquella voluntad se une necesaria y naturalmente por el amor. Esto es tan evidente que santo Tomás, en la citada quaest. 19, no planteó cuestión alguna sobre esta verdad. Pues si en Dios hay un apetito espiritual y vital, es necesario que primeramente y por sí mismo se dirija a la misma bondad de Dios.

De dos modos, sin embargo, puede entenderse que se dirige primeramente a su bondad: o porque el acto

5. Explicatur quoddam principium. — Nam illud principium «*omnis potentia habet necessariam habitudinem ad proprium et principale obiectum suum*» intelligendum est indefinite seu abstracte et cum proportione. Nam potentia quae non coniungitur obiecto per se ipsam, sed per actum, habet ad illud necessariam habitudinem inclinationis; actum vero tunc solum necessario habet quando habet praesens obiectum ita proprium ut nihil in illo appareat quod possit potentiam retardare. Divina autem voluntas per se ipsam respicit immediate obiectum suum, quod est: respicit illud per modum actus potius quam per modum potentiae, et habet obiectum suum semper praesentissimum, et in illo apparet summa ratio boni sine ulla ratione mali quae voluntatem illam retardare possit; ergo… Unde cum divus Thomas comparat illam necessitatem cum necessitate nostrae voluntatis ad volendam beatitudinem, non est necessarium intelligi de beatitudine in communi vel prout in hac vita cognoscitur, sed abstracte. Nam voluntas nostra ex se habet talem ac tam necessariam habitudinem ad beatitudinem ut, si in se ipsa videatur beatitudo obiectiva, necessario quoad exercitium illam velit. Denique eo ipso quod voluntas Dei non est aliud quam ipsum velle, optime concluditur illud velle esse omnino necessarium et immutabile, atque adeo esse necessarium quoad exercitium. Et inde ulterius concluditur eadem necessitate terminari ad obiectum primarium suum. Quia non potest actus esse sine actuali obiecto, nec potest habere aliquod obiectum magis intimum vel prius quam primarium, quod est propria bonitas.

6. Hic vero occurrebat nonnulla quaestio cum Scoto de necessitate illius amoris, sed illam tractabimus commodius infra, libro septimo *de Trinitate*. Ubi etiam dicemus amorem illum non solum necessarium, sed etiam naturalem dicendum esse, quia

est maxime connaturalis Deo et quasi ex impetu naturae eius. Nam in citato loco *Metaphysicae* ostendi esse in Deo non solum vitalem appetitum, sed etiam innatum, quem pondus naturae vocant. Ex illo ergo naturali pondere intelligimus se ipsum amare cum praedicta necessitate, et ideo amor ille recte dicitur naturalis Deo.

7. **Divinam voluntatem unum vel duos actus habere circa Deum.** — Unde etiam obiter intelligi potest voluntatem divinam unicum tantum actum secundum rem, et ad summum duos ratione distinctos, posse habere circa ipsummet Deum, ut propter se ipsum dilectum, tanquam summum bonum suum. Quod enim ille actus in re unus tantum sit, satis clarum est ex divina simplicitate, sicut in universum dicemus de omnibus actibus illius voluntatis. Quod vero secundum rationem tantum possit esse duplex, sumitur ex divo Thoma, 1 p., q. 20, a. 1. Nam imprimis actus ille est perfectissimus amor, quia per illum vult Deus sibi perfectissimum bonum. Amare autem est velle bonum alicui, teste Aristotele 2 *Rhetoric.*, cap. 4, et amor de se abstrahit a respectu ad futurum vel praesens, sed absolute fertur in bonum. Hanc ergo rationem habet illud velle divinum circa se ipsum, quia dicit perfectionem sine ulla imperfectione. Ex hoc autem amore sequi solet gaudium, quando bonum amatum possidetur, et ideo etiam habet ille amor divinus rationem summi gaudii de propriis et inamissibilibus bonis. Praeter has autem duas rationes nullae aliae in eo possunt considerari, quia non potest esse desiderium vel spes, cum non possit aliqua ex parte carere bonitate sua intrinseca, quam solam necessario amat per hunc amorem; desiderium autem et spes est solum de bono non habito. Nec actus ille potest esse intentio, vel aliquis ex actibus qui ad illam consequuntur, ut sunt electio et similes, quia non est tale bonum illud ut per media comparandum sit, sed necessario ac naturaliter inest. Actus autem qui versantur circa malum, eo

primario de la voluntad es el amor de sí mismo, o porque en todo acto de amar que tiene, ama más a sí mismo que a otras cosas. Y ambos sentidos son verdaderos, pero del segundo hablaremos después; ahora hablamos del primero. Y así se prueba: porque el primer bien ofrecido a la voluntad divina es su propia bondad, la cual también es suma y máximamente amable por sí misma, y es también máximamente propia; luego es el objeto primario de la voluntad divina.

4. De donde fácilmente se ve clara la otra parte sobre la necesidad de aquel amor en cuanto se termina en Dios, a la cual santo Tomás, en la citada quaest. 19, art. 3, llama necesidad absoluta. Añade además que Dios quiere su bondad con necesidad del mismo modo que nuestra voluntad quiere con necesidad la beatitud. De esta semejanza parece que solo se infiere necesidad en cuanto a la especificación; de donde Cayetano parece confesar que por la fuerza de aquella razón no se prueba otra cosa, y lo mismo siente Ferrariense en 1 *Contra Gentes*, cap. 81. Pero como es verdad que también en cuanto al ejercicio Dios ama necesariamente a sí mismo, no hay razón para negar que santo Tomás haya hablado de esa necesidad. Máxime cuando la llama necesidad absoluta, cual ciertamente no es la sola necesidad en cuanto a la especificación. Asimismo, más abajo, en el artículo décimo, partiendo de lo dicho en el artículo tercero, infiere que en Dios no hay libertad por encima del amor de sí mismo, porque se ama con necesidad; inferencia que no sería buena si aquella necesidad no fuera en cuanto al ejercicio, porque la sola necesidad en cuanto a la especificación no excluye la libertad. Finalmente, la razón de santo Tomás prueba esto, si se induce convenientemente.

5. Se explica cierto principio. — Pues aquel principio «*toda potencia tiene una relación necesaria a su propio y principal objeto*» debe entenderse de modo indefinido o abstracto y con proporción. Porque la potencia que no se une al objeto por sí misma, sino por el acto, tiene respecto

ipso non versantur circa Deum ut obiectum proximum, et ideo nulla ratio talium actuum in illo velle Divino, prout est de Deo ipso, considerari potest. Habet ergo illam duplicem rationem tantum.

8. Voluntatem divinam non solum circa Deum, sed etiam circa alia versari. — Tertio dicendum est voluntatem divinam non solum circa Deum, sed etiam circa alia versari posse, saltem ut obiectum secundarium. Conclusio est certa de fide, nam Scriptura frequentissime loquitur de hac Dei voluntate circa creaturas: Sap. 11: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*; Matth. 26: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*. *A posteriori* etiam patet, quia operatur Deus per suam voluntatem; omnia enim quaecumque voluit fecit, ergo vult ea quae facit. Item vidit illa esse bona et amabilia, ergo potest ita velle. Quae rationes evidenter concludunt divinam voluntatem versari circa res creatas, quatenus in se ipsis habent proprium esse propriamque entitatem actualem. Itaque non vult illas secundum illud solum increatum et eminens quod in ipso Deo habent, nam illud non esset velle creaturas, sed seipsum tantum. Vult ergo ut fiant et sint, et hoc est velle illas in proprio esse illarum; illud enim vult quod facit, facit autem creaturas in proprio esse illarum.

9. Et in hoc sensu ait D. Thomas, 1 part., quaest. 20, art. 2: *Deum amare omnia existentia, nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt, et voluntas Dei est causa bonitatis in rebus*. Amat ergo Deus in his rebus ipsam bonitatem creatam. Sic ait Paulus 1 ad Thess. 4: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*. Quae sanctificatio creatum quid est. Et Ioan. 3: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*.
Addit autem D. Thomas, dicta quaest. 19, art. 2: *Deum velle alia a se, quatenus vult se communicare aliis secundum quod possibile est*. In quo verbo haerent expositores, sed sensus

a él una relación necesaria de inclinación; pero el acto solo lo tiene necesariamente cuando tiene presente un objeto tan propio que nada aparece en él que pueda retardar la potencia. La voluntad divina, en cambio, por sí misma mira inmediatamente a su objeto, es decir, lo mira por modo de acto más que por modo de potencia, y tiene su objeto siempre presentísimo, y en él aparece la suma razón de bien sin ninguna razón de mal que pueda retardar aquella voluntad; luego…
De donde, cuando santo Tomás compara aquella necesidad con la necesidad de nuestra voluntad para querer la beatitud, no es necesario entenderlo de la beatitud en común o según se conoce en esta vida, sino abstractamente. Pues nuestra voluntad tiene de suyo una relación tal y tan necesaria a la beatitud que, si la beatitud objetiva se viese en sí misma, necesariamente la querría en cuanto al ejercicio. Finalmente, por el mismo hecho de que la voluntad de Dios no es otra cosa que el mismo querer, óptimamente se concluye que aquel querer es enteramente necesario e inmutable, y por tanto necesario en cuanto al ejercicio. Y de ahí ulteriormente se concluye que con la misma necesidad se termina en su objeto primario. Porque el acto no puede existir sin objeto actual, ni puede tener algún objeto más íntimo o anterior que el primario, que es la bondad propia.

6. Aquí, sin embargo, surgía una cuestión con Escoto acerca de la necesidad de aquel amor, pero la trataremos más cómodamente más adelante, en el libro séptimo *de Trinitate*. Allí también diremos que aquel amor no solo debe llamarse necesario, sino también natural, porque es máximamente connatural a Dios y casi procede del ímpetu de su naturaleza. Pues en el lugar citado de la *Metaphysica* mostré que en Dios hay no solo apetito vital, sino también innato, al que llaman peso de la naturaleza. De aquel peso natural, pues, entendemos que se ama a sí mismo con la mencionada necesidad, y por eso aquel amor se llama con razón natural en Dios.

est clarus. Non enim significat D. Thomas velle Deum se communicare omni modo possibili, sed velle se communicare secundum aliquem modum possibilem. Nam communicare totum suum esse alteri extra se non vult, nec velle potest, quia non est modus communicationis possibilis.

10. Variae quaestiones occurrunt. — Hic vero statim occurrunt quaestiones graves. Prima: an voluntas Dei non solum versetur circa creaturas existentes vel futuras in aliqua differentia temporis, sed etiam circa possibiles. Ubi non est dubium de creaturis secundum illud esse eminentiale vel ideale quod habent in Deo, quia ut sic creaturae non sunt, sed creatrix essentia. Et ideo necessario diliguntur diligendo ipsam Dei essentiam. Sed dubium est de creaturis secundum illud esse proprium possibile quod objective habent in divina scientia simplicis intelligentiae, praescindendo ab omni ordine ad actualem existentiam aliquando futuram. Ita ut, sicut intelligimus in Deo scientiam quandam simplicis intelligentiae distinctam ratione a scientia visionis, ita etiam intelligamus amorem quemdam simplicem rerum possibilium, quem habet Deus, sive illas ordinet ad existendum sive non.
Hoc vero dubium tractavi in dicta sect. 16, a num. 37, et infra, lib. 14 *de Trinitate*, tractando de processione Spiritus Sancti, necessario aliquid erit de hoc puncto dicendum. Quamobrem duo hic breviter dico: unum est, si Deus habet talem actum, illum esse debere absolute necessarium; quia non potest intelligi actus liber in voluntate divina, nisi quatenus per illum aliquid facit vel vult in obiecto quod absque tali voluntate Dei non esset. Sed circa creaturas possibiles, ut sic, nihil tale intelligi potest, nam priusquam intelligantur ullo modo volitae a Deo, sunt possibiles, et ex vi affectus qui circa illas, ut sic, tantum versatur, nihil illis confertur nec ordinatur ad

7. La voluntad divina tiene uno o dos actos respecto de Dios. — De donde también se puede entender de paso que la voluntad divina puede tener un solo acto según la realidad, y a lo sumo dos distintos según razón, respecto del mismo Dios, amado por sí mismo como su sumo bien. Que aquel acto sea uno solo en la realidad es bastante claro por la simplicidad divina, como diremos en general de todos los actos de aquella voluntad. Que según razón pueda ser doble se toma de santo Tomás, 1 p., q. 20, a. 1. Pues en primer lugar aquel acto es perfectísimo amor, porque por él quiere Dios para sí el bien perfectísimo. Amar, sin embargo, es querer bien a alguien, según atestigua Aristóteles en 2 *Retórica*, cap. 4, y el amor de suyo abstrae de la relación al futuro o al presente, sino que se dirige absolutamente al bien. Esta razón, pues, tiene aquel querer divino respecto de sí mismo, porque dice perfección sin ninguna imperfección. De este amor suele seguirse el gozo cuando se posee el bien amado, y por eso también aquel amor divino tiene razón de sumo gozo por sus bienes propios e inamisibles. Fuera de estas dos razones, ninguna otra puede considerarse en él, porque no puede haber deseo o esperanza, ya que no puede carecer en ninguna parte de su bondad intrínseca, la cual sola ama necesariamente por este amor; el deseo y la esperanza solo versan sobre el bien no poseído. Ni aquel acto puede ser intención, o alguno de los actos que la siguen, como son elección y semejantes, porque aquel bien no es tal que deba conseguirse por medios, sino que está presente necesaria y naturalmente. Los actos que versan sobre el mal, por eso mismo no versan sobre Dios como objeto próximo, y por eso ninguna razón de tales actos puede considerarse en aquel querer divino en cuanto es acerca del mismo Dios. Tiene, pues, solamente aquella doble razón.

8. La voluntad divina no solo versa acerca de Dios, sino también acerca de otras cosas. — En tercer lugar debe decirse que la voluntad divina no solo puede versar acerca de Dios, sino también acerca de otras cosas, al menos como objeto secundario. La conclusión es cierta de fe,

aliquid ad quod ex se non habeant necessariam habitudinem: ergo nullus actus liber voluntatis Dei potest circa illas, ut sic, versari. Si ergo Deus talem actum habet, ille necessarius erit.
Unde addo secundo: Deum nullum actum voluntatis habere circa creaturas, nisi coniuncte sint cum amore sui suaeque omnipotentiae, quia Deus extra se nihil amat ex necessitate quocumque amore. Et in hoc potest intelligi aliqua differentia inter scientiam et amorem, ut in dicto libro undecimo *de Trinitate* amplius explicabo.

11. Secundum dubium. — Secundum dubium est an Deus libere vel necessario velit creaturas, quod tractat D. Thomas, dicta quaest. 19, art. 3, et in *Summa* respondet non velle illas necessario necessitate absoluta, sed libere. Velle autem illas necessario ex suppositione, non solum eo modo quo omne quod est, quando est, necesse est esse, sed etiam necessitate immutabilitatis, quia quod semel vult, semper necessario vult, et quod ab aeterno non voluit semper ac necessario non vult in sensu composito, ut aiunt. Quae resolutio certam in fide doctrinam continet.
Nam libertatem Dei docet Scriptura, cum tribuit Deo electionem: Ad Rom. 9: *Ex proposito secundum beneplacitum suum et gratiam*; Ad Rom. 8, et passim in Epistolis Petri et Psalmis. Item sententia illa Pauli ad Eph. 1: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*, aperte probat libertatem Dei, ut in Relectione circa illum locum late ostendimus. Item orationum necessitas libertatem Dei clare supponit, unde merito dixit Sapiens Eccli. 39: *Iustus cor suum tradit ad vigilandum diluculo ad Dominum, qui fecit illum, et in conspectu Domini deprecabitur*. Et subjungit: *Si enim Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiae replebit illum*, etc., ibi conditionalis illa libertatem Dei aperte ostendit. Est autem ille loquendi modus frequentissimus in Scriptura.

pues la Escritura habla frecuentísimamente de esta voluntad de Dios acerca de las criaturas: Sab. 11: *¿Cómo podría permanecer algo si tú no lo quisieras?*; Mt 26: *No como yo quiero, sino como tú*. También *a posteriori* es evidente, porque Dios obra por su voluntad; pues *todo cuanto quiso, lo hizo*, luego quiere las cosas que hace. Asimismo, vio que eran buenas y amables, luego puede quererlas así. Estas razones concluyen evidentemente que la voluntad divina versa acerca de las cosas creadas en cuanto tienen en sí mismas propio ser y propia entidad actual. Por tanto, no las quiere según solo aquel ser increado y eminente que tienen en el mismo Dios, pues aquello no sería querer las criaturas, sino quererse a sí mismo solamente. Quiere, pues, que sean y existan, y esto es quererlas en su propio ser; pues quiere aquello que hace, y hace las criaturas en su propio ser.

9. Y en este sentido dice santo Tomás, 1 part., quaest. 20, art. 2: *Dios ama todas las cosas existentes, pues todas las cosas existentes, en cuanto existen, son buenas, y la voluntad de Dios es causa de la bondad en las cosas*. Ama, pues, Dios en estas cosas la misma bondad creada. Así dice san Pablo en 1 Tes. 4: *Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación*. La cual santificación es algo creado. Y Juan 3: *Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito*.
Añade además santo Tomás, en la citada quaest. 19, art. 2: *Dios quiere otras cosas fuera de sí en cuanto quiere comunicarse a otros según es posible*. En esta expresión se detienen los expositores, pero el sentido es claro. Pues santo Tomás no significa que Dios quiera comunicarse de todo modo posible, sino que quiere comunicarse según algún modo posible. Porque no quiere, ni puede querer, comunicar todo su ser a otro fuera de sí, pues no es un modo de comunicación posible.

10. Surgen varias cuestiones. — Aquí surgen inmediatamente graves cuestiones. La primera: si la voluntad de Dios no solo versa acerca de las criaturas existentes o futuras en alguna diferencia de tiempo, sino también acerca de las posibles. Aquí no hay duda respecto

Ratio autem huius veritatis est quia bonum creatum non est Deo necessarium, ut latius in *Metaphysica* demonstratum est. Immutabilitas vero Dei supra libro primo est probata.

12. Hinc vero nascuntur gravissimae difficultates. Quomodo haec duo coniungi possint? Quid addat actus seu determinatio libera actui necessario divinae voluntatis? Quomodo intelligi possit quasi novus actus immanens sine additione reali? Vel si nihil addit talis actus, cur de novo non possit esse, vel non esse absque mutabilitate? Sed haec omnia late a nobis tractata sunt in dicta disp. 30 *Metaphysicae*, sect. 9, quibus nihil hic addendum occurrit.

Item tractari hic posset an divina voluntas sit libera in actibus circa creaturas, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem. Item an possit in illa voluntate esse necessitas, non tantum immutabilitatis, sed etiam alterius suppositionis. Sed prior ex his quaestionibus in dicta Relectione 1, disp. 9, sect. 14, posterior vero in sect. 2 late tractatae sunt, et ideo circa divinam libertatem mihi hoc loco nihil dicendum superest.

CAPUT VII.

DE ACTIBUS DIVINAE VOLUNTATIS CIRCA OBJECTA CREATA.

1. In voluntate nostra triplex ordo actuum invenitur. — Quamvis supponamus in re tantum esse unicum et simplicissimum actum divinae voluntatis, ut supra generaliter probatum est; nihilominus intelligendum est in illo actu unice contineri rationem formalem plurium actuum nostrae voluntatis, quos propterea nos secundum rationem in divina distinguimus, ut modum volendi Dei concipere et explicare possimus. Et ideo hi actus breviter a nobis recensendi sunt, simulque

de las criaturas según aquel ser eminencial o ideal que tienen en Dios, porque como tales las criaturas no son, sino la esencia creadora. Y por eso se aman necesariamente amando la misma esencia de Dios. Pero hay duda respecto de las criaturas según aquel ser propio posible que tienen objetivamente en la ciencia divina de simple inteligencia, prescindiendo de todo orden a la existencia actual alguna vez futura. De modo que, así como entendemos en Dios una ciencia de simple inteligencia distinta según razón de la ciencia de visión, así también entendamos un cierto amor simple de las cosas posibles que Dios tiene, ya sea que las ordene a existir o no.

Este dubio lo traté en la citada sect. 16, a partir del n. 37, y más adelante, en el lib. 14 *de Trinitate*, al tratar de la procesión del Espíritu Santo, será necesario decir algo sobre este punto. Por lo cual digo aquí brevemente dos cosas: una es que, si Dios tiene tal acto, este debe ser absolutamente necesario; porque no puede entenderse un acto libre en la voluntad divina sino en cuanto por él hace algo o quiere algo en un objeto que sin tal voluntad de Dios no existiría. Pero respecto de las criaturas posibles, como tales, nada de esto puede entenderse, pues antes de que sean entendidas de algún modo como queridas por Dios, son posibles, y en virtud del afecto que versa solamente acerca de ellas como tales, nada se les confiere ni se ordena a algo a lo que de suyo no tengan relación necesaria: luego ningún acto libre de la voluntad de Dios puede versar acerca de ellas como tales. Si, pues, Dios tiene tal acto, este será necesario.

Por lo cual añado en segundo lugar: que Dios no tiene ningún acto de voluntad acerca de las criaturas sino conjuntamente con el amor de sí mismo y de su omnipotencia, porque Dios fuera de sí nada ama con necesidad, sea con cualquier amor. Y en esto puede entenderse alguna diferencia entre la ciencia y el amor, como explicaré más ampliamente en el citado libro undécimo *de Trinitate*.

exponemus cetera quae de divina voluntate desiderari possunt.
Igitur in nostra voluntate triplicem ordinem actuum intelligimus. Unus est secundum eum ordinem quo animi passiones numerantur, quatenus in voluntate spiritualiter esse possunt, seclusa perturbatione passionum. Alius secundum ordinem actuum qui in humana actione, consultatione et deliberatione interveniunt, ut intentio, electio, etc. Tertius ordo actuum potest numerari per varias virtutes voluntatis, ut iustitiae, misericordiae, liberalitatis, caritatis.
Omnes ergo huius ordinis actus possunt divinae voluntati attribui seclusis imperfectionibus, et ideo breviter explicandi sunt.

2. Actus primi ordinis. — Omnes inveniuntur in Deo, excepta tristitia. — In priori ergo ordine undecim actus numeravit divus Thomas 1-2, quaest. 23 et 25, qui sunt: amor, desiderium, delectatio, quibus opponuntur odium, fuga et tristitia; et hi dicuntur passiones concupiscibiles. Alii dicuntur irascibiles, ut spes, desperatio, audacia, timor et ira.
Ex prioribus ergo sex actibus qui ad concupiscibilem pertinent, omnes (excepta tristitia) possunt divinae voluntati tribui cum proprietate et sine metaphora. De amore res certa est, et late tractat D. Thomas, 1 part., quaest. 20, per totam, et constat ex Scriptura: *Diligis omnia quae sunt* (Sap. 11), et *Sic Deus dilexit mundum*, etc. Et patet, nam de ratione amoris solum est velle bonum alicui, ut supra dictum est. Deus autem vult bonum creaturis, ut per se constat, et in hoc affectu nulla per se imperfectio miscetur, nam si in nobis habet multas, ut revera habet, est ex nobis, non ex ratione ipsius amoris.

3. Dubium. — Resolutio. — Solet autem amor in amorem concupiscentiae et benevolentiae seu amicitiae distingui. Unde quaeri potest an uterque habeat locum in Deo. Cum quo dubio aliud

11. Segunda duda. — La segunda duda es si Dios quiere las criaturas libre o necesariamente, cuestión que trata santo Tomás en la citada quaest. 19, art. 3, y en la *Summa* responde que no las quiere necesariamente con necesidad absoluta, sino libremente. Pero que las quiere necesariamente por suposición, no solo del modo en que todo lo que es, cuando es, es necesario que sea, sino también con necesidad de inmutabilidad, porque lo que una vez quiere, siempre lo quiere necesariamente, y lo que desde la eternidad no quiso, siempre y necesariamente no lo quiere en sentido compuesto, como dicen. Esta resolución contiene una doctrina cierta en la fe.
Pues la Escritura enseña la libertad de Dios cuando le atribuye elección: Rom. 9: *Según su beneplácito y gracia*; Rom. 8, y en muchos pasajes de las epístolas de Pedro y en los Salmos. Asimismo, aquella sentencia de Pablo en Efesios 1: *El que obra todas las cosas según el consejo de su voluntad*, prueba abiertamente la libertad de Dios, como mostramos ampliamente en la Relección sobre aquel lugar. Asimismo, la necesidad de las oraciones supone claramente la libertad de Dios, por lo cual con razón dijo el Sabio en Eclesiástico 39: *El justo entrega su corazón a velar desde la aurora al Señor que lo hizo, y en la presencia del Señor rogará*. Y añade: *Si el Señor grande lo quisiera, lo llenará del espíritu de inteligencia*, etc.; allí aquella condicional muestra abiertamente la libertad de Dios. Y este modo de hablar es muy frecuente en la Escritura.
La razón de esta verdad es que el bien creado no es necesario para Dios, como se demostró más ampliamente en la *Metaphysica*. La inmutabilidad de Dios, en cambio, se probó en el libro primero.

12. De aquí nacen gravísimas dificultades. ¿Cómo pueden conciliarse estas dos cosas? ¿Qué añade el acto o determinación libre al acto necesario de la voluntad divina? ¿Cómo puede entenderse como un nuevo acto inmanente sin adición real? O si tal acto no añade nada, ¿por qué no puede nuevamente ser o no ser sin mutabilidad? Pero todas estas cuestiones fueron tratadas

coniunctum est, scilicet an tota ratio amandi creaturas sit ipsa bonitas increata Dei, vel etiam bonitas in ipsis creaturis inventa. Sed haec sufficienter a nobis tractata sunt in dicta Relect. 1, disp. 1, sect. 2, num. 15 et seqq.

Vera enim resolutio est, omnia quidem velle Deum propter suam bonitatem, tanquam propter ultimum finem et primam rationem volendi omnia. Per hoc tamen non excludi quin ad volendum in rebus ipsis attendat earum bonitatem maiorem vel minorem, nam ex illa oritur etiam maior vel minor decentia operandi seu volendi, etiam propter bonitatem suam. Idque quod Deus omnia propter se operetur, nihil obstat quo minus rationales creaturas vero amore benevolentiae et amicitiae prosequatur. Quia illae sunt capaces talis amoris, et divinam bonitatem decet ita illas amare. Item quia non propter suam utilitatem vel commoditatem illas amat, sed propter bonum ipsarum. Quod autem hoc bonum illarum ad Dei gloriam, ut ad finem ultimum ab ipso etiam Deo ordinetur, non est contra rationem amicitiae, quia haec non excludit debitum ordinem ad Deum, seu ad ultimum finem.

Ceteras vero creaturas inferiores amat Deus amore concupiscentiae, quia omnes illas vult propter commodum et utilitatem rationalium creaturarum, nec irrationalia maioris amoris capacia sunt. Ut constat ex Aristotele 8 *Ethicor.*, cap. 2, S. Thoma, 1 part., quaest. 20, art. 2 ad 3, 1 *Contra Gentes*, cap. 91.

4. Gaudium proprium esse in Deo de bonis creaturarum. — Hinc constat intelligi posse ac debere in voluntate divina verum ac proprium gaudium de bonis creaturarum, et praesertim de rationalibus, et maxime de illo bono quod ad salutem earum spectat. Nam gaudium comitatur amorem quando bonum est praesens seu possidetur, et in ratione sua nullam imperfectionem includit. Unde etiam Scriptura hunc affectum Deo tribuit, qua cum proprietate potest intelligi.

ampliamente por nosotros en la citada disp. 30 de la *Metaphysica*, sect. 9, a las cuales nada se me ocurre añadir aquí.

Asimismo, podría tratarse aquí si la voluntad divina es libre en los actos acerca de las criaturas, no solo en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación. Asimismo, si puede haber en aquella voluntad necesidad, no solo de inmutabilidad, sino también de otra suposición. Pero la primera de estas cuestiones fue tratada ampliamente en la citada Relección 1, disp. 9, sect. 14; la segunda, en la sect. 2. Por eso, acerca de la libertad divina nada me queda por decir en este lugar.

CAPÍTULO VII

DE LOS ACTOS DE LA VOLUNTAD DIVINA ACERCA DE LOS OBJETOS CREADOS

1. En nuestra voluntad se encuentra un triple orden de actos. — Aunque supongamos que en la realidad solo hay un único y simplicísimo acto de la voluntad divina, como se probó arriba en general, sin embargo debe entenderse que en aquel acto se contiene de modo único la razón formal de varios actos de nuestra voluntad, los cuales por eso nosotros distinguimos según razón en la divina, para poder concebir y explicar el modo de querer de Dios. Y por eso estos actos deben ser brevemente reseñados por nosotros, y al mismo tiempo expondremos las demás cosas que pueden desearse acerca de la voluntad divina.

Así pues, en nuestra voluntad entendemos tres órdenes de actos. Uno es según aquel orden por el cual se numeran las pasiones del ánimo, en cuanto pueden estar espiritualmente en la voluntad, excluida la perturbación de las pasiones. Otro según el orden de los actos que intervienen en la acción humana, consulta y deliberación, como intención, elección, etc. El tercer orden de actos puede numerarse por las diversas virtudes de la voluntad, como justicia, misericordia, liberalidad, caridad.

Et eadem ratione, quando contingit personam a Deo dilectam non habere bonum illud quod Deus illi vult, etiam potest Deus habere desiderium talis boni. Nam (ut supra dixi) circa se non potest habere talem actum, quia non potest ipse non habere omnia sua bona; tamen respectu alterius potest habere illum, quia alter potest carere eis bonis quae illi Deus vult. Et talis videtur esse voluntas qua Deus vult omnes homines salvos fieri (1 Timoth. 2), ut exponit Chrysostomus, homil. 1 ad Ephes. Et latius notavimus, dicta Relect. 4, disp. 4, sect. 2, num. 8 et sequentibus. Neque in hoc actu includitur aliqua imperfectio, ut mox explicabimus in actu spei.

Todos los actos de este orden, pues, pueden atribuirse a la voluntad divina, excluidas las imperfecciones, y por eso deben explicarse brevemente.

2. Actos del primer orden. — Todos se encuentran en Dios, excepto la tristeza. — En el primer orden, pues, santo Tomás numeró once actos (1-2, quaest. 23 y 25), que son: amor, deseo, deleite, a los cuales se oponen odio, fuga y tristeza; y estos se llaman pasiones concupiscibles. Otros se llaman irascibles, como esperanza, desesperación, audacia, temor e ira.

De los seis primeros actos que pertenecen al concupiscible, todos (excepto la tristeza) pueden atribuirse a la voluntad divina con propiedad y sin metáfora. Acerca del amor la cosa es cierta, y lo trata ampliamente santo Tomás, 1 part., quaest. 20, por entero, y consta por la Escritura: *Amas todas las cosas que existen* (Sab. 11), y *Tanto amó Dios al mundo*, etc. Y es evidente, pues de la razón de amor solo es querer bien a alguien, como se dijo arriba. Dios, sin embargo, quiere el bien a las criaturas, como consta por sí mismo, y en este afecto ninguna imperfección se mezcla por sí misma, pues si en nosotros tiene muchas, como realmente tiene, es por nuestra parte, no por razón del mismo amor.

3. Duda. — Resolución. — Suele distinguirse el amor en amor de concupiscencia y de benevolencia o amistad. De donde puede preguntarse si ambos tienen lugar en Dios. Con este dubio está unido otro, a saber, si toda la razón de amar a las criaturas es la misma bondad increada de Dios, o también la bondad encontrada en las mismas criaturas. Pero esto fue tratado suficientemente por nosotros en la citada Relect. 1, disp. 1, sect. 2, num. 15 y ss.

La verdadera resolución es que Dios quiere todas las cosas por su bondad, como por el fin último y primera razón de querer todas las cosas. Por esto, sin embargo, no se excluye que al querer atienda en las mismas cosas a su mayor o menor bondad, pues de ella surge también mayor o menor

5. Dubium. — Prima opinio. — De actu odii est nonnulla disceptatio inter theologos. Nam divus Thomas 1 *Contra Gentes*, cap. 96, simpliciter negat Deum aliquid odio habere, quod sequuntur Ferrariensis ibi et Capreolus in 1, dist. 45, quaest. 1.

Secunda opinio. — Vera resolutio. — Alii vero oppositum docent, quorum sententia mihi magis probatur. Existimo tamen divum Thomam solum locutum fuisse de odio personarum aut rerum existentium, ut tales sunt, iuxta illud quod ibidem adducit ex Sap. 11: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*. Itaque illa quae Deus facit, non odit; peccatum autem non facit neque facere aut velle potest, et ideo potest illud odisse, et revera odit. Quod enim peccatum non sit substantia, sed accidens, vel per modum accidentis seu actus, parum refert ad rationem odii. Quia etiam accidentia odio habentur; nos enim odimus aegritudinem et ipsum peccatum. Denique illud odio habetur quod secundum se ita displicet, ut illius destructio appetatur; sed voluntati divinae maxime displicet peccatum ratione suae malitiae, ob quam illud destrui cupit; ergo est in Deo verum ac proprium odium peccati. Et consequenter est etiam odium

peccatoris, non ut homo est, sed ut peccator est, ut satis aperte docuit D. Thomas, 1 part., quaest. 20, art. 2 ad 4. Ubi etiam sentit cum proprietate esse intelligendas Scripturas quae dicunt Deum odio habere impium et impietatem eius, et odisse omnes qui operantur iniquitatem.

Nam formaliter intellectae de odio peccati et peccatoris, ut peccator est, propriissime intelligendae sunt, quia licet natura et forma hominis non displiceat Deo, secundum id quod ab ipso habet, tamen displicet peccator ratione peccati quod a se habet. Et sicut gratia facit placere Deo personam peculiari quodam modo, ita etiam peccatum facit ut persona ipsa cui inest Deo displiceat: hac ergo ratione illam odio habet et illi malum infert; ergo odio illam habet, saltem ut peccator est. An vero hoc satis sit ad rationem odii inimicitiae respectu personae simpliciter sumptae, quaestio est de nomine. Tamen in hominibus certe non ita loquimur, nam iudex qui punit malefactorem non dicitur proprie illum odisse simpliciter, praesertim odio inimicitiae; ergo nec de Deo ita loquendum est. Sed hoc ad praesens non refert; satis enim est, ex dictis constare, inveniri posse in voluntate divina odium circa obiectum proportionatum.

6.In Deo esse fugam mali. — Et hinc etiam constat esse posse in voluntate divina fugam mali, odio proportionato et per modum desiderii, ut malum destruatur et non fiat. Nam hic etiam affectus imperfectionem non involvit. Secus vero est de tristitia, nam haec est de malo praesenti, quod in Deo esse non potest. Dices: esse potest in amicis eius et tristitia esse potest de malo amici. Respondeo: si sit malum poenae, non est in amico Dei sine voluntate Dei, et ideo non potest contristare Deum, quia tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt. Eo vel maxime, quod tale malum in Dei amico non est simpliciter malum, sed plus potest boni afferre quam

decencia de obrar o querer, incluso por su bondad. Y que Dios obre todas las cosas por sí mismo, nada impide que persiga a las criaturas racionales con verdadero amor de benevolencia y amistad. Porque ellas son capaces de tal amor, y conviene a la bondad divina amarlas así. Asimismo, porque no las ama por su utilidad o comodidad, sino por el bien de ellas mismas. Y que este bien de ellas se ordene por el mismo Dios a su gloria como a fin último, no es contrario a la razón de amistad, porque esta no excluye el orden debido a Dios o al fin último.

A las demás criaturas inferiores, en cambio, las ama Dios con amor de concupiscencia, porque quiere todas ellas por la comodidad y utilidad de las criaturas racionales, ni las irracionales son capaces de mayor amor. Como consta por Aristóteles 8 *Ethic.*, cap. 2, y santo Tomás, 1 part., quaest. 20, art. 2 ad 3, 1 *Contra Gentes*, cap. 91.

4. Que el gozo propio está en Dios por los bienes de las criaturas. — De aquí consta que puede y debe entenderse en la voluntad divina un verdadero y propio gozo por los bienes de las criaturas, y especialmente de las racionales, y máximamente por aquel bien que mira a su salvación. Pues el gozo acompaña al amor cuando el bien está presente o se posee, y en su razón no incluye ninguna imperfección. Por lo cual también la Escritura atribuye este afecto a Dios, con el cual puede entenderse con propiedad. Y por la misma razón, cuando acontece que una persona amada por Dios no tiene aquel bien que Dios le quiere, también puede Dios tener deseo de tal bien. Pues (como dije arriba) respecto de sí mismo no puede tener tal acto, porque Él no puede carecer de todos sus bienes; sin embargo, respecto de otro puede tenerlo, porque otro puede carecer de aquellos bienes que Dios le quiere. Y tal parece ser la voluntad con que Dios quiere que todos los hombres se salven (1 Tim. 2), como expone Crisóstomo, homil. 1 ad Ephes. Y más ampliamente lo notamos en la citada Relect. 4, disp. 4, sect. 2, num. 8 y siguientes. Ni en este acto se incluye alguna imperfección, como pronto explicaremos en el acto de esperanza.

mali. Si vero sit malum culpae, dissolvit amicitiam, et ideo iam non est malum amici, nec potest eo titulo contristare Deum. Si vero sit leve malum, non est quod contristet Deum, qui facile potest illud mederi.

7. **Objectio.** — Dices: ipsum peccatum est iniuria Dei, ac proinde malum Dei, licet extrinsecum, quod sufficiens est ad contristandum. Respondeo: hoc haberet locum in homine, qui indiget his bonis extrinsecis, quibus haec mala extrinseca repugnant, vel illa bona plus aestimat et amat quam debeat. Deus autem non indiget his bonis extrinsecis (honore scilicet, gloria et obedientia hominis), neque illa vult propter suum commodum, sed solum quia ita decet; et ideo, licet non fiant, vel licet contraria mala fiant, non dolet neque tristatur. Maxime quia, licet sint aliquo modo contra voluntatem eius, non sunt simpliciter ipsi involuntaria, ut in dicta Relectione declaravi; tristitia autem non est nisi ubi est proprium involuntarium. Deinde, ipsamet tristitia malum quoddam est; Deus autem incapax est omnis mali. Unde non solum Deus, verum etiam beati tristari non possunt, nec de internis malis propriis, quia ea pati non possunt, nec de extrinsecis iniuriis vel infamiis, quia non sunt vera eorum mala, et pro nihilo ea aestimant, nec de divinis offensis, nec de malis amicorum, quos sicut se diligunt, quia non sunt capaces alicuius mali vel incommodi; multo ergo altiori modo Deus est incapax talium effectuum. Quoties ergo Scriptura loquitur de dolore aut poenitudine Dei, metaphorica est locutio, ad ostendendum quantum displiceant Deo aliqua mala. Aliud vero est displicere, aliud dolere, in proprietate locutionis, ut in quarto tomo *de Poenitentia* latius diximus.

8. Actus pertinentes ad partem irascibilem esse in Deo. — Ex his facile est de actibus pertinentibus ad partem irascibilem iudicium ferre,

5. Duda. — Primera opinión. — Acerca del acto de odio hay alguna discusión entre los teólogos. Pues santo Tomás, en 1 *Contra Gentes*, cap. 96, niega simplemente que Dios tenga odio a algo, lo cual siguen Ferrariense allí y Capréolo en 1, dist. 45, quaest. 1.

Segunda opinión. — Verdadera resolución. — Otros, en cambio, enseñan lo contrario, cuya sentencia me parece más probable. Sin embargo, estimo que santo Tomás solo habló del odio a las personas o a las cosas existentes, en cuanto tales son, según aquello que aduce allí del Sabiduría 11: *Amas todas las cosas que existen, y nada odias de las que hiciste*. Por tanto, aquellas cosas que Dios hace, no las odia; pero el pecado no lo hace, ni puede hacerlo ni quererlo, y por eso puede odiarlo, y de hecho lo odia.

Que el pecado no sea sustancia, sino accidente, o a modo de accidente o acto, poco importa para la razón de odio. Porque también los accidentes son odiados; nosotros odiamos la enfermedad y el mismo pecado. Finalmente, aquello es odiado que según sí mismo desagrada de tal modo que se apetece su destrucción; pero a la voluntad divina desagrada máximamente el pecado por razón de su malicia, por la cual desea destruirlo; luego hay en Dios verdadero y propio odio al pecado. Y consiguientemente hay también odio al pecador, no en cuanto es hombre, sino en cuanto es pecador, como enseñó suficientemente santo Tomás, 1 part., quaest. 20, art. 2 ad 4. Donde también siente que deben entenderse con propiedad las Escrituras que dicen que Dios tiene odio al impío y a su impiedad, y que odia a todos los que obran iniquidad.

Pues entendidas formalmente del odio al pecado y al pecador en cuanto pecador, deben entenderse propiísimamente, porque aunque la naturaleza y forma del hombre no desagrade a Dios según lo que tiene de Él, sin embargo desagrada el pecador por razón del pecado que tiene de sí mismo. Y así como la gracia hace que agrade a Dios la persona de un modo peculiar, así también el pecado hace que la misma persona en la que está desagrade a Dios: por esta razón, pues, la odia y le infiere

non est enim necessarium per singulos discurrere. Nam quatuor ex illis claram involvunt imperfectionem in persona habente illos.

Nam spes (iuxta multorum sententiam) dicit tendentiam in bonum absens difficile ad consequendum; Deo autem nihil est difficile, si velit. Vel spes dicit tendentiam ad bonum consequendum virtute alterius, nam quod quis habet in manu sua et voluntate, non sperat; ergo nec Deus sperat. Et eadem ratione non habet locum in Deo desperatio, nam contraria circa idem versantur, et quia nihil potest divinam potentiam et voluntatem impedire, si ipse vult. Si autem non vult impedire fieri aliquod malum, aut non comparari bonum, sed praesciens effectum futurum illum permittit, non est desperatio, sed simplex nolitio efficaciter impediendi tale malum, vel procurandi tale bonum. Audacia vero et timor supponunt clare defectum potestatis, cum aliqua ignorantia vel dubitatione eventus futuri, et ideo in Deum non cadunt.

De ira solum potest esse aliqua dubitatio. Ego vero existimo in suo formali conceptu non includere imperfectionem, ideoque quando Scriptura tribuit iram Deo, proprie intelligi, sicut quando tribuit vindictam. Sed de illo affectu disserui in disputatione speciali de divina iustitia, sectione quinta, in principio.

9. Corollarium. — Tandem ex his, quae de actibus his diximus, intelligi potest quomodo divina voluntas circa bona et mala creata versetur. Nam bona per se loquendo amat, sub amore comprehendendo omnes affectus, quibus voluntas prosequitur bonum appetendo illud, vel complacendo in illo absque ulla imperfectione, quod satis constat ex omnibus dictis. Dico autem *per se*, quia quantum est ex se, et ex vi bonitatis suae, ita diligit bonum a se creatum, ut nullum malum ei velit. Sic enim de illo scriptum est: *Diligis*

mal; luego la odia, al menos en cuanto es pecador. Si esto basta para la razón de odio de enemistad respecto de la persona tomada simplemente, es cuestión de nombre. Sin embargo, en los hombres ciertamente no hablamos así, pues el juez que castiga al malhechor no se dice propiamente que lo odia simplemente, sobre todo con odio de enemistad; luego tampoco de Dios debe hablarse así. Pero esto al presente no importa; basta, pues, con que de lo dicho conste que puede encontrarse en la voluntad divina odio respecto de un objeto proporcionado.

6. Que en Dios hay fuga del mal. — Y de aquí también consta que puede haber en la voluntad divina fuga del mal, proporcionada al odio y por modo de deseo, para que el mal sea destruido y no se haga. Pues tampoco este afecto implica imperfección. Distinto es el caso de la tristeza, pues esta es del mal presente, que no puede estar en Dios. Dirás: puede estar en sus amigos y puede haber tristeza por el mal del amigo. Respondo: si es mal de pena, no está en el amigo de Dios sin voluntad de Dios, y por eso no puede entristecer a Dios, porque la tristeza es de aquellas cosas que nos suceden contra nuestra voluntad. Máxime porque tal mal en el amigo de Dios no es simplemente mal, sino que puede traer más bien que mal. Si es mal de culpa, disuelve la amistad, y por eso ya no es mal del amigo, ni puede entristecer a Dios con ese título. Si es un mal leve, no hay razón para que entristezca a Dios, quien fácilmente puede remediarlo.

7. **Objeción.** — Dirás: el mismo pecado es injuria de Dios, y por tanto mal de Dios, aunque extrínseco, lo cual es suficiente para entristecer. Respondo: esto tendría lugar en el hombre, que necesita estos bienes extrínsecos, a los cuales repugnan estos males extrínsecos, o que estima y ama aquellos bienes más de lo que debe. Dios, en cambio, no necesita estos bienes extrínsecos (honor, gloria y obediencia del hombre), ni los quiere por su comodidad, sino solo porque así conviene; y por eso, aunque no se hagan, o aunque se hagan males contrarios, no se duele ni

omnia quae sunt et nihil odisti eorum quae fecisti.
At vero mala quaedam sunt poenae, alia culpae, sub prioribusque naturales defectus et corruptiones comprehendimus. Illa ergo mala interdum vult Deus non solum permittendo, sed etiam agendo, unde et *creare malum* dicitur (Isaiae 45). Imo et *facere omne malum quod est in civitate* (Amos 3). Nihilominus tamen, quia non vult hoc malum propter ipsum, sed propter rationem aliquam boni maiorem, vel magis universalem, dicitur haec mala non per se velle, sed quasi per accidens; non quia illa revera non velit directe et in se, sed quia solum illa vult, ut necessario consequantur ex aliis bonis, vel quasi coactus ex alia ratione boni. Sicut in philosophia dicuntur agentia naturalia non per se, sed per accidens corrumpere aliquid, nullumque agens intendens ad malum operari.

10. Objectio. — Responsio. — Dices: multas res possibiles voluit Deus nunquam esse, quod est maximum earum malum et sine intuitu boni, sed solum, quia noluit creare illas; ergo eodem modo circa res, quas creavit, potest velle naturalibus bonis illas privare, vel mala naturalia eis inferre, solum quia vult absque alia ratione boni.
Respondetur: imprimis in creaturis possibilibus non esse proprie rationem mali, quia malum supponit aliquid in quo sit. Est ergo pura negatio boni, quam Deus proprie non facit; illam enim ex se habet creatura, nisi Deus eam ex nihilo educat, quod pro sua libertate potest non facere et non velle, vel etiam velle non facere. Hoc autem non est velle malum, nec odisse, sed solum non amare. Et tamen hoc ipsum non facit Deus sine aliqua ratione sapientiae suae, quae habet aliquam rationem boni.
Deinde dicitur posse quidem Deum ex absoluto dominio rebus a se creatis quodcumque malum naturale inferre, et bonis collatis privare: quod si faceret, non sine aliqua ratione boni faceret. Nihilominus tamen,

se entristece. Máxime porque, aunque sean de algún modo contra su voluntad, no son simplemente involuntarios para Él, como declaré en la citada Relección; la tristeza, sin embargo, solo existe donde hay propio involuntario. Además, la misma tristeza es un cierto mal; Dios, en cambio, es incapaz de todo mal.
Por lo cual no solo Dios, sino también los bienaventurados no pueden entristecerse, ni por males internos propios, porque no pueden padecerlos, ni por injurias o infamias extrínsecas, porque no son verdaderos males suyos, y las estiman en nada, ni por ofensas divinas, ni por males de los amigos, a los cuales aman como a sí mismos, porque no son capaces de ningún mal o incomodidad; mucho más, pues, de modo superior, Dios es incapaz de tales efectos. Cuantas veces, pues, la Escritura habla de dolor o arrepentimiento de Dios, es locución metafórica, para mostrar cuánto desagradan a Dios algunos males. Otra cosa es desagradar, otra dolerse, en propiedad de locución, como dijimos más ampliamente en el cuarto tomo *de Poenitentia*.

8. Los actos pertenecientes a la parte irascible están en Dios. — De lo dicho es fácil formar juicio acerca de los actos pertenecientes a la parte irascible, pues no es necesario recorrerlos uno por uno. Porque cuatro de ellos implican una clara imperfección en la persona que los tiene.
Pues la esperanza (según la sentencia de muchos) dice tendencia hacia un bien ausente difícil de conseguir; pero para Dios nada es difícil si lo quiere. O la esperanza dice tendencia a conseguir un bien por virtud de otro, pues lo que uno tiene en su mano y en su voluntad no lo espera; luego tampoco Dios espera. Y por la misma razón no tiene lugar en Dios la desesperación, pues los contrarios versan sobre lo mismo, y porque nada puede impedir la divina potencia y voluntad si Él quiere. Si, en cambio, no quiere impedir que se haga algún mal o que no se consiga algún bien, sino que, previendo el efecto futuro, lo permite, no es desesperación, sino simple noluntad de impedir

secundum ordinariam providentiam suam non id facere, nisi prout expedit ad bonum universi, iuxta finem ultimum ad quem ab ipso ordinatur, et ideo Deum nunquam velle haec mala, nisi consequenter ex aliis bonis, vel ex aliqua ratione iustitiae, vel misericordiae, expetantur. At mala culpae nullo modo vult, sed permittit. *Mundi enim sunt oculi eius, ne videant malum* (Abacuc 1). Ubi occurrebat gravis illa quaestio de modo, quo divina voluntas se gerit circa hominum peccata, quae in libro secundo *de auxiliis* a principio a nobis tractata est, ibique videri potest.

11. Ratione distinguuntur actus voluntatis divinae. — Secundo principaliter distingui possunt ratione actus divinae voluntatis, iuxta progressum voluntatis humanae in deliberationibus suis. Et ita distinguitur intentio finis, electio mediorum et usus, seu voluntas exequens, quod per electionem firmatum est. Ad hos enim tres actus omnes reduco. Nam alii, qui numerari solent, ut voluntas simplex, finis, fruitio, consensus seu propositum et si qui sunt alii, vel in dictis continentur, vel generaliter pertinent ad amorem vel gaudium. Non est ergo dubium quin in divina voluntate illi tres actus ratione distinguendi sint, quia formales rationes eorum propriissime inveniuntur in divino velle, et habent sufficiens fundamentum distinctionis rationis. Quod patet, quia imprimis rationes talium actuum non dicunt imperfectionem, neque illam formaliter includunt. Quia intendere finem, si finis est bonus, ut semper est in voluntate divina, bonum est et non includit in Deo imperfectionem, quia non ita intendit bonum creaturae quin illud ordinet ad suam gloriam. Deinde eligere media consentanea fini per se bonum est et similiter illa exequi, et in his omnibus ostenditur bonitas, sapientia et potentia Dei. Ergo in rationibus talium actuum nihil includitur ob quod non possint divinae voluntati propriissime

eficazmente tal mal o de procurar tal bien. La audacia y el temor suponen claramente defecto de potencia junto con alguna ignorancia o duda sobre el evento futuro, y por eso no caen en Dios.

De la ira solo puede haber alguna duda. Yo, en cambio, estimo que en su concepto formal no incluye imperfección, y por eso cuando la Escritura atribuye ira a Dios, debe entenderse propiamente, como cuando le atribuye venganza. Pero de este afecto traté en una disputación especial sobre la divina justicia, sección quinta, al principio.

9. Corolario. — Finalmente, de lo que hemos dicho sobre estos actos se puede entender cómo la voluntad divina versa acerca de los bienes y males creados. Pues los bienes, hablando *per se*, los ama, comprendiendo bajo el amor todos los afectos con los cuales la voluntad persigue el bien apeteciéndolo o complaciéndose en él sin ninguna imperfección, lo cual consta suficientemente por todo lo dicho. Digo *per se* porque, en cuanto está de su parte y por fuerza de su bondad, ama de tal modo el bien creado por Él que no quiere ningún mal para él. Pues así está escrito de Él: *Amas todas las cosas que existen y nada odias de las que hiciste*.

Pero hay males de pena y males de culpa, y bajo los primeros comprendemos los defectos y corrupciones naturales. Aquellos males, pues, Dios los quiere a veces no solo permitiéndolos, sino también obrándolos, de donde se dice que *crea el mal* (Isaías 45). Más aún, que *hace todo mal que hay en la ciudad* (Amós 3). No obstante, como no quiere este mal por sí mismo, sino por alguna razón de un bien mayor o más universal, se dice que estos males no los quiere *per se*, sino como *per accidens*; no porque no los quiera realmente de modo directo y en sí, sino porque solo los quiere en cuanto necesariamente se siguen de otros bienes, o como forzado por otra razón de bien. Así como en filosofía se dice que los agentes naturales no corrompen algo *per se*, sino *per accidens*, y que ningún agente obra intencionando el mal.

convenire. Aliqui vero sunt necessarii, ut Deus propriissime dicatur velle unum propter aliud et operari propter finem. Possuntque hi actus esse in Deo sine ulla distinctione in re, cum sola distinctione virtuali propter eminentiam ipsius velle divini. Ergo hi actus proprie et sine metaphora attribuuntur divinae voluntati. De qua distinctione hic plura non dicam, quia in libro primo de Praedestinatione ex professo tractanda est, et in particulari est ostendenda in praecipuo negotio divinae providentiae, quod est hominum praedestinatio.

12. Oriuntur nonnullae quaestiones. — Hinc vero oriri possunt nonnullae quaestiones. Prima est, quia iuxta hanc partitionem assignari poterit aliqua ratio et causa divinae voluntatis, quod absolute negat Augustinus, lib. 4 De Genesi contra Manichaeos, cap. 2. Sequela patet, quia intentio finis solet esse causa electionis mediorum. Unde etiam esset verum dicere Deum velle media quia vult finem, quod non videtur communiter admitti, ut patet ex D. Thoma, dicta quaest. 19, art. 5.

Respondeo hic non esse quaestionem de re, sed solum necessarium esse congruenter loqui. Itaque certum est hos actus in divina voluntate non habere inter se illam causalitatem quam habent in nostra voluntate, quia in nobis realiter efficiuntur et inter se distinguuntur, et ita unus potest ab alio manare; in divina autem voluntate solum est unus simplicissimus actus quo omnia vult. Nihilominus inter obiecta illius actus est ordo finis et mediorum, nam «quae a Deo sunt, ordinata sunt» (Rom. 13). Et ideo propriissime dicitur velle Deus unum propter aliud, quia locutio illa solum significat ordinem ipsorum obiectorum inter se. Et ita loquitur Scriptura, Prov. 16: «Omnia propter semetipsum operatus est Dominus», et similia, quae passim occurrunt. Eandem vim habet illa locutio Pauli ad Ephes. 1: «Elegit nos in ipso, ut essemus sancti». Et hinc fit

10. Objeción. — Respuesta. — Dirás: muchas cosas posibles quiso Dios que nunca existieran, lo cual es el mayor mal para ellas y sin vista de bien, sino solo porque no quiso crearlas; luego del mismo modo respecto de las cosas que creó puede querer privarlas de bienes naturales o inferirles males naturales, solo porque quiere, sin otra razón de bien.

Respondo: en primer lugar, en las criaturas posibles no hay propiamente razón de mal, porque el mal supone algo en lo que esté. Es, pues, pura negación de bien, la cual Dios propiamente no hace; esa negación la tiene la criatura de suyo, a no ser que Dios la saque de la nada, lo cual por su libertad puede no hacer y no querer, o incluso querer no hacer. Esto, sin embargo, no es querer el mal ni odiarlo, sino solo no amarlo. Y sin embargo, esto mismo no lo hace Dios sin alguna razón de su sabiduría, que tiene alguna razón de bien.

En segundo lugar se dice que Dios, por su dominio absoluto, puede inferir a las cosas creadas por Él cualquier mal natural y privarlas de los bienes concedidos: lo cual, si lo hiciera, no lo haría sin alguna razón de bien. No obstante, según su providencia ordinaria no lo hace sino en cuanto conviene al bien del universo, según el fin último al que por Él mismo es ordenado, y por eso Dios nunca quiere estos males sino consecuentemente de otros bienes, o por alguna razón de justicia o misericordia que los exija. Pero los males de culpa de ningún modo los quiere, sino que los permite. *Puros son tus ojos para no ver el mal* (Abacuc 1). Aquí surgía aquella grave cuestión sobre el modo en que la voluntad divina se comporta respecto de los pecados de los hombres, la cual fue tratada por nosotros desde el principio en el libro segundo *de auxiliis*, y allí puede verse.

11. Los actos de la voluntad divina se distinguen por razón. — En segundo lugar, principalmente pueden distinguirse los actos de la voluntad divina según el progreso de la voluntad humana en sus deliberaciones. Y

así se distinguen la intención del fin, la elección de los medios y el uso, o voluntad ejecutiva, de lo que ha sido confirmado por la elección. A estos tres actos reduzco todos los demás. Pues los otros que suelen enumerarse, como la voluntad simple, el fin, el gozo, el consenso o propósito, y cualesquiera otros, o están contenidos en los mencionados, o pertenecen en general al amor o al gozo. No hay duda, por tanto, de que en la voluntad divina aquellos tres actos deben distinguirse por razón, porque sus razones formales se encuentran propiamente en el querer divino, y tienen un fundamento suficiente de distinción de razón.

Esto es evidente, porque en primer lugar las razones de tales actos no implican imperfección, ni la incluyen formalmente. Porque tender al fin, si el fin es bueno, como siempre lo es en la voluntad divina, es bueno y no incluye imperfección en Dios, pues no tiende al bien de la criatura sin ordenarlo a su propia gloria. Además, elegir medios convenientes al fin es bueno en sí mismo, y asimismo ejecutarlos; y en todo esto se manifiesta la bondad, la sabiduría y el poder de Dios. Por tanto, en las razones de tales actos nada se incluye por lo que no puedan convenir propiamente a la voluntad divina. Algunos de estos actos son incluso necesarios para que se diga propiamente que Dios quiere una cosa por otra y obra por un fin. Y estos actos pueden estar en Dios sin ninguna distinción real, sino solo con distinción virtual por la eminencia del mismo querer divino. Por tanto, estos actos se atribuyen propia y literalmente a la voluntad divina. Sobre esta distinción no diré más aquí, porque ha de tratarse expresamente en el libro primero sobre la Predestinación, y en particular ha de mostrarse en el principal asunto de la divina providencia, que es la predestinación de los hombres.

12. Surgen algunas cuestiones. — De aquí pueden originarse algunas cuestiones. La primera es que, según esta división, se podrá asignar alguna razón y causa de la voluntad divina, lo cual niega absolutamente Agustín, lib.

ut nos cum fundamento in re ratione distinguamus actus circa illa obiecta quae inter se ut finis et media comparantur, et ita unum intentionem vere nominamus et alium electionem. Unde ulterius sequitur quod, sicut unum attributum potest esse ratio alterius, adeo ut vere dicamus Deum esse immutabilem quia est simplex, ita etiam unus actus voluntatis divinae possit esse ratio alterius. Atque ita constat illas etiam propositiones, de quibus dubitat Caietanus, dicta quaest. 19, art. 5 — «Deus vult hoc quia vult illud», vel «hoc est a Deo volitum quia illud fuit volitum» —, si solum dicant rationem attributalem (ut sic dicam), veras esse, licet sint falsae quoad causalitatem realem, in quo sensu a nullo videntur proferri.

13. Ex hac duplici divisione actuum divinae voluntatis maxime orta est inter theologos distinctio signorum rationis, in quibus dicitur Deus prius secundum rationem voluisse unum quam aliud. Quae longam nobis praeberet dicendi materiam, nisi in 4 t., 3 part., disput. 5, sect. 1, late tractata fuisset, quae presenti instituto videntur sufficere. Praesertim quia libro primo de Praedestinatione multa ex illis necessario repetenda et magis explicanda sunt, et ad materiam illam applicanda. Nam ratione illius doctrinae praecipue inventa videntur illa signa, et si in illa admittantur et intelligantur, facile ad materias alias applicari possunt. Quomodo autem Deus se solum amet, et creaturas, et omnes creaturas, servato nihilominus ordine finis et mediorum in creaturis inter se, explicui in *Relectione* dicta disp. 2, sect. 2, num. 15 et sequentibus. Estque res facilis, nam etiam inter media ordinata ad unum ultimum finem potest esse ordo finis proximi et medii ordinati ad illum.

14. Tertia divisio. — Tertia divisio principalis actuum voluntatis esse potest secundum omnia genera virtutum quae perfectionem includunt, sicut etiam supra diximus in divino intellectu omnia genera

virtutum intellectualium distingui posse. In nostra autem voluntate primo distinguimus actum eius in bonum et malum. Sed haec divisio non habet locum in divina voluntate, quae per se recta est et regula omnis rectitudinis; unde scriptum est: «Deus fidelis, et absque ulla iniquitate, iustus et rectus». Et ad Rom. 3: «Numquid iniquus est Deus?». Unde in dicta *Relectione* 4, disp. 2, sect. 1, dixi non repugnare libertati divinae voluntatis necessitatem quoad specificationem. Sic enim necessitatur ad honestum, ut si velit, non possit nisi honesta velle, quod est necessarium quoad specificationem. Cuius rei rationem et omnia quae ad hoc punctum pertinent, ibi late prosecutus sum.

Est ergo actus voluntatis divinae per se honestus; ille autem dividi potest secundum varias honestates per analogiam quamdam ad virtutes distinctas voluntatis nostrae, de qua re in *Metaphysica* dixi, quae pro capacitate illius loci sufficere videbantur, disp. 30, sect. 16, a num. 37 usque ad finem. Peculiariter autem de divina iustitia, de qua est maior controversia, aliqua attigi in 1. *Relectione*, d. 9, sect. 2, sed plenius de illa disserui in speciali disputatione, in fine *Opusculorum*, ubi consequenter etiam de omnibus speciebus iustitiae et de fidelitate seu veritate, liberalitate et magnificentia dixi.

15. Misericordiam esse in Deo. — De misericordia autem Dei ibi non tractavi, quia locus ille hoc non postulabat. Neque nunc circa illam immorari oportet, quia omnes theologi conveniunt misericordiam esse in Deo proprie et formaliter, quia ad rationem formalem misericordiae solum pertinet affectus sublevandi miseriam alterius. Passio autem seu compassio qua in nobis illi affectui coniungitur, materialiter se habet, et ideo potest esse misericordia vera in Deo sine illa compassione. Ita fere dixit divus Thomas, 1 part., q. 21, art. 3, et theologi communiter in 4, dist. 46, et Alensis, 1 part., q. 39.

4 *De Genesi contra Manichaeos*, cap. 2. La consecuencia es clara, porque la intención del fin suele ser causa de la elección de los medios. De donde también sería verdadero decir que Dios quiere los medios porque quiere el fin, lo cual no parece comúnmente admitido, como se ve por Santo Tomás, en la citada q. 19, a. 5.

Respondo que aquí no hay cuestión sobre la realidad, sino que solo es necesario hablar congruentemente. Por tanto, es cierto que estos actos en la voluntad divina no tienen entre sí aquella causalidad que tienen en nuestra voluntad, porque en nosotros se realizan realmente, se distinguen entre sí, y así uno puede proceder del otro; pero en la voluntad divina solo hay un acto simplicísimo por el que quiere todas las cosas. No obstante, entre los objetos de aquel acto existe el orden de fin y medios, pues «las cosas que son de Dios, están ordenadas» (Rom. 13). Y por eso se dice propiamente que Dios quiere una cosa por otra, porque aquella locución solo significa el orden de los mismos objetos entre sí. Y así habla la Escritura, Prov. 16: «Todo lo obró el Señor por sí mismo», y otras semejantes que ocurren con frecuencia. La misma fuerza tiene aquella expresión de Pablo en Efesios 1: «Nos eligió en él para que fuéramos santos». Y de aquí resulta que nosotros, con fundamento en la realidad, distinguimos por razón los actos respecto a aquellos objetos que se comparan entre sí como fin y medios, y así llamamos verdaderamente a uno intención y al otro elección. De donde se sigue ulteriormente que, así como un atributo puede ser razón de otro, hasta el punto de que digamos con verdad que Dios es inmutable porque es simple, así también un acto de la voluntad divina puede ser razón de otro. Y de este modo consta que también aquellas proposiciones sobre las que duda Cayetano, en la citada q. 19, a. 5 —«Dios quiere esto porque quiere aquello», o «esto es querido por Dios porque aquello fue querido»—, si solo expresan una razón atributal (por así decirlo), son verdaderas, aunque sean falsas en cuanto a la causalidad real, en cuyo sentido no parecen ser proferidas por nadie.

Unde addo haec duo attributa, iustitiam et misericordiam, ad divinam voluntatem proxime pertinere et in ea ratione distingui, sicut alia attributa, quod per se patet ex dictis. Dico autem, si iustitia proprie sumatur pro commutativa vel distributiva (nam solet etiam generaliter sumi pro omni voluntate conveniente Deo secundum decentiam bonitatis eius), et sic comprehendit omnes actus voluntatis Dei. Misericordia vero est quaedam pars iustitiae sic acceptae.

16. Perfectior est misericordia quam iustitia. — Tertio addo, comparando iustitiam et misericordiam proprie, perfectiorem esse misericordiam quam iustitiam ex vi formalis conceptus. Quia misericordia est ex divina bonitate proxime et immediate, iustitia autem praesupponit aliquid ex parte hominis. Item iustitia hoc modo supponit misericordiam: non potest enim Deus esse debitor, nisi supponatur misericordia eius. Nam ut ait Augustinus: «Cui deberet coronam iustitiae iustus Iudex, nisi gratiam dedisset misericors Pater?». Cum autem dixit Anselmus in *Proslogion*, cap. 20, misericordiam oriri ex iustitia, loquitur de iustitia generaliter, quia Deus vult quae suam bonitatem decent. Hic vero occurrebat difficultas, an effectus misericordiae in Deo sit attributum ratione distinctum ab effectu beneficentiae, quae videtur esse idem cum benevolentia et amore. Et consequenter, utrum in Deo ipso misericordia sit maior virtus quam caritas. Hanc vero comparationem facit D. Thomas 2-2, q. 30, art. 4. Et supponit distinctionem inter caritatem et misericordiam in nobis, ideoque ad illum locum hoc remittimus.

CAPUT VIII.

13. De esta doble división de los actos de la voluntad divina ha surgido principalmente entre los teólogos la distinción de los signos de razón, en los cuales se dice que Dios quiso según razón una cosa antes que otra. Lo cual nos proporcionaría larga materia de discusión, si no hubiera sido tratada ampliamente en 4 t., 3 part., disput. 5, sect. 1, lo que parece suficiente para el presente propósito. Especialmente porque en el libro primero de la Predestinación muchas de estas cosas deben repetirse necesariamente y explicarse con mayor detalle, y aplicarse a aquella materia. Pues por razón de aquella doctrina parecen haberse inventado principalmente aquellos signos, y si en ella se admiten y se entienden, fácilmente pueden aplicarse a otras materias.

Cómo Dios se ama solo a sí mismo, y a las criaturas, y a todas las criaturas, conservando no obstante el orden del fin y de los medios entre las criaturas mismas, lo expliqué en la *Relección* citada, disp. 2, sect. 2, n. 15 y siguientes. Y es cosa fácil, pues también entre los medios ordenados a un único fin último puede haber orden de fin próximo y de medio ordenado a aquel.

14. Tercera división. — La tercera división principal de los actos de la voluntad puede ser según todos los géneros de virtudes que incluyen perfección, como también dijimos antes que en el divino intelecto pueden distinguirse todos los géneros de virtudes intelectuales. En nuestra voluntad, en cambio, primero distinguimos su acto en bueno y malo. Pero esta división no tiene lugar en la voluntad divina, que es recta por sí misma y regla de toda rectitud; de donde está escrito: «Dios es fiel, y sin ninguna iniquidad, justo y recto». Y en Rom. 3: «¿Acaso es injusto Dios?». Por lo cual en la citada *Relección* 4, disp. 2, sect. 1, dije que no repugna a la libertad de la voluntad divina la necesidad en cuanto a la especificación. Pues así se ve necesitada hacia lo honesto, de modo que, si quiere, no pueda querer sino cosas honestas, lo cual es necesario en cuanto a la especificación. La razón de esto y todo lo que pertenece a este punto, lo traté allí ampliamente.

DE VOLUNTATE SIGNI ET BENEPLACITI, ANTECEDENTE ET CONSEQUENTE.

1. Voluntas signi et beneplaciti. — Quinque signa voluntatis. — Superioribus divisionibus, quae sumptae sunt ex analogia ad nostram voluntatem, additae sunt aliae a theologis quas nosse oportet, ad explicandas varias locutiones Scripturae et Patrum, et ideo illas breviter percurremus. Dividitur ergo voluntas Dei in voluntatem signi et beneplaciti, ut videri potest in D. Thoma, q. 19, art. 11 et 12. Quae divisio iuxta communem sensum theologorum valde analoga est, nam voluntas signi non est vera voluntas, sed signum voluntatis. Solet enim vocari voluntas alicuius id quod ipse vult aliquo modo, et omne id quod indicat voluntatem eius. Sic videtur sumi Ps. 102: «Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas», id est, praecepta sua. Et Act. 13: «Qui faciet omnes voluntates meas», id est, praecepta vel opera quae ego voluero. In hoc ergo sensu vocant theologi voluntatem signi externum signum divinae voluntatis. Numerantque quinque signa divinae voluntatis: praeceptum, prohibitionem (quae est praeceptum negativum), consilium, permissionem, operationem.

Circa quae breviter adverto, signum voluntatis metaphorice dici voluntatem, semper tamen in Deo indicare aliquam veram voluntatem; alias non esset verum signum, neque nomen voluntatis mereretur, etiam secundum analogiam. Sicut homo pictus, nisi verum hominem repraesentaret, nec analogice nec metaphorice homo dici posset. In his ergo signis attente considerandum est quam veram voluntatem in Deo indicent. Ideo namque haec signa distinguuntur, quia non eundem voluntatis modum significant.

2. Praeceptum ergo de se non indicat absolutam voluntatem Dei quod res praecepta fiat, sed indicat absolutam voluntatem praecipiendi et obligandi

Es, pues, el acto de la voluntad divina honesto por sí mismo; y este puede dividirse según las diversas honestidades por cierta analogía con las virtudes distintas de nuestra voluntad, de lo cual traté en la *Metafísica*, en lo que parecía suficiente para la capacidad de aquel lugar, disp. 30, sect. 16, desde el n. 37 hasta el final. Particularmente, acerca de la divina justicia, sobre la cual existe mayor controversia, toqué algo en la 1. *Relección*, d. 9, sect. 2, pero traté de ella más plenamente en una disputación especial, al final de los *Opúsculos*, donde consecuentemente también hablé de todas las especies de justicia y de la fidelidad o veracidad, liberalidad y magnificencia.

15. Que hay misericordia en Dios. — De la misericordia de Dios, en cambio, no traté allí, porque aquel lugar no lo exigía. Ni ahora conviene detenerme en ella, porque todos los teólogos convienen en que la misericordia está en Dios propiamente y formalmente, porque a la razón formal de la misericordia solo pertenece el afecto de aliviar la miseria de otro. La pasión o compasión que en nosotros se une a aquel afecto, se comporta materialmente, y por eso puede haber verdadera misericordia en Dios sin aquella compasión. Así lo dice casi Santo Tomás, 1 part., q. 21, art. 3, y los teólogos comúnmente en 4, dist. 46, y Alejandro de Hales, 1 part., q. 39.

Por lo cual añado que estos dos atributos, justicia y misericordia, pertenecen próximamente a la voluntad divina y se distinguen en ella por razón, como los demás atributos, lo cual es evidente por sí mismo de lo dicho. Digo, sin embargo, si la justicia se toma propiamente por conmutativa o distributiva (pues suele también tomarse generalmente por toda voluntad conveniente a Dios según la decencia de su bondad), y así comprende todos los actos de la voluntad de Dios. La misericordia, en cambio, es una cierta parte de la justicia así entendida.

16. La misericordia es más perfecta que la justicia. — En tercer lugar añado que, comparando propiamente la

justicia y la misericordia, la misericordia es más perfecta que la justicia por la fuerza del concepto formal. Porque la misericordia procede de la bondad divina de modo próximo e inmediato, mientras que la justicia presupone algo por parte del hombre. Asimismo, la justicia de este modo supone la misericordia: pues Dios no puede ser deudor si no se supone su misericordia. Como dice Agustín: «¿A quién le debería la corona de justicia el justo Juez, si el Padre misericordioso no hubiera dado la gracia?». Cuando Anselmo dijo en el *Proslogion*, cap. 20, que la misericordia nace de la justicia, habla de la justicia en sentido general, porque Dios quiere lo que conviene a su bondad.

Aquí, sin embargo, surgía la dificultad de si el efecto de la misericordia en Dios es un atributo distinto por razón del efecto de la beneficencia, que parece ser lo mismo que la benevolencia y el amor. Y, consecuentemente, si en el mismo Dios la misericordia es una virtud mayor que la caridad. Esta comparación la hace Santo Tomás en 2-2, q. 30, art. 4. Y supone la distinción entre caridad y misericordia en nosotros, por lo que remitimos esto a aquel lugar.

CAPÍTULO VIII

DE LA VOLUNTAD DE SIGNO Y DE BENEPLÁCITO, ANTECEDENTE Y CONSECUENTE.

1. Voluntad de signo y de beneplácito. — Cinco signos de la voluntad. — A las divisiones anteriores, que se tomaron de la analogía con nuestra voluntad, se han añadido otras por parte de los teólogos que conviene conocer para explicar las diversas locuciones de la Escritura y de los Padres; por eso las recorreremos brevemente. Se divide, pues, la voluntad de Dios en voluntad de signo y de beneplácito, como puede verse en Santo Tomás, q. 19, art. 11 y 12. Esta división, según el

ut fiat, cum affectu simplicis desiderii ut ita fiat. Idem est cum proportione de prohibitione, nam illa etiam est quoddam praeceptum oppositi seu negativi obiecti. Indicat ergo in Deo voluntatem praecipiendi et obligandi ne aliquid fiat, cum affectu ut non fiat, quantum est ex parte Dei. Consilium non est signum voluntatis Dei obligandi, sed immediate videtur consilium indicare iudicium divinum decernens esse melius id quod consulit, et consequenter etiam indicat simplicem affectum Dei et desiderium ut id fiat, quantum est ex parte sua.

Permissio autem convenit cum praecedentibus, quia non indicat voluntatem efficacem rei permissae; differt tamen, quia simplicem affectum non indicat. Permittit enim Deus peccatum, quod nullo modo vult. Indicat ergo voluntatem non denegandi concursum generalem ad rem permissam, nec impediendi ne fiat.

D. Thomas, dicto art. 12, exposuit. Operatio vero Dei indicat voluntatem Dei qua vult id facere vel ad id concurrere, quia omnia per suam voluntatem operatur. Quae voluntas non semper est eiusdem rationis: aliter enim Deus vult quod ipse solus facit, quam quod facit per creaturas, et aliter vult bonum opus quam illud quod habet malitiam adiunctam.

Et ideo fortasse dictum est, Psalmo 110: «Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius», quia varii sunt volendi modi qui in operibus Dei latent. Ad quod pertinent multa quae de decretis divinae voluntatis in libris de Auxiliis disputavimus.

3. Voluntas beneplaciti significat veram voluntatem. — Ex declaratione huius membri constare potest per voluntatem beneplaciti significari voluntatem veram in Deo existentem, ac subinde sub illo membro comprehendi totum velle Dei prout versatur circa obiecta creata, quia hoc necessarium est ut divisio sit adaequata. Sic ergo omnis vera voluntas Dei beneplacitum eius

dici potest, sicque videtur dixisse Christus, Matth. 11: «Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te». Ubi enim tam de voluntate illuminandi quosdam quam de voluntate obcaecandi seu non illuminandi alios locutus est. Aliae ergo divisiones divinae voluntatis de voluntate beneplaciti intelligendae sunt. Unde ad illam pertinent omnia quae in tribus primis divisionibus dicta sunt, et ad idem membrum spectant omnes voluntates quas per quinque dicta signa ostendi diximus. Ulterius vero solet haec voluntas aliis modis dividi.

Voluntas consequens et antecedens.

4. Primus modus declarandi. — Ulterius itaque dividitur voluntas divina in voluntatem antecedentem et consequentem, quam distinctionem tradunt omnes theologi statim citandi, non tamen omnes eodem modo illam declarant. Quidam dicunt voluntatem antecedentem vocari quando non terminatur ad rem aliquam in se, sed ad aliam antecedentem ex qua sufficienter potest altera fieri, licet fortasse impedienda sit ne fiat. Ita videtur exponere Durandus in 1, dist. 47, q. 1, num. 5, et ibi Bonaventura, art. 1, q. 1, Hervaeus, d. 46, q. 2, Gabriel, q. 1 et alii, quos retuli in *Relectione* 1, disp. 1, sect. 2, num. 8. Exemplo declarant, quia vult Deus reprobos salvari, non quia velit eis gloriam, sed quia vult sufficientem gratiam, in qua veluti antecedenter continetur gloria. Sed obici potest quia Deus vult hoc modo antecedenter causas ex quibus sequitur peccatum, et tamen non potest dici velle peccatum etiam voluntate antecedente, immo simpliciter odio habet peccatum, quia vere illi displicet. Respondebunt fortasse peccatum non sequi ex eo quod Deus vult, nempe ex permissione. Ut autem dicatur Deus velle aliquid antecedenter, oportere ut sequatur ex illo quod Deus vult tanquam ex causa.

sentido común de los teólogos, es muy analógica, pues la voluntad de signo no es una voluntad verdadera, sino un signo de la voluntad. Pues suele llamarse voluntad de alguien aquello que él quiere de algún modo, y todo aquello que indica su voluntad. Así parece tomarse en el Salmo 102: «Dio a conocer sus caminos a Moisés, a los hijos de Israel sus voluntades», es decir, sus preceptos. Y en Hechos 13: «El que cumplirá todas mis voluntades», es decir, los preceptos u obras que yo quisiere. En este sentido, pues, llaman los teólogos voluntad de signo al signo externo de la voluntad divina. Y enumeran cinco signos de la voluntad divina: precepto, prohibición (que es precepto negativo), consejo, permisión y operación.

Acerca de estos advierto brevemente que el signo de la voluntad se dice voluntad metafóricamente, pero siempre indica en Dios alguna voluntad verdadera; de lo contrario no sería un signo verdadero, ni merecería el nombre de voluntad, ni siquiera según analogía. Como un hombre pintado, si no representara a un hombre verdadero, ni analógicamente ni metafóricamente podría llamarse hombre. En estos signos, pues, hay que considerar atentamente qué voluntad verdadera indican en Dios. Pues por eso se distinguen estos signos, porque no significan el mismo modo de voluntad.

2. El precepto, por tanto, de suyo no indica la voluntad absoluta de Dios de que se haga la cosa preceptuada, sino que indica la voluntad absoluta de preceptuar y obligar a que se haga, con el afecto de un simple deseo de que así sea. Lo mismo, proporcionalmente, ocurre con la prohibición, pues ella también es un cierto precepto de un objeto opuesto o negativo. Indica, pues, en Dios la voluntad de preceptuar y obligar a que no se haga algo, con el afecto de que no se haga, en cuanto está de parte de Dios.

El consejo no es signo de la voluntad de Dios de obligar, sino que inmediatamente parece indicar el juicio divino que decreta que es mejor aquello que aconseja, y

consecuentemente también indica el simple afecto y deseo de Dios de que se haga, en cuanto está de su parte.

La permisión, en cambio, conviene con los anteriores porque no indica la voluntad eficaz de la cosa permitida; difiere, sin embargo, en que no indica el afecto simple. Pues Dios permite el pecado, que de ningún modo quiere. Indica, por tanto, la voluntad de no denegar el concurso general a la cosa permitida, ni impedir que se haga.

Santo Tomás, en el citado art. 12, lo explicó. La operación de Dios, en cambio, indica la voluntad de Dios por la que quiere hacer eso o concurrir a ello, porque todo lo obra por su voluntad. La cual voluntad no siempre es de la misma razón: pues de un modo quiere Dios lo que Él solo hace, y de otro lo que hace por medio de las criaturas; y de otro modo quiere la obra buena que la que tiene adjunta malicia.

Y por eso quizá se dijo en el Salmo 110: «Grandes son las obras del Señor, exquisitas en todas sus voluntades», porque son variados los modos de querer que se ocultan en las obras de Dios. A esto pertenecen muchas cosas que disputamos acerca de los decretos de la voluntad divina en los libros de los Auxilios.

3. La voluntad de beneplácito significa voluntad verdadera. — De la declaración de este miembro puede constar que por voluntad de beneplácito se significa la voluntad verdadera existente en Dios, y que por consiguiente bajo ese miembro se comprende todo el querer de Dios en cuanto se refiere a los objetos creados, porque esto es necesario para que la división sea adecuada. Así pues, toda voluntad verdadera de Dios puede llamarse beneplácito suyo, y así parece haber dicho Cristo en Mt 11: «Sí, Padre, porque así te fue agradable». Pues allí habló tanto de la voluntad de iluminar a algunos como de la voluntad de obcecar o no iluminar a otros. Por tanto, las demás divisiones de la voluntad divina deben entenderse de la voluntad de beneplácito. De donde a ella pertenecen todas las cosas que se dijeron en las tres primeras divisiones, y al mismo miembro corresponden todas las

5. Reicitur. — Sed nihilominus, cum voluntas antecedens vera sit et non metaphorica, et ratione illius dicatur Deus velle aliquid (verbi gratia, salutem omnium hominum, 1 Timoth. 2), necesse est ut talis voluntas sit aliquo modo terminata ad rem volitam in se ipsa. Propterea hae duae voluntates distinguuntur ratione a theologis; at iuxta illam expositionem non essent duae voluntates, sed una, quae ut terminatur ad suum obiectum immediatum est consequens, respectu vero alterius quasi virtute vel causaliter in illo contenti dicetur antecedens. Denique nec ratio nominum quadrat, nam voluntas quae versatur circa obiectum proprium, cur ea ratione consequens dici debet, cum sit proxima sui obiecti (ut sic dicam) et aliud non sit obiectum eius nisi virtute et quasi interpretatione quadam? Denique ex dicendis constabit non esse necessarium recurrere ad has metaphoras.

6. Secundus modus. — Secundo exponitur haec divisio advertendo Deum aliquid ex se velle ratione suae bonitatis, ut misereri, benefacere; aliquid vero tantum provocatus ab hominibus vel supposita praescientia alicuius operis nostri, ut punire vel aliquod malum irrogare. Voluntas ergo Dei, ut versatur circa priora opera, dicitur antecedens, quia ex se Deus illam habet, nulla sumpta occasione ex nostris operibus; ut autem versatur circa posteriora, dicitur consequens, contraria ratione.

Hanc partitionem hoc modo explicatam indicavit Chrysostomus, hom. 1 in *Ephes.*, ubi has duas voluntates primariam et secundariam seu primam et secundam appellavit. Damascenus vero, libro 2 *De Fide*, c. 29, etiam nomina antecedentis et consequentis addidit.

Nec dubitare possumus quin sit in Deo illud duplex genus voluntatis, nam (ut alia obscuriora exempla omittamus) clarum est voluntatem creandi mundum primariam fuisse: ex

sola enim sua bonitate illam habuit. Quod etiam de voluntate sumendi carnem humanam credendum est. At voluntas aliquem damnandi vel perpetuo deserendi secundaria est: Deus enim neminem deserit nisi prius deseratur ab ipso.
Unde notari potest ex dictis Patribus, quoties exempla ponunt secundariae voluntatis, applicare illa ad voluntatem inferendi malum. Nam licet interdum Deus non conferat aliquod bonum nisi permotus suo modo ab homine, per orationem, dispositionem vel meritum; nihilominus, quia semper Deus de se est paratus ad haec bona conferenda, et illum ipsum ordinem vult propter maius bonum nostrum, quod totum a primaria eius voluntate originem habet, ideo in malis semper explicant voluntatem consequentem, cum tamen (ut dixi) suo modo locum habeat in aliquibus bonis.
Denique quod attinet ad voces, non est dubium quin sint aptae ad illas voluntates significandas et ideo partitio illa in hoc sensu et bona est et utilis ad divinam providentiam explicandam.

7. **Tertius modus dicendi.** — Tertia expositio illorum membrorum est divi Thomae, dicta q. 19, art. 6 ad 4, quem Thomistae sequuntur, et Richardus in 1, dist. 46, q. 1, Corduba, lib. 1, q. 956. Vult itaque divus Thomas voluntatem antecedentem non esse absolutam et efficacem, sed (inquit) magis dici potest velleitas quam voluntas; voluntatem vero consequentem dicit esse efficacem semperque impleri. Unde, quod ad voces attinet, priorem dicit vocari antecedentem, quia est de obiecto seu bono secundum se spectato, praescindendo ab adiunctis seu a particularibus circumstantiis. Posteriorem vero vocari consequentem, quia est de re in particulari, consideratis omnibus adiunctis et circumstantiis eius. Ad hunc modum dixit idem D. Thomas 1-2, q. 6, art. 4, quod ea quae ex metu fiunt sunt simpliciter voluntaria et

voluntades que dijimos se muestran por los cinco signos mencionados. Además, esta voluntad suele dividirse de otros modos.

Voluntad consecuente y antecedente.

4. Primer modo de explicar. — Por tanto, ulteriormente se divide la voluntad divina en voluntad antecedente y consecuente, distinción que transmiten todos los teólogos que citaremos enseguida, aunque no todos la explican del mismo modo. Algunos dicen que se llama voluntad antecedente cuando no se termina a una cosa en sí misma, sino a otra antecedente de la cual suficientemente puede hacerse la otra, aunque quizá deba impedirse que se haga. Así parece exponerlo Durando en 1, dist. 47, q. 1, n. 5, y allí Buenaventura, art. 1, q. 1, Hervé, d. 46, q. 2, Gabriel, q. 1 y otros, que cité en la *Relección* 1, disp. 1, sect. 2, n. 8. Lo declaran con el ejemplo de que Dios quiere que los réprobos se salven, no porque les quiera la gloria, sino porque quiere una gracia suficiente en la cual, como en antecedente, se contiene la gloria. Pero se puede objetar que Dios quiere de este modo antecedente las causas de las que sigue el pecado, y sin embargo no se puede decir que quiere el pecado ni siquiera con voluntad antecedente; más aún, simplemente lo odia, porque verdaderamente le desagrada. Tal vez responderán que el pecado no sigue de lo que Dios quiere, es decir, de la permisión. Pero para que se diga que Dios quiere algo antecedentemente, es necesario que siga de aquello que Dios quiere como de causa.

5. Se rechaza. — Pero no obstante, como la voluntad antecedente es verdadera y no metafórica, y por razón de ella se dice que Dios quiere algo (por ejemplo, la salvación de todos los hombres, 1 Tim 2), es necesario que tal voluntad esté de algún modo terminada a la cosa querida en sí misma. Por eso estas dos voluntades se distinguen por razón entre los teólogos; pero según aquella exposición no serían dos voluntades, sino una sola, que en cuanto se

secundum quid involuntaria. Unde cum in periculo tempestatis quis vult conservare merces, quas nihilominus vult efficaciter proiicere in mare, dici potest iuxta dictam expositionem habere voluntatem antecedentem per simplicem affectum seu velleitatem non proiiciendi, et voluntatem consequentem per absolutam voluntatem proiiciendi merces. Ad hunc ergo modum in Deo philosophamur iuxta dictam expositionem.

termina a su objeto inmediato es consecuente, y respecto al otro, como contenido en él virtual o causalmente, se llamaría antecedente. Finalmente, ni siquiera la razón de los nombres encaja, pues ¿por qué la voluntad que versa sobre el objeto propio debe llamarse por esa razón consecuente, siendo que es próxima a su objeto (por así decirlo) y otro no es su objeto sino virtualmente y por cierta interpretación? Finalmente, de lo que se dirá constará que no es necesario recurrir a estas metáforas.

8. Quae quidem expositio quoad doctrinam quam continet verissima est (et hoc est quod ad rem spectat). Item quoad verborum accommodationem habet sufficientem congruentiam, ut ex illius declaratione constat. An vero fuerit iuxta mentem Damasceni parum refert: satis enim est quod non sit illi contraria. Ego vero existimo aliquid illi addidisse. Nam iuxta Damascenum voluntas consequens semper est efficax et in hoc convenit cum voluntate consequente a D. Thoma explicata, quia utraque est de voluntate effectus in particulari, omnibus consideratis, ut aiunt. Et ita in hoc membro nihil est peculiare in utraque expositione praeter rationem seu etymologiam nominis. Voluntas autem antecedens iuxta Damascenum potest esse et efficax et inefficax, quia utroque modo potest velle Deus aliquod bonum ex se. Nam et electis et reprobis voluit ex se perseverantiam et salutem aeternam, atque adeo utrisque antecedenter (iuxta illam expositionem), et tamen electis efficaciter, aliis non, sed tantum secundum quid. Hanc ergo voluntatem secundum quid voluit explicare D. Thomas, et ideo voluntatem antecedentem, ut sic, semper censuit esse inefficacem. Quod si interdum voluntas aliqua beneplaciti, quam Deus ex se solo habet, absoluta et efficax est, illam vocaret D. Thomas (ut opinor) consequentem, quia habetur absolute et consideratis omnibus quae ad illam

6. Segundo modo. — En segundo lugar se expone esta división advirtiendo que Dios quiere algo de sí mismo por razón de su bondad, como compadecerse, hacer bien; pero algo solo provocado por los hombres o supuesta la presciencia de alguna obra nuestra, como castigar o infligir algún mal. Por tanto, la voluntad de Dios en cuanto versa sobre las primeras obras se dice antecedente, porque Dios la tiene de sí mismo, sin haber tomado ocasión de nuestras obras; en cambio, en cuanto versa sobre las posteriores, se dice consecuente, por razón contraria.

Esta partición explicada de este modo la indicó Crisóstomo, hom. 1 *in Ephes.*, donde llamó a estas dos voluntades primaria y secundaria, o primera y segunda. Damasceno, en cambio, en el libro 2 *De Fide*, c. 29, añadió también los nombres de antecedente y consecuente.

Y no podemos dudar que existe en Dios este doble género de voluntad, pues (dejando aparte otros ejemplos más oscuros) es claro que la voluntad de crear el mundo fue primaria: pues la tuvo solo por su bondad. Lo cual también debe creerse de la voluntad de tomar carne humana. En cambio, la voluntad de condenar a alguien o de abandonarlo perpetuamente es secundaria: pues Dios no abandona a nadie si antes no es abandonado por él.

De donde se puede notar, por lo dicho por los Padres, que cuantas veces ponen ejemplos de voluntad secundaria, los aplican a la voluntad de infligir mal. Pues aunque a veces Dios no confiera algún bien si no es movido a su modo por el hombre, mediante oración, disposición o mérito;

necessaria sunt, ut fuit voluntas creandi vel similes.

9. Alia divisio voluntatis. — Omissis ergo dissensionibus verborum, addere possumus divisionem actus divinae voluntatis in efficacem et inefficacem, quae est subdivisio voluntatis antecedentis iuxta expositionem Damasceni, vel est nova divisio voluntatis beneplaciti, et ita habet locum in utraque sententia. In qua divisione de priori membro aliqua sunt certa, videlicet esse aliquam voluntatem absolutam et efficacem in Deo, et illam esse per quam principaliter operatur et quae semper impletur, quia «omnia quaecumque voluit, fecit» (Ps. 113), et «cui nemo potest resistere» (Rom. 9; Gen. 50; Esther 13). Et ratione huius voluntatis dicitur Deus non operari aliquid sine voluntate sua, iuxta id ad Ephes. 1: «Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae». Denique sine hac Dei voluntate nihil subsistere potest, ut dicitur Sap. 11.

10. Nonnulla vero alia de hac voluntate a theologis disputantur. Unum est an haec ipsa voluntas sit immediatum principium quo Deus ad extra operatur, vel secundum rationem sit aliud attributum propinquius, quod in *Metaphysica* tractatum est et capite sequenti attingetur. Aliud dubium est qualis et quotuplex sit in Deo haec voluntas efficax, an sit praeveniens et praeffiens vel concomitans, praesertim circa actus liberos humanos. Cum qua quaestione coniuncta est alia: quomodo efficacia huius voluntatis divinae stet cum libertate actuum voluntatis humanae. Quae dubia longissimae disputationis materiam nobis praeberent, sed tractata sunt copiose in tribus libris de Auxiliis, et ideo nihil amplius dicere necesse est praeter ea quae de Praedestinatione postea dicemus.

11. In altero autem membro voluntatis inefficacis non est tam certum apud omnes dari in Deo vere

sin embargo, porque Dios siempre está de suyo dispuesto a conferir estos bienes, y quiere aquel mismo orden por nuestro mayor bien, que todo tiene origen en su voluntad primaria, por eso en los males siempre explican la voluntad consecuente, aunque (como dije) a su modo tenga lugar también en algunos bienes.
Finalmente, en lo que respecta a los términos, no hay duda de que son aptos para significar aquellas voluntades, y por eso aquella partición, en este sentido, es buena y útil para explicar la divina providencia.

7. **Tercer modo de hablar.** — La tercera exposición de aquellos miembros es la de Santo Tomás, en la citada q. 19, art. 6 ad 4, a la que siguen los tomistas, y Ricardo en 1, dist. 46, q. 1, Córdoba, lib. 1, q. 956. Quiere, pues, Santo Tomás que la voluntad antecedente no sea absoluta y eficaz, sino que (dice) más bien puede llamarse velleidad que voluntad; en cambio, dice que la voluntad consecuente es eficaz y siempre se cumple. Por eso, en cuanto a los términos, dice que la primera se llama antecedente porque versa sobre el objeto o bien considerado en sí mismo, prescindiendo de los adjuntos o de las circunstancias particulares. Y que la segunda se llama consecuente porque versa sobre la cosa en particular, consideradas todas sus circunstancias y adjuntos. Del mismo modo dijo el mismo Santo Tomás en 1-2, q. 6, art. 4, que las cosas que se hacen por miedo son voluntarias simpliciter y según quid involuntarias. De donde, cuando en peligro de tempestad alguien quiere conservar las mercancías, las cuales, no obstante, quiere eficazmente arrojar al mar, puede decirse según la citada exposición que tiene voluntad antecedente por el simple afecto o velleidad de no arrojarlas, y voluntad consecuente por la voluntad absoluta de arrojar las mercancías. De este modo, pues, filosofamos en Dios según la citada exposición.

8. Esta exposición, en cuanto a la doctrina que contiene, es verísima (y esto es lo que atañe a la cosa misma).

et proprie talem actum, quod videntur sentire auctores citati in prima expositione praecedentis divisionis. Cuius occasione tractari hic solet de sensu illius loci Pauli: «Deus vult omnes homines salvos fieri». Ego vero suppono dari in Deo talem actum et de omnibus omnino hominibus locutum fuisse Paulum in citatis verbis. Quod ostendi in *Relect.* 4, disp. 1, sect. 2, n. 9, et latius id tractabimus infra, lib. 4 *de Praedestinatione* fere per totum. Hoc ergo supposito, certum est talem voluntatem Dei non semper impleri, ut in eodem exemplo et testimonio Pauli manifestum est. Et ratio est quia non est efficax voluntas, neque ipse Deus vult aliter illam habere, et ideo nulla est imperfectio, ut in dicto loco latius declarabitur. Ubi etiam videbimus an illa voluntas sit actus liber in Deo vel necessarius. Item an sit vera intentio finis, conferens aliquid ad electionem mediorum, vel simplex tantum affectus complacentiae in bonitate possibili. Item an sit actus aliquo modo absolutus vel conditionatus. Et ideo de divina voluntate haec sufficiant.

Asimismo, en cuanto a la acomodación de las palabras, tiene suficiente congruencia, como consta por su declaración. Si verdaderamente fue según la mente de Damasceno importa poco: basta con que no le sea contraria. Yo, sin embargo, estimo que Santo Tomás le añadió algo. Pues según Damasceno la voluntad consecuente siempre es eficaz y en esto conviene con la voluntad consecuente explicada por Santo Tomás, porque ambas son de la voluntad del efecto en particular, consideradas todas las cosas, como dicen. Y así en este miembro no hay nada peculiar en una y otra exposición aparte de la razón o etimología del nombre. En cambio, la voluntad antecedente según Damasceno puede ser tanto eficaz como ineficaz, porque de ambos modos puede Dios querer algún bien de sí mismo. Pues tanto a los elegidos como a los réprobos quiso de sí mismo la perseverancia y la salvación eterna, y por tanto a unos y a otros antecedentemente (según aquella exposición), y sin embargo a los elegidos eficazmente, a los otros no, sino solo según quid. Esta voluntad según quid quiso, pues, explicar Santo Tomás, y por eso consideró que la voluntad antecedente, como tal, siempre es ineficaz. Que si alguna vez alguna voluntad de beneplácito, que Dios tiene solo de sí mismo, es absoluta y eficaz, Santo Tomás la llamaría (según opino) consecuente, porque se tiene absolutamente y consideradas todas las cosas que le son necesarias, como fue la voluntad de crear o semejantes.

9. Otra división de la voluntad. — Omitidas, pues, las disensiones de palabras, podemos añadir la división del acto de la voluntad divina en eficaz e ineficaz, que es subdivisión de la voluntad antecedente según la exposición de Damasceno, o es una nueva división de la voluntad de beneplácito, y así tiene lugar en ambas sentencias. En esta división, acerca del primer miembro hay algunas cosas ciertas, a saber: que existe en Dios alguna voluntad absoluta y eficaz, y que es aquella por la cual principalmente obra y que siempre se cumple, porque «todo cuanto quiso, lo hizo» (Sal 113), y «a la cual nadie

CAPUT IX.

DE OMNIPOTENTIA DEI.

1. Omnipotentiam esse attributum Dei. — Supponimus imprimis omnipotentiam esse unum ex specialibus attributis quae per modum affirmationis de Deo proprie et vere dicuntur. Quae veritas, quoad rem ipsam, de fide est. Ita enim loquitur Deus: «Ego Deus omnipotens» (Gen. 17, 1), et saepe alias, et Sap. 11. Vocatur hoc attributum «omnipotens manus Dei, quae creavit omnia». Et ratione illius dicitur Luc. 1: «Non erit impossibile apud Deum omne verbum». In hoc autem attributo duo includuntur: unum est esse potentiam vere et proprie effectricem; aliud est illam potentiam esse amplissimam in obiecto suo, atque adeo comprehendere sub se omne

possibile, id est, quod fieri non repugnat. Ita enim explicandum est huius potentiae obiectum, ut tractavi in disp. 30 *Metaphysicae*, sect. ult., quibus nihil fere est addendum, quia res est facillima; explicabitur tamen amplius ex dicendis.

2. Dubium. — Resolutio. — Quaeritur autem hic primo: an hoc attributum sit ratione distinctum ab omnibus aliis, vel sit aliquod ex ceteris speciali ratione ac modo conceptum. Et quoniam supra diximus omnia attributa affirmativa substantiae divinae tantum ad illa tria revocari, scilicet scientiam, voluntatem et potentiam, solum superest quaestio an potentia sit ipsa scientia vel voluntas, aut aliquid ratione distinctum ab ipsis. Quam quaestionem citato loco late etiam tractavi, censuique hoc attributum esse ratione distinctum ab aliis duobus, quam sententiam nunc etiam veriorem esse existimo. Quamvis illa etiam probabilis sit quae affirmat voluntatem Dei esse potentiam Dei activam ad extra, quia per suum velle, ut tale est, efficacitatem habet producendi id quod vult. Probabilius vero existimo hanc efficacitatem immediate convenire divinae essentiae ratione sui esse et summae actualitatis, omnipotentiam nihil aliud esse quam ipsummet esse divinum ut per se efficax ad extra, ut citato loco declaravi. Subordinatur tamen, nostro loquendi modo, divina omnipotentia divinae scientiae ac voluntati illi ut dirigenti actionem, quia Deus rationabiliter operatur, ut dixit Augustinus, lib. 83, q. 46; huic vero ut moventi et applicanti, quia Deus nihil nisi voluntarie et libere operatur. Et hoc modo facilius intelliguntur omnia quae de actione Dei ad extra et de concursu cum libero arbitrio traduntur.

3. Secundo quaeri solet an haec potentia Dei infinita sit in ratione potentiae activae, et in quo consistat haec infinitas, et an inferatur ex omnipotentia, vel illam inferat, vel sit idem cum illa. Ad quae omnia

puede resistir» (Rom 9; Gén 50; Est 13). Y por razón de esta voluntad se dice que Dios no obra nada sin su voluntad, según aquello de Efesios 1: «El que obra todas las cosas según el consejo de su voluntad». Finalmente, sin esta voluntad de Dios nada puede subsistir, como se dice en Sab 11.

10. Pero otras cosas acerca de esta voluntad son disputadas por los teólogos. Una es si esta misma voluntad es el principio inmediato por el que Dios obra ad extra, o si según razón es otro atributo más próximo, lo cual se trató en la *Metafísica* y se tocará en el capítulo siguiente. Otro dubbio es cuál y cuán múltiple sea en Dios esta voluntad eficaz, si es preveniente y predefiniente o concomitante, especialmente respecto a los actos libres humanos. Con la cual cuestión está unida otra: cómo la eficacia de esta voluntad divina se compadece con la libertad de los actos de la voluntad humana. Estas dudas nos proporcionarían materia de una larguísima disputación, pero han sido tratadas copiosamente en los tres libros de los Auxilios, y por eso no es necesario decir nada más aparte de lo que diremos después acerca de la Predestinación.

11. En el otro miembro, el de la voluntad ineficaz, no es tan cierto para todos que se dé en Dios verdadera y propiamente tal acto, según parece sentir los autores citados en la primera exposición de la división precedente. Con ocasión de esto suele tratarse aquí del sentido de aquel pasaje de Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven». Yo, en cambio, supongo que se da en Dios tal acto y que Pablo habló de todos los hombres sin excepción en las palabras citadas. Lo cual mostré en la *Relección* 4, disp. 1, sect. 2, n. 9, y lo trataremos más ampliamente abajo, en el lib. 4 *de Praedestinatione*, casi por completo.
Supuesto esto, es cierto que tal voluntad de Dios no siempre se cumple, como es manifiesto en el mismo ejemplo y testimonio de Pablo. Y la razón es porque no es una voluntad eficaz, ni el mismo Dios quiere tenerla de otro modo, y por eso no hay ninguna imperfección, como

se declarará más ampliamente en el lugar citado. Allí también veremos si aquella voluntad es un acto libre en Dios o necesario. Asimismo, si es una verdadera intención del fin, que contribuye algo a la elección de los medios, o solo un simple afecto de complacencia en la bondad posible. Asimismo, si es un acto de algún modo absoluto o condicionado. Y por tanto, baste esto acerca de la voluntad divina.

CAPÍTULO IX

DE LA OMNIPOTENCIA DE DIOS

1. Que la omnipotencia es un atributo de Dios. — Suponemos en primer lugar que la omnipotencia es uno de los atributos especiales que se dicen propia y verdaderamente de Dios en forma afirmativa. Esta verdad, en cuanto a la cosa misma, es de fe. Pues así habla Dios: «Yo soy el Dios omnipotente» (Gén 17, 1), y muchas veces más, y Sab 11. Se llama a este atributo «la mano omnipotente de Dios, que creó todas las cosas». Y por razón de él se dice en Lc 1: «Ninguna cosa será imposible para Dios». En este atributo se incluyen dos cosas: una es ser una potencia verdadera y propiamente efectiva; la otra es que esa potencia es amplísima en su objeto, y por tanto comprende bajo sí todo lo posible, es decir, todo aquello cuya existencia no implica contradicción. Así debe explicarse el objeto de esta potencia, como traté en la disp. 30 de la *Metafísica*, sección última, a lo cual casi nada hay que añadir, porque la cuestión es muy fácil; sin embargo, se explicará más ampliamente por lo que se dirá.

2. Duda. — Resolución. — Se pregunta aquí en primer lugar: si este atributo es distinto por razón de todos los demás, o si es alguno de los otros concebido con especial razón y modo. Y como arriba dijimos que todos los atributos afirmativos de la sustancia divina se reducen solo a aquellos tres, a saber: ciencia, voluntad y potencia, solo

imprimis dicendum est potentiam Dei effectivam sine dubio infinitam esse, simpliciter loquendo. Ita colligitur ex Scriptura, Psalmo 144: «Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis»; subditurque statim: «Generatio et generatio laudabit opera tua, et potentiam tuam pronuntiabunt». Quo declaratur magnitudinem illam sine fine etiam divinae potentiae convenire. Unde Eccli. 18 inquit Sapiens: «Quis investigabit magnalia eius? Virtutem autem magnitudinis eius quis enuntiabit? Aut quis adjiciet enarrare misericordiam eius? Non est minuere neque adjicere, neque est invenire magnalia Dei». Quae omnia verba infinitatem indicant, non minus in potestate et virtute agendi quam in essentia et perfectione.

4. Infinitas intensiva et extensiva. — Deinde ut haec infinitas explicetur, addendum est divinam potentiam dici posse infinitam et intensive et extensive. Intensive infinitam voco quia in se est infinitae perfectionis; extensive, quia in obiectis suis infinitam extensionem habet. Prior pars a priori ostendi solet, quia haec potentia est quasi proprietas consequens infinitam essentiam. Quae ratio est optima, solum vero declarat infinitatem quamdam in proprio aliquo genere seu conceptu, sicut scientia vel voluntas, ut sic, dicitur in proprio genere infinita. Ego vero sentio divinam potentiam ad extra ex vi sui conceptus exigere infinitatem simpliciter et in genere entis. Quod ita declaro, quia divina potentia non solum est activa per modum principii quo proximi seu immediati, quale intelligitur in igne esse calor, sed etiam per modum principii principalis, quale intelligitur in igne esse forma substantialis. Immo haec est excellentia divinae naturae, quod non indiget principio agendi proximo, distincto etiam ratione a sua substantia, sed est activa immediate per suam substantiam, quamvis intellectuali et libero modo, quia per eamdem substantiam intellectualis est

et libera est in agendo, ut in citato loco *Metaphysicae* latius declaravi.
Hinc ergo fit ut talis potentia, quatenus tale principium agendi est, eminenter continere debeat omnes effectus quorum est activa. Quia principium principalis actionis debet continere terminum vel formaliter, ut in actione univoca, vel eminenter, ut in aequivoca actione, qualis est omnis actio Dei ad extra. Ergo illud principium agendi, quatenus tale est, requirit infinitatem simpliciter et in genere entis, quia haec infinitas necessaria est ut eminenter contineat omnia.

5. Potest etiam haec infinitas ex alio modo agendi divinae potentiae declarari, quia talis est ut sine dependentia ab alio suam actionem perficere possit. Ad hoc autem requiritur perfectio simpliciter infinita in genere entis, ergo divina potentia activa hoc modo infinita est in suo esse, et haec est infinitas intensiva. Minor a posteriori potest probari, quia illa perfectio operandi propria virtute, sine dependentia ab alio, non est communicabilis virtuti vel substantiae creatae, etiamsi in infinitum perfectior et perfectior cogitetur; ergo signum est illum agendi modum postulare perfectionem simpliciter infinitam. Secundo declaratur a priori, quia esse independens ab alio est esse infinitum simpliciter intensive, sed potentia activa sine dependentia ab alia causa ideo habet hanc independentiam in agendo, quia habet etiam in essendo, immo quia est ipsum esse independens (nam, ut dixi, non est tantum potentia proxima sed etiam principium principale per se immediate operans); ergo eamdem infinitatem intensivam habet ut est principium agendi quam habet ut est tale esse vel talis natura substantialis. Nam revera, sicut calor, ut est principium calefaciendi, includit totam perfectionem quam requirit ut talis forma sit vel ut calidum formaliter constituat; ita divina essentia totam perfectionem

queda la cuestión de si la potencia es la misma ciencia o voluntad, o algo distinto por razón de ellas. Esta cuestión la traté ampliamente en el lugar citado, y consideré que este atributo es distinto por razón de los otros dos, sentencia que ahora también estimo más verdadera. Aunque también es probable aquella que afirma que la voluntad de Dios es la potencia activa de Dios *ad extra*, porque por su mismo querer, en cuanto tal, tiene la eficacia de producir lo que quiere. Pero estimo más probable que esta eficacia convenga inmediatamente a la esencia divina por razón de su ser y de su suma actualidad, y que la omnipotencia no sea otra cosa que el mismo ser divino en cuanto por sí eficaz *ad extra*, como declaré en el lugar citado. No obstante, a nuestro modo de hablar, la divina omnipotencia se subordina a la divina ciencia y a aquella voluntad como dirigente de la acción, porque Dios obra racionalmente, como dijo Agustín en lib. 83, q. 46; y a esta como moviente y aplicante, porque Dios no obra nada sino voluntaria y libremente. Y de este modo se entienden más fácilmente todas las cosas que se enseñan acerca de la acción de Dios *ad extra* y del concurso con el libre albedrío.

3. En segundo lugar, suele preguntarse si esta potencia de Dios es infinita en razón de potencia activa, en qué consiste esta infinitud, y si se infiere de la omnipotencia, o la infiere, o es idéntica a ella. A todo lo cual debe decirse en primer lugar que la potencia efectiva de Dios es sin duda infinita, hablando en sentido absoluto. Así se deduce de la Escritura, Salmo 144: «Grande es el Señor y muy laudable, y su grandeza no tiene fin»; y se añade inmediatamente: «Generación y generación alabará tus obras, y proclamará tu potencia». Con lo cual se declara que aquella grandeza sin fin conviene también a la potencia divina. Por eso dice el Sabio en Eclo 18: «¿Quién investigará sus grandezas? ¿Quién enunciará la virtud de su grandeza? ¿O quién se atreverá a narrar su misericordia? No se puede disminuir ni añadir, ni es posible encontrar las grandezas de Dios». Todas estas palabras indican

intensivam seu entitativam quam intelligitur postulare ut talis essentia sit, intelligitur etiam postulare ut sit tale principium agendi.

6. Unde fit ut Deus in omni actione sua agat per potentiam suam ut est infinita simpliciter et intensive, licet non in singulis actionibus operetur secundum totam extensionem suam, ut per se patet. Et hoc modo dicunt theologi actionem creandi, etiam si sit de re minima, esse a potentia Dei ut infinita simpliciter, ex modo agendi ex nihilo, ut late declaravi in disp. 20 *Metaphysicae*. Sic ergo ex alio modo agendi sine dependentia ab alio, potentia Dei se ostendit infinitam intensive in omni actione sua. Neque in hac infinitate aliquid declarandum occurrit, nec difficultas alicuius momenti tractanda. Ex hac vero infinitate, ut a nobis declarata est, recte intelligitur quod diximus potentiam Dei activam ad extra esse ratione distinctam ab intellectu et voluntate; quia non se habet ut facultas operativa addita secundum rationem essentiae Dei, sed est ipsamet essentia ut per se immediate operativa, tanquam principium principale et immediatum operationis. Sicut potentia calefaciendi, respectu ipsius caloris, non dicit potentiam illi additam, sed dicit ipsum calorem ut activum per se ipsum talis actionis seu termini.

Infinitas extensiva omnipotentiae.

7. **Prima opinio. — Refutatur.** — Ex hac etiam infinitate intensiva demonstranda est a priori infinitas extensiva potentiae divinae, quae in hoc consistit quod in latitudine suorum effectuum non habet terminum. Omnis enim infinitas consistit aliquo modo in negatione alicuius termini, ut capite primo libri secundi declaratum est. Potentia vero activa, quae in se indivisibilis est, non potest habere extensionem nisi in effectibus; ergo nec infinitatem sub hac ratione habere potest, nisi quia in illa latitudine effectuum caret

infinitud, no menos en el poder y virtud de obrar que en la esencia y perfección.

4. Infinitud intensiva y extensiva. — Luego, para explicar esta infinitud, debe añadirse que la potencia divina puede decirse infinita tanto intensivamente como extensivamente. Llamo intensivamente infinita porque en sí misma es de infinita perfección; extensivamente, porque en sus objetos tiene infinita extensión. La primera parte suele demostrarse a priori, porque esta potencia es como una propiedad que sigue a la esencia infinita. Esta razón es óptima, pero solo declara una cierta infinitud en un género o concepto propio, como la ciencia o la voluntad, que en cuanto tales se dicen infinitas en su propio género. Yo, sin embargo, opino que la potencia divina *ad extra*, por la fuerza de su concepto, exige infinitud simpliciter y en el género del ente. Lo cual declaro así: porque la potencia divina no solo es activa a modo de principio *quo* próximo o inmediato (como se entiende que el calor lo es en el fuego), sino también a modo de principio principal, como se entiende que la forma sustancial lo es en el fuego. Más aún, esta es la excelencia de la naturaleza divina: que no necesita un principio próximo de obrar, distinto siquiera por razón de su sustancia, sino que es activa inmediatamente por su misma sustancia, aunque de modo intelectual y libre, porque por la misma sustancia es intelectual y es libre en el obrar, como declaré más ampliamente en el lugar citado de la *Metafísica*.

De aquí se sigue que tal potencia, en cuanto es tal principio de obrar, debe contener eminentemente todos los efectos de los cuales es activa. Porque el principio de la acción principal debe contener el término o formalmente (como en la acción unívoca) o eminentemente (como en la acción equívoca), cual es toda acción de Dios *ad extra*. Por tanto, aquel principio de obrar, en cuanto tal, requiere infinitud simpliciter y en el género del ente, porque esta infinitud es necesaria para que eminentemente contenga todas las cosas.

termino. Hoc ergo modo dicitur infinita divina potentia. Hanc autem infinitatem aliqui putant sufficienter probari ex eo quod Deus potest velocius ac velocius movere quodlibet corpus infinitum sine ullo termino. At haec infirma probatio est, tum quia solum ostendit infinitatem quamdam extensivam in quodam genere et satis limitato effectu et imperfecto. Unde non video quomodo ex illo effectu colligi possit potentia simpliciter infinita ad alios quoscumque possibiles vel cogitabiles effectus. Multoque minus potest colligi ex illo effectu infinitas intensiva simpliciter divinae potentiae, secluso modo agendi sine dependentia ab alio quem nos consideravimus. Quia ad illam velocitatem in infinitum sufficit potentia motiva superioris ordinis et infinita secundum quid. Unde non est improbabile inveniri in angelis, et non dubito quin possit Deus illam communicare creaturae, dummodo semper moveat cum concursu primae causae.

8. Secunda opinio. — Reicitur. — Alii hanc infinitatem extensivam colligunt ex eo quod effectus divinae potentiae possunt plures in infinitum produci. Sed imprimis, si sit sermo de pluralitate successiva faciendi plura et plura eiusdem rationis seu perfectionis, nulla inde infinitas colligitur, sed tantum duratio et immutabilitas seu integritas eiusdem virtutis. Sic enim sol, si perpetuo duraret, semper facere posset in infinitum, nec propterea dici potest virtus eius infinita extensive. Si autem sit sermo de effectibus qui simul fieri seu conservari possint in maiori et maiori numero in infinitum, si illi tantum sint sub certo gradu et limitatae perfectionis, etiam ex hoc effectu non potest colligi infinitas extensiva simpliciter in potentia, sed solum secundum quid, quia potentia activa superioris ordinis et eminentioris virtutis ad id sufficere posset, etiamsi finita simpliciter esset. Unde neque ex illo solo capite potest colligi infinitas intensive simpliciter,

5. También puede declararse esta infinitud por otro modo de obrar de la potencia divina, porque es tal que puede perfeccionar su acción sin dependencia de otro. Para esto, sin embargo, se requiere una perfección simpliciter infinita en el género del ente; luego la potencia activa divina es de este modo infinita en su ser, y esta es la infinitud intensiva. La menor puede probarse a posteriori, porque aquella perfección de obrar con virtud propia, sin dependencia de otro, no es comunicable a virtud o sustancia creada, aunque se piense más y más perfecta hasta el infinito; luego es señal de que aquel modo de obrar exige perfección simpliciter infinita. En segundo lugar se declara a priori, porque el ser independiente de otro es ser infinito simpliciter intensivamente; pero la potencia activa sin dependencia de otra causa tiene esta independencia en el obrar porque la tiene también en el ser, más aún, porque es el mismo ser independiente (pues, como dije, no es solo potencia próxima, sino también principio principal que obra por sí inmediatamente); luego tiene la misma infinitud intensiva como principio de obrar que tiene como tal ser o tal naturaleza sustancial. Pues en realidad, así como el calor, en cuanto es principio de calentar, incluye toda la perfección que requiere para ser tal forma o para constituir formalmente lo cálido; de igual modo la esencia divina, toda la perfección intensiva o entitativa que se entiende que exige para ser tal esencia, se entiende también que exige para ser tal principio de obrar.

6. De donde resulta que Dios en toda su acción obra por su potencia en cuanto es infinita simpliciter e intensivamente, aunque no en cada una de las acciones obre según toda su extensión, como es evidente por sí mismo. Y de este modo dicen los teólogos que la acción de crear, aunque sea de una cosa mínima, procede de la potencia de Dios en cuanto infinita simpliciter, por el modo de obrar de la nada, como declaré ampliamente en la disp. 20 de la *Metafísica*. Así pues, por otro modo de obrar sin dependencia de otro, la potencia de Dios se muestra infinita intensivamente en toda su acción. Ni en

nisi aliunde ex modo agendi colligatur. Oportet ergo ut ille processus in infinitum sit non solum in multitudine effectuum, sed etiam in perfectione eorum, quae in infinitum procedat in tota latitudine entis et in speciebus eius absque praefixo termino.

9. Et hoc modo bene quidem infertur Dei potentiam esse infinitam simpliciter extensive ex eo quod potest Deus producere in infinitum perfectiores et perfectiores species rerum in genere vel gradu substantiarum. Quia in extensione potentiae activae nulla maior extensio intelligi potest, et illa est et concipitur absque termino finito. Dico autem finito, quia terminum infinitum habere potest saltem extrinsecum, quia Deus non potest facere substantiam simpliciter infinitam in essentia, quia illa factibilis non est; sed infra illam potest facere quamcumque aliam infinitam, etiamsi in infinitum crescat seu multiplicetur in specifica perfectione. Ille vero terminus non tollit infinitatem simpliciter in extensione illius obiecti, quia ille terminus est extrinsecus, unde non pertinet ad obiectum omnipotentiae, et ita latitudo obiecti semper est absolute infinita, sine proprio termino. Unde ex illa extensione obiecti optime etiam infertur infinitas intensiva talis potentiae, quia non posset totam illam substantiarum possibilium latitudinem et multitudinem actu continere eminenter, nisi in se esset intensive infinita.

10. Verumtamen haec probatio a posteriori est, nam a priori potius colligitur infinita illa extensio ex infinitate intensiva talis principii. Deinde probatio sumpta est ex re minus certa quam sit conclusio. Non enim defuerunt theologi qui negaverint posse Deum producere illo modo infinitas species seu in infinitum. Quorum opinio, licet improbabilis (mea sententia) sit, ut disp. 3 *Metaphysicae*, sect. 17, dixi

esta infinitud ocurre algo que deba declararse, ni dificultad de algún momento que deba tratarse. De esta infinitud, tal como la hemos declarado, se entiende rectamente lo que dijimos: que la potencia activa de Dios *ad extra* es distinta por razón del intelecto y de la voluntad; porque no se comporta como una facultad operativa añadida según razón a la esencia de Dios, sino que es la misma esencia en cuanto por sí misma inmediatamente operativa, como principio principal e inmediato de la operación. Así como la potencia de calentar, respecto del mismo calor, no dice una potencia añadida a él, sino que dice el mismo calor en cuanto activo por sí mismo de tal acción o término.

Infinitud extensiva de la omnipotencia.

7. **Primera opinión. — Se refuta.** — De esta infinitud intensiva debe demostrarse también a priori la infinitud extensiva de la potencia divina, que consiste en esto: que en la latitud de sus efectos no tiene término. Pues toda infinitud consiste de algún modo en la negación de algún término, como se declaró en el capítulo primero del libro segundo. La potencia activa, en cambio, que en sí es indivisible, no puede tener extensión sino en los efectos; luego tampoco puede tener infinitud bajo esta razón, sino porque en aquella latitud de efectos carece de término. De este modo, pues, se dice infinita la potencia divina. Algunos piensan que esta infinitud se prueba suficientemente por el hecho de que Dios puede mover cada vez más velozmente cualquier cuerpo infinito sin término alguno. Pero esta es una prueba débil, tanto porque solo muestra una cierta infinitud extensiva en un género y en un efecto bastante limitado e imperfecto. Por lo cual no veo cómo de aquel efecto pueda colegirse una potencia simpliciter infinita para cualesquiera otros efectos posibles o pensables. Y mucho menos puede colegirse de aquel efecto la infinitud intensiva simpliciter de la potencia divina, prescindiendo del modo de obrar sin dependencia de otro que nosotros hemos considerado.

num. 18 et sequentibus, nihilominus ostendit probationem illam procedere ex principio minus certo quam sit assertio. Unde potius sententia illa ex eo maxime improbanda est, quod limitat infinitam potentiam Dei ad certum terminum finitum. Cum ex parte rerum non repugnet dari speciem aliam perfectiorem illo termino.

11. Quocirca infinitas extensiva divinae potentiae directe probanda est ex infinitate intensiva, quia ex illa summa perfectione sui esse habet divina potentia ut extendatur ad omne possibile seu ex se non repugnans. Quanta vero sit latitudo illa entium possibilium quae sub obiecto includitur, non potest a nobis ex sola perfectione divini esse demonstrari, re tamen vera in illa habet fundamentum. Nam, quia Deus simpliciter infinitus est et nunquam satis participari potest, ideo semper magis ac magis et infinitis modis potest participari. Ex quibus etiam constat ab hac infinitate extensiva virtutem activam Dei denominari Omnipotentiam. Et ob eam rationem de divina sapientia dicitur Sap. 7: «Quae cum sit una, omnia potest»; et de divino spiritu, quod omnem habeat virtutem. Itaque idem est potentiam esse infinitam extensive et esse omnipotentiam, licet ratio nominum sit diversa: per unum enim explicatur potentiam illam extendi ad omnia possibilia, per aliud vero indicatur illa possibilia esse infinita. Et ita unum ex alio probari potest.

Obiectum divinae omnipotentiae exponitur.

12.Ex quibus intelligere licet primo quo modo divina omnipotentia ad suum obiectum comparetur. Cum enim divina omnipotentia sit vera et realis potentia activa, non potest non habere aliquid per modum obiecti. Tum quia ratio potentiae non potest a nobis aliter concipi, tum etiam quia si illa est potentia, necesse est ut per

Porque para aquella velocidad hasta el infinito basta una potencia motriz de orden superior e infinita según quid. De donde no es improbable que se encuentre en los ángeles, y no dudo que Dios pueda comunicarla a una criatura, con tal de que siempre mueva con el concurso de la causa primera.

8. Segunda opinión. — Se rechaza. — Otros colegian esta infinitud extensiva de que los efectos de la potencia divina pueden producirse más y más en infinito. Pero en primer lugar, si se trata de pluralidad sucesiva de hacer más y más cosas de la misma razón o perfección, de ahí no se colige ninguna infinitud, sino solo duración e inmutabilidad o integridad de la misma virtud. Pues así el sol, si durara perpetuamente, siempre podría hacer en infinito, y no por eso podría decirse que su virtud es infinita extensivamente. Si en cambio se trata de efectos que puedan hacerse o conservarse simultáneamente en mayor y mayor número hasta el infinito, si estos solo están bajo cierto grado y perfección limitada, tampoco de este efecto puede colegirse infinitud extensiva simpliciter en la potencia, sino solo según quid, porque una potencia activa de orden superior y de virtud más eminente podría bastar para ello, aunque fuera finita simpliciter. De donde ni siquiera de ese solo capítulo puede colegirse infinitud intensiva simpliciter, a no ser que se colegie de otro lado por el modo de obrar. Es necesario, pues, que aquel proceso al infinito sea no solo en la multitud de efectos, sino también en la perfección de ellos, que proceda al infinito en toda la latitud del ente y en sus especies sin término prefijado.

9. Y de este modo ciertamente se infiere bien que la potencia de Dios es infinita simpliciter extensivamente por el hecho de que Dios puede producir en infinito especies de cosas más y más perfectas en el género o grado de las sustancias. Porque en la extensión de la potencia activa no puede entenderse mayor extensión, y aquella es y se concibe sin término finito. Digo finito, porque puede tener término infinito al menos extrínseco, ya que Dios

illam possit aliquid fieri; hoc autem quod ab illa fieri potest vocamus obiectum eius. Non est tamen divina potentia talis naturae vel perfectionis quasi specificae ut ad illud obiectum ordinetur aut realem habitudinem ad illud habeat vel quasi ab illo specificari intelligatur, sicut potentiae creatae solent a suis obiectis specificari. Nam hic modus potentiae minus perfectus est, quia supponit potentiam quasi per se ordinatam ad suum obiectum, quod de divina omnipotentia dici non potest. Est ergo divinum esse absolutissimum; quia vero in se complectitur omnem perfectionem, inde habet ut sit effectivum omnis rei quae possit habere rationem entis, ideoque sine habitudine vel specificatione ab obiecto suum obiectum necessario habet.

13. Obiectio. — Solutio. — Dices: quacumque ratione potentia illa requirat obiectum, habebit talem connexionem cum illo ut sine illo esse non possit; hoc autem repugnat cuicumque perfectioni divinae, quae magis necessaria est quam sit obiectum potentiae divinae, etiam in esse possibili. Respondeo verum esse potentiam habere cum obiecto necessariam connexionem (quidquid alii contendant), non quidem relationis realis et termini — nulla enim talis relatio est in Deo ad creaturas —, sed est necessaria connexio causalitatis. Sicut enim Deus actu efficiens esse non potest nisi aliquid fiat, non quia ipse referatur ad effectum, sed quia effectus pendet ab ipso; ita nec Deus potest esse omnipotens nisi aliquid sit possibile ab ipso, non quia omnipotentia eius ordinetur ad effectum possibilem, sed quia ab illo necessario habent res ut sint possibiles, si ex parte earum non sit repugnantia. Haec autem non repugnantia omnino necessaria est ubi implicatio contradictionis non invenitur, ut latius explicabimus infra, libro nono de Trinitate, capite sexto, ubi emanatio Verbi divini cum

no puede hacer una sustancia simpliciter infinita en esencia, porque esa no es factible; pero por debajo de ella puede hacer cualquiera otra infinita, aunque crezca o se multiplique hasta el infinito en perfección específica. Aquel término, sin embargo, no quita la infinitud simpliciter en la extensión de aquel objeto, porque ese término es extrínseco, por lo cual no pertenece al objeto de la omnipotencia, y así la latitud del objeto siempre es absolutamente infinita, sin término propio. De donde de aquella extensión del objeto se infiere óptimamente también la infinitud intensiva de tal potencia, porque no podría contener actualmente de modo eminente toda aquella latitud y multitud de sustancias posibles, si no fuera en sí intensivamente infinita.

10. Sin embargo, esta prueba es a posteriori, pues a priori más bien se colige aquella infinita extensión de la infinitud intensiva de tal principio. Además, la prueba se toma de una cosa menos cierta que la conclusión. Pues no han faltado teólogos que negaron que Dios pueda producir de ese modo especies infinitas o hasta el infinito. Cuya opinión, aunque es improbable (en mi sentencia), como dije en disp. 3 de la *Metafísica*, sect. 17, n. 18 y siguientes, sin embargo muestra que aquella prueba procede de un principio menos cierto que la aserción. De donde más bien aquella sentencia debe reprobarse sobre todo porque limita la infinita potencia de Dios a un cierto término finito. Siendo así que por parte de las cosas no repugna que se dé otra especie más perfecta que aquel término.

11. Por lo cual, la infiniud extensiva de la potencia divina debe probarse directamente a partir de la infinitud intensiva, porque de aquella suma perfección de su ser tiene la potencia divina el extenderse a todo lo posible o que de suyo no implica contradicción. Cuán grande sea, sin embargo, aquella latitud de los entes posibles que se incluye bajo el objeto, no puede demostrarse por nosotros solo a partir de la perfección del ser divino, aunque en realidad tiene en ella su fundamento. Pues, porque Dios

possibilitate creaturarum in necessitate comparanda est.

14. Conclusio. — Secundo intelligitur ex dictis quid claudatur sub obiecto proprio divinae potentiae. Dicendum est enim cum D. Thoma comprehendi sub illo obiecto quidquid habere potest rationem entis, utique possibilis. Dicitur autem habere rationem entis quidquid non implicat contradictionem, ut in dicto loco *Metaphysicae* late tractavi, distinguendo in illo obiecto negationem non repugnantiae a positiva possibilitate. Nam prior supponitur ex se in obiecto, posterior vero, quacumque ratione concipiatur ut aliquid positivum possibile, habet rationem possibilis ab ipsa omnipotentia Dei, quatenus effectiva est sui ipsius obiecti. Unde refert D. Thomas, 1 p., q. 25, art. 3 et 1 *Contra Gentes*, cap. 20, illud quod omnino non habet rationem entis non claudi sub obiecto omnipotentiae. Quod intelligendum est cum proportione, scilicet de non ente possibili, id est, de tali non ente quod in suo conceptu includat repugnantiam essendi, ut est chimaeram esse vel hominem esse irrationalem et similia.

15. Dubium. — Opinio Caietani. — Quaeritur vero an non ens actu tantum, quatenus tale est, pertineat ad omnipotentiam Dei, ita ut claudatur sub obiecto eius et circa illud versetur aliquo modo Dei omnipotentia. Nam Caietanus, 1 p., q. 25, art. 3, dixit omnipotentiam versari circa ens et circa non ens, licet diverso modo: circa ens dando illi esse, circa non ens autem non producendo illud cum possit, vel non conservando. Sic enim dicitur Deus sua omnipotentia aliquid annihilare posse vel destruere, quae sunt mutationes vel quasi mutationes ad non esse. Alii dicunt non ens, ut sic, non posse dici obiectum omnipotentiae quantum ad illam negationem, quia ens possibile non habet quod sit non ens actu ab omnipotentia Dei, sed de se est nihil actu, nisi a Deo esse accipiat. Et sic

es simpliciter infinito y nunca puede ser participado suficientemente, por eso siempre puede ser participado más y más y de infinitos modos. De lo cual también consta que de esta infinitud extensiva se denomina Omnipotencia a la virtud activa de Dios. Y por esa razón se dice de la divina sabiduría en Sab 7: «Siendo una, todo lo puede»; y del espíritu divino, que posee toda virtud. Por tanto, es lo mismo que la potencia sea infinita extensivamente y que sea omnipotencia, aunque la razón de los nombres sea diversa: por uno se explica que aquella potencia se extiende a todos los posibles; por el otro se indica que aquellos posibles son infinitos. Y así uno puede probarse por el otro.

Se expone el objeto de la divina omnipotencia.

12.De lo cual se puede entender en primer lugar de qué modo la divina omnipotencia se compara con su objeto. Pues como la divina omnipotencia es verdadera y real potencia activa, no puede dejar de tener algo a modo de objeto. Tanto porque la razón de potencia no puede concebirse por nosotros de otra manera, como también porque, si aquella es potencia, es necesario que por ella pueda hacerse algo; y esto que por ella puede hacerse lo llamamos su objeto. Sin embargo, la potencia divina no es de tal naturaleza o perfección cuasi específica que se ordene a aquel objeto, o que tenga una relación real con él, o que se entienda que es especificada por él, como las potencias creadas suelen ser especificadas por sus objetos. Pues este modo de potencia es menos perfecto, porque supone que la potencia está como por sí misma ordenada a su objeto, lo cual no puede decirse de la divina omnipotencia. Es, pues, el ser divino absolutísimo; y porque en sí mismo abarca toda perfección, de ahí tiene el ser efectivo de toda cosa que pueda tener razón de ente, y por eso, sin relación o especificación por parte del objeto, tiene necesariamente su objeto.

dicitur creatura habere de suo quod sit nihil. Item quia tenebrae non dicentur claudi sub obiecto virtutis illuminativae, quia ex absentia illius redeunt, non enim redeunt a sole, proprie loquendo, sed cessante actione solis ex se tales sunt.

16. Resolutio. — Sed quaestio est de modo loquendi, nam res clara est. Quia non ens, ut illa negatio dicit negationem possibilitatis seu capacitatis ad esse, omnino excluditur ab obiecto omnipotentiae, quod non est limitatio, sed excellentia omnipotentiae. Non ens autem, ut dicit ens possibile cum negatione actualis existentiae, clauditur sub obiecto, quatenus per potentiam Dei potest recipere existentiam, ut etiam est clarum. Quatenus vero est non ens actu, etiam caret influxu omnipotentiae Dei. An vero hoc satis sit ut dicatur obiectum omnipotentiae quoad illam negationem, et an dicendum sit habere a Deo quod sit non ens vel ex se, quaestio est modi loquendi. Proprie tamen potius id videtur pertinere ad obiectum voluntatis quam potentiae.
Voluntas enim non intelligitur positive velle ut illud non sit et ut potentia non influat in illud; potentia autem non intelligitur habere quasi habitudinem ad illud obiectum. Unde proprie non habet creatura quod sit non ens actu ex omnipotentia Dei, eo modo quo negatio dicitur esse causa negationis; illa enim negatio influxus magis est a voluntate quam ab ipsa potentia. Sicut quando ex absentia luminosi sunt tenebrae, removens luminosum est potius causa tenebrarum quam ipsum luminosum. Sic ergo voluntas, quae est ratio suspendendi influxum potentiae, est proprie causa negationis; etiam influxus potest, suo modo, dici proxima causa per se; potentia autem ipsa non ita proprie.

Actiones divine omnipotentie.

17. Ultimo inquiri hic potest de actionibus divinae omnipotentiae, quae materia amplissima est, nam

13. Objeción. — Solución. — Dirás: de cualquier modo que aquella potencia requiera objeto, tendrá tal conexión con él que sin él no pueda existir; esto, sin embargo, repugna a cualquier perfección divina, la cual es más necesaria que el objeto de la potencia divina, incluso en el ser posible. Respondo que es verdad que la potencia tiene con el objeto una conexión necesaria (cualquiera que sea lo que otros sostengan), no ciertamente de relación real y de término —pues en Dios no hay tal relación hacia las criaturas—, sino que es una conexión necesaria de causalidad. Pues así como Dios no puede ser actualmente eficiente si no se hace algo, no porque Él se refiera al efecto, sino porque el efecto depende de Él; así tampoco Dios puede ser omnipotente si no hay algo posible por Él, no porque su omnipotencia se ordene al efecto posible, sino porque las cosas tienen necesariamente de Él el ser posibles, si por su parte no hay repugnancia. Esta no repugnancia es absolutamente necesaria donde no se encuentra implicación de contradicción, como explicaremos más ampliamente abajo, en el libro noveno de la Trinidad, capítulo sexto, donde se compara la emanación del Verbo divino con la posibilidad de las criaturas en cuanto a la necesidad.

14. Conclusión. — En segundo lugar se entiende por lo dicho qué se incluye bajo el objeto propio de la potencia divina. Debe decirse, en efecto, con Santo Tomás, que bajo aquel objeto se comprende todo aquello que puede tener razón de ente, ciertamente posible. Se dice que tiene razón de ente todo aquello que no implica contradicción, como traté ampliamente en el lugar citado de la *Metafísica*, distinguiendo en aquel objeto la negación de no repugnancia de la posibilidad positiva. Pues la primera se supone de suyo en el objeto; la segunda, en cambio, cualquiera que sea la razón por la que se conciba como algo positivo posible, tiene razón de posible de la misma omnipotencia de Dios, en cuanto es efectiva de su propio objeto. Por lo cual refiere Santo Tomás, 1 p., q. 25, art. 3 y 1 *Contra Gentes*, c. 20, que aquello que de ningún modo

complecti potest omnia quae de divinis operibus theologia disputat. Et ideo breviter advertendum est divinam omnipotentiam nullam habere actionem ex necessitate, ideoque propriissime considerari in Deo in actu primo, in quo differt ab intellectu et voluntate Dei. Nam intellectus et voluntas primo et per se versantur circa ipsum Deum, et ideo ex necessitate habent actum, saltem circa ipsum Deum, et ideo eadem necessitate sunt in actu secundo, vel potius sunt ipse actus secundus, quia illi actus immanentes sunt, et ideo circa Deum ipsum possunt semper ac necessario esse, quantum ad totam realitatem suam. Potentia vero primo ac per se versatur circa creaturas, omnesque actus suos circa illas exercet; eiusque actio transiens est, et ideo nec necessaria esse potest, nec est aeterna.

18. Hinc ergo fit ut tam ipsius potentiae divinae quam actionis eius duplex sit consideratio. Potentia enim sumi potest vel per se ac praecise spectata, vel ut coniuncta libere voluntati et quasi alligata ordini ab ipsa voluntate praescripto. Et iuxta hanc duplicem considerationem videtur sumpta vulgaris distinctio theologorum de divina potentia in absolutam et ordinatam seu ordinariam, quam tradit D. Thomas, 1 p., q. 25, art. 5, et alii in 4, d. 43 et 44. Nam priori modo et secundum se potentia spectata, absoluta dicitur. Posteriori autem modo sumpta dicitur ordinata. Quam insinuasse videtur Paulus cum dixit: «Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suae». Christus autem Dominus cum dixit Matth. 26: «An non putas quia possum rogare Patrem meum et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum?», priorem potentiam absolutam insinuasse videtur; ordinatam vero cum subiungit: «Quomodo ergo implebuntur Scripturae, quia sic oportet fieri?».

tiene razón de ente no se incluye bajo el objeto de la omnipotencia. Lo cual debe entenderse con proporción, es decir, del no ente posible, esto es, de tal no ente que en su concepto incluya repugnancia de ser, como es «ser quimera» o «ser hombre irracional» y semejantes.

15. Duda. — Opinión de Cayetano. — Puede preguntarse si el no ente actual solamente, en cuanto tal, pertenece a la omnipotencia de Dios, de modo que se incluya bajo su objeto y que alrededor de él verse de algún modo la omnipotencia de Dios. Pues Cayetano, en 1 p., q. 25, art. 3, dijo que la omnipotencia versa acerca del ente y acerca del no ente, aunque de modo diverso: acerca del ente dándole el ser; acerca del no ente, en cambio, no produciéndolo pudiendo hacerlo, o no conservándolo. Pues así se dice que Dios, por su omnipotencia, puede aniquilar algo o destruirlo, lo cual son mutaciones o cuasi mutaciones al no ser. Otros dicen que el no ente, como tal, no puede llamarse objeto de la omnipotencia en cuanto a aquella negación, porque el ente posible no tiene de la omnipotencia de Dios el ser no ente actual, sino que de suyo es nada actual, a no ser que reciba el ser de Dios. Y así se dice que la criatura tiene de suyo el ser nada. Asimismo, porque las tinieblas no se dirán incluidas bajo el objeto de la virtud iluminativa, porque por la ausencia de esta vuelven; pues no vuelven del sol, propiamente hablando, sino que, cesando la acción del sol, de suyo son tales.

16. Resolución. — Pero la cuestión es de modo de hablar, pues la cosa es clara. Porque el no ente, en cuanto aquella negación dice negación de posibilidad o de capacidad para el ser, se excluye totalmente del objeto de la omnipotencia, lo cual no es una limitación, sino una excelencia de la omnipotencia. El no ente, en cambio, en cuanto dice ente posible con negación de la existencia actual, se incluye bajo el objeto, en cuanto por la potencia de Dios puede recibir la existencia, como también es claro. En cuanto, sin embargo, es no ente actual, también carece del influjo de

19. Et quamquam in explicatione horum terminorum sit aliqua varietas inter theologos (quam notavi in dicta disput. 30 *Metaphysicae*, sect. ult., num. 32), est parvi momenti et solum de usu vocis, nam res constat. Et in omni opinione certum est potentiam non dici absolutam vel ordinatam nisi per respectum ad voluntatem: nam quatenus soluta concipitur ab omni lege seu decreto voluntatis dicitur absoluta; ordinata vero, ut coniuncta illi. Potest autem hoc esse duobus modis. Unus est quatenus potentia intelligitur coniuncta alicui legi universali, ut de movendo caelo continue. In qua lege potest Deus dispensare cum voluerit, ut cum solem sistere fecit, quod iuxta hanc expositionem censetur per potentiam absolutam fecisse. Alius modus est ut potentia intelligatur coniuncta decreto aeternae voluntatis Dei de omnibus et singulis quae in quolibet tempore operatus est, et ita quidquid de facto operatur dicitur facere per potentiam ordinatam, quia semper operatur iuxta decretum suum; et ita solum ea dicentur posse de absoluta potentia quae nunquam facturus est. Et uterque modus est satis usitatus; prior tamen videtur magis conformis communi modo loquendi et commodior.

20. Duplex est ordo actionum omnipotentiae. — Hinc etiam actiones huius potentiae in duos ordines distinguere possumus: quaedam enim sunt possibiles quae nunquam erunt; aliae vero sunt quae fiunt de facto, vel aliquando tantum futurae sunt, vel iam sunt factae. De his ergo actionibus quae interdum fiunt tractandum est in toto discursu theologiae, nam una ex his actionibus est creatio, huic adiuncta est conservatio et gubernatio, ad quam pertinet cooperatio seu concursus cum omnibus causis secundis. Et in his videntur contineri actiones omnes ordinariae pertinentes ad communem cursum naturae, quae propterea ad philosophicam considerationem

la omnipotencia de Dios. Si esto basta para que se diga objeto de la omnipotencia en cuanto a aquella negación, y si debe decirse que tiene de Dios el ser no ente o de suyo, es cuestión de modo de hablar. Propiamente, sin embargo, más bien parece pertenecer al objeto de la voluntad que al de la potencia.

Pues la voluntad no se entiende que quiera positivamente que aquello no sea y que la potencia no influya en ello; la potencia, en cambio, no se entiende que tenga como una relación a aquel objeto. Por lo cual, propiamente la criatura no tiene de la omnipotencia de Dios el ser no ente actual, del modo en que la negación se dice causa de la negación; pues aquella negación del influjo es más de la voluntad que de la misma potencia. Como cuando por ausencia de lo luminoso hay tinieblas, el que remueve lo luminoso es más bien causa de las tinieblas que lo luminoso mismo. Así pues, la voluntad, que es la razón de suspender el influjo de la potencia, es propiamente causa de la negación; e incluso el influjo puede, a su modo, decirse causa próxima *per se*; la potencia misma, en cambio, no tan propiamente.

Acciones de la omnipotencia divina.

17. Por último, puede inquirirse aquí acerca de las acciones de la divina omnipotencia, materia amplísima, pues puede abarcar todo lo que la teología disputa sobre las obras divinas. Por eso debe advertirse brevemente que la divina omnipotencia no tiene ninguna acción por necesidad, y por ello se considera propiamente en Dios en acto primero, en lo cual difiere del intelecto y de la voluntad de Dios. Pues el intelecto y la voluntad versan primero y por sí mismos acerca del mismo Dios, y por eso tienen acto por necesidad, al menos acerca del mismo Dios, y por eso con la misma necesidad están en acto segundo, o más bien son el mismo acto segundo, porque aquellos actos son inmanentes y, por tanto, pueden estar siempre y necesariamente acerca del mismo Dios, en cuanto a toda su realidad. La potencia, en cambio, versa

pertinent; et ideo de illis diximus in *Metaphysica*, disp. 20, 21 et 22.
Ultra has vero actiones sunt aliae superioris ordinis, ut sunt sanctificatio et iustificatio et glorificatio intellectualium creaturarum, Incarnatio, transsubstantiatio et effectio quaelibet per instrumenta supernaturalia, de quibus per totum theologiae discursum disputatur. Et ideo extra rem esset de illis hic dicere. Satis ergo est advertere, licet actiones hae variae sint, potentiam Dei esse unam et simplicissimam in se, ut in disput. 1 *Metaphysicae* dixi, sect. ult., num. 51. Illa enim potentia, ut dixi, non specificatur ex suis actionibus, quia non specificatur ab obiecto, et in se est absolutissima et eminentissima, et ideo cum sit una, omnia potest. Quamquam nihil impedit quo minus per inadaequatos conceptus a nobis plures possint distingui ratione, ut est potentia creativa vel motiva, etc., ut ibidem dixi.

21. De actionibus possibilibus. — De actionibus vero possibilibus regula generalis est: omnes illas actiones quae non involvunt repugnantiam esse possibiles huic potentiae. Disputare autem in particulari de omnibus actionibus vel effectibus de quibus dubitari solet an in se involvant repugnantiam necne, non est huius loci, sed ad varias materias theologiae et philosophiae pertinet, ut constat. Solum adverto non solum esse Deo impossibiles actiones quae in genere entis videntur repugnantiam involvere, sed etiam quae divinae bonitati sunt repugnantes, ut mentiri, peccare, infidelem esse, etc., quia etiam hae involvunt contradictionem comparatae cum infinita bonitate Dei. Et ratio est quia potentia non potest exire in actum nisi ut applicata per voluntatem, et voluntas Dei non potest velle nisi quae sunt iuxta et decentia suam bonitatem, et ad hoc est natura sua determinata quoad specificationem, ut in *Relectione* prima late disserui.

primero y por sí misma acerca de las criaturas, y ejerce todos sus actos alrededor de ellas; y su acción es transeúnte, y por eso ni puede ser necesaria, ni es eterna.

18. De aquí resulta que tanto de la misma potencia divina como de su acción hay una doble consideración. Pues la potencia puede tomarse o por sí misma y considerada precisamente, o como unida libremente a la voluntad y como ligada al orden prescrito por la misma voluntad. Y según esta doble consideración parece tomada la distinción común de los teólogos acerca de la potencia divina en absoluta y ordenada o ordinaria, que transmite Santo Tomás, 1 p., q. 25, art. 5, y otros en 4, d. 43 y 44. Pues considerada del primer modo y según sí misma, se dice absoluta. Tomada del segundo modo, se dice ordenada. Lo cual parece haber insinuado Pablo cuando dijo: «Dios obra todas las cosas según el consejo de su voluntad». Y el Señor Cristo cuando dijo en Mt 26: «¿Acaso no piensas que puedo rogar a mi Padre y me exhibirá más de doce legiones de ángeles?», parece haber insinuado la potencia absoluta primera; y la ordenada cuando añade: «¿Cómo, pues, se cumplirán las Escrituras, de que así conviene que se haga?».

19. Y aunque en la explicación de estos términos haya alguna variedad entre los teólogos (la cual noté en la citada disp. 30 de la *Metafísica*, sect. ult., n. 32), es de poca importancia y solo acerca del uso de la voz, pues la cosa es clara. Y en toda opinión es cierto que la potencia no se dice absoluta u ordenada sino por relación a la voluntad: pues en cuanto se concibe desligada de toda ley o decreto de la voluntad, se dice absoluta; ordenada, en cambio, en cuanto unida a ella. Esto puede ser de dos modos. Uno es en cuanto la potencia se entiende unida a alguna ley universal, como acerca de mover continuamente el cielo. En la cual ley puede Dios dispensar cuando quiera, como cuando hizo detener el sol, lo cual según esta exposición se considera que lo hizo por potencia absoluta. Otro modo es que la potencia se entienda unida al decreto eterno de

la voluntad de Dios acerca de todas y cada una de las cosas que ha obrado en cualquier tiempo, y así todo lo que de hecho obra se dice que lo hace por potencia ordenada, porque siempre obra según su decreto; y así solo aquellas cosas se dirán poderlas por potencia absoluta que nunca va a hacer. Y ambos modos son bastante usados; el primero, sin embargo, parece más conforme al modo común de hablar y más conveniente.

20. Doble es el orden de las acciones de la omnipotencia. — De aquí también podemos distinguir las acciones de esta potencia en dos órdenes: pues unas son posibles que nunca serán; otras, en cambio, son las que se hacen de hecho, o que en algún momento solo serán futuras, o que ya están hechas. De estas acciones que a veces se hacen debe tratarse en todo el discurso de la teología, pues una de estas acciones es la creación; a esta está unida la conservación y la gobernación, a la cual pertenece la cooperación o concurso con todas las causas segundas. Y en estas parecen contenerse todas las acciones ordinarias pertenecientes al curso común de la naturaleza, las cuales por eso pertenecen a la consideración filosófica; y por ello tratamos de ellas en la *Metafísica*, disp. 20, 21 y 22.
Además de estas acciones hay otras de orden superior, como son la santificación, la justificación y la glorificación de las criaturas intelectuales, la Encarnación, la transubstanciación y cualquier efecto por instrumentos sobrenaturales, de las cuales se disputa a lo largo de todo el discurso de la teología. Y por eso estaría fuera de propósito hablar aquí de ellas. Basta, pues, advertir que, aunque estas acciones sean variadas, la potencia de Dios es una y simplicísima en sí misma, como dije en la disp. 1 de la *Metafísica*, sect. ult., n. 51. Pues aquella potencia, como dije, no se especifica por sus acciones, porque no se especifica por el objeto, y en sí es absolutísima y eminentísima, y por eso, siendo una, todo lo puede. Aunque nada impide que por conceptos inadecuados podamos distinguir en ella varios por razón, como es la potencia creativa o motiva, etc., como dije allí mismo.

22. Dubium. — Resolutio. — Solent autem D. Thomas et alii scholastici hoc loco in particulari disserere an possit Deus facere ut praeteritum non sit praeteritum. Quod gratia exempli videtur adductum ad explicandum quomodo sine impotentia ex parte Dei fieri non possit id quod implicat contradictionem. Unde in illo puncto certam existimo D. Thomae sententiam in dicta q. 25, art. 4 asserentis fieri non posse ut factum sit infectum, in sensu composito (ita enim ibi loquitur), et secundo *Contra Gentes*, cap. 25. Idem Bonaventura 1, dist. 42, q. 2 et Thomistae omnes. Estque aperta sententia Hieronymi, epist. 22 ad Eustochium, Augustini 26 *contra Faustum*, cap. 5, Anselmi in *Proslogion*, cap. 6 et lib. *de Concordia Praesc. et Praedest.*, cap. 4. Imo et Aristoteles idem tradit ex Agathone 6 *Ethicorum*, cap. 2. Ratio vero est quia praeteritum dicitur quod in aliqua differentia temporis habuit esse; impossibile autem est ut quod semel ponitur habens esse in aliqua differentia temporis, in illa eadem non habeat vel non habuerit esse. Quia esset et non esset pro eodem tempore, quod repugnat in se et consequenter etiam ipsi potentiae Dei, quia ad eius potentiam spectat ut quod vult esse pro aliquo tempore sit; unde pro eodem tempore non esse esset contra potentiam Dei. Sicut ergo non potest Deus facere ut res sit et non sit simul, quia hoc esset seipsum negare et sibi repugnare, ita nec potest facere ut praeteritum non fuerit.

23. Opinio contraria. — Explicatur. — Quidam autem theologi videntur contrarium docere, maxime Gregorius in 1, d. 42 et alii quos refert et sequitur Corduba, lib. 1, q. 55, dub. ult. Sed contradicunt in modo loquendi, non in re. Volunt enim quod, licet Deus fecerit aliquam rem, manet in ipso integra potentia qua potuisset illam non facere in sensu diviso, ideoque volunt affirmandum esse nunc esse in Deo potentiam ut praeteritum non fuerit. Non dicunt autem posse non fuisse postquam

fuisse supponitur, sed absolute et secundum se spectatum, quod nemo negat. Unde illud extra rem est. Similis vero quaestio de voluntate Dei tractari solet, an postquam aliquid voluit, maneat in illo potentia ut illud ipsum in ordine ad idem momentum nolit; et resolutio est in sensu composito non habere talem potentiam. Non quia aliquam potentiam amiserit aliquid volendo, sed quia nunquam habuit potentiam ut mutari possit, licet secundum se et in sensu diviso habeat potentiam ad utrumque et eamdem semper retineat. Ita ergo in praesenti loquendum est.

24. Duo dubia expeduntur. — Ex his etiam expedienda sunt duo alia dubia quae divus Thomas in duobus articulis ultimis illius quaestionis tractavit, scilicet: an Deus possit plura vel alia facere quam fecit, et an quae fecit potuerit efficere meliora. In utroque vero resolutio est clara. Primo ergo certum de fide est potuisse et plura et alia distincta facere. Ita docent omnes theologi cum Magistro 1, d. 43, et D. Thomas, q. 25, art. 5. Et Waldensis in *Doctrinali*, lib. 4, cap. 10, ubi oppositum errorem refert tradidisse Wicleffum et Abaelardum, eumque late ex Patribus confutat. Qui damnatus etiam refertur in Concilio Senonensi. Sed res est evidens in Scripturis, ut patet ex locis Matthaei et Marci supra citatis, quae sunt de omnipotentia Dei et de eius libertate, in qua videtur Wicleffus errasse. Hac etiam ratione dicimus potuisse Deum aliam naturam humanam sumere, et potuisse aliter redimere genus humanum quam fecit, et plures salvare quam salvat. Vide Augustinum 13 *De Trinitate*, cap. 18, *De Spiritu et litt.*, cap. 1 et epist. 3, Gregorium 32 *Moralium*, cap. 25. Item etiam creaturae multa possunt facere quae non faciunt, ut homo ratione suae libertatis non facit omnia quae potest; multo ergo magis Deus. Item, non solum homo, sed etiam sol posset plura facere quae non facit, quia ei non applicatur materia; ergo Deus, qui non indiget materia et est

21. De las acciones posibles. — Respecto a las acciones posibles, la regla general es: todas aquellas acciones que no involucran repugnancia son posibles para esta potencia. Discutir en particular sobre todas las acciones o efectos acerca de los cuales suele dudarse si en sí mismos involucran repugnancia o no, no es propio de este lugar, sino que pertenece a diversas materias de teología y filosofía, como es evidente. Solo advierto que no solo son imposibles para Dios las acciones que en el género del ente parecen involucrar repugnancia, sino también las que son repugnantes a la divina bondad, como mentir, pecar, ser infiel, etc., porque también estas involucran contradicción cuando se comparan con la infinita bondad de Dios. Y la razón es porque la potencia no puede pasar al acto sino aplicada por la voluntad, y la voluntad de Dios no puede querer sino lo que está conforme y conviene a su bondad, y a esto está determinada su naturaleza en cuanto a la especificación, como ampliamente diserté en la *Relección* primera.

22. Duda. — Resolución. — Suelen, sin embargo, Santo Tomás y otros escolásticos discutir aquí en particular si Dios puede hacer que lo pasado no sea pasado. Lo cual parece aducido a modo de ejemplo para explicar cómo, sin impotencia por parte de Dios, no puede hacerse lo que implica contradicción. Por lo cual en ese punto considero cierta la sentencia de Santo Tomás en la citada q. 25, art. 4, al afirmar que no puede hacerse que lo hecho sea no hecho, en sentido compuesto (pues así habla allí), y en el segundo libro *Contra Gentes*, cap. 25. Lo mismo dice Buenaventura en 1, dist. 42, q. 2 y todos los tomistas. Es también sentencia clara de Jerónimo en la epist. 22 a Eustoquio, de Agustín en 26 *contra Faustum*, cap. 5, de Anselmo en el *Proslogion*, cap. 6 y en el lib. *de Concordia Praesc. et Praedest.*, cap. 4. Más aún, también Aristóteles transmite lo mismo citando a Agatón en 6 *Ethicorum*, cap. 2. La razón es porque se dice pasado aquello que en alguna diferencia de tiempo tuvo ser; pero es imposible que lo que

dominus suorum actuum, multo magis poterit plura vel diversa facere vel cum causis secundis, si aliae essent, vel aliter applicarentur, vel se solo pro sua libertate.

25. Dubium. — Resolvitur. — Hic vero statim occurrit interrogandum quot sint ista plura quae potest Deus facere, et an sint finita vel infinita categorematice in individuis, vel speciebus, vel gradibus rerum, vel etiam in pluribus mundis in infinitum, vel simul vel successive, vel ex similibus vel ex dissimilibus corporibus, atque adeo aequalibus vel inaequalibus in perfectione cum eo qui nunc est. Itemque utrum non solum modo possit Deus plura facere quam fecit, sed etiam in quocumque rerum statu seu quacumque suppositione facta quod aliqua Deus creaverit. Ubi involvitur illa quaestio an possit Deus facere simul omnia quae ut possibilia novit, quibus creatis iam non posset facere plura. Sed haec infinitam habent disputationem et per varias materias vagantur; ideoque illa omitto, praesertim quia ex principiis positis in dicta disp. 30 *Metaphysicae*, sect. ult., facile omnia expediri possunt.

26. Assertio. — Conclusio. — In alio puncto breviter dicendum est multa fecisse Deum in universo quae non potest facere meliora in illo genere, et ita quoad aliquid non potuisse facere melius universum hoc quam fecerit, licet quoad aliqua in particulari illud potuerit facere perfectius. Declaratur imprimis quia fecit unionem hypostaticam, quo opere nullum altius nec perfectius potest efficere, ut nunc suppono. Unde fit ut ex ea parte qua hoc universum nobilitavit per illud opus, non possit hoc universum esse perfectius. Unde etiam ait D. Thomas Beatam Virginem, quatenus assecuta est dignitatem Matris Dei, non posse in illo genere nobiliorem dignitatem habere. Item gratia et gloria (ut ego opinor) sunt talis perfectionis essentialis ut non possit fieri in ordine qualitatum altior aut

una vez se pone como teniendo ser en alguna diferencia de tiempo, en esa misma no tenga o no haya tenido ser. Porque sería y no sería al mismo tiempo, lo cual repugna en sí mismo y, consiguientemente, también a la misma potencia de Dios, porque pertenece a su potencia que lo que quiere que sea en algún tiempo, sea; por lo cual no ser en el mismo tiempo sería contra la potencia de Dios. Así como, por tanto, Dios no puede hacer que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, porque esto sería negarse a sí mismo y repugnar consigo, así tampoco puede hacer que lo pasado no haya sido.

23. Opinión contraria. — Se explica. — Algunos teólogos, sin embargo, parecen enseñar lo contrario, especialmente Gregorio en 1, d. 42 y otros que cita y sigue Córdoba, lib. 1, q. 55, dub. ult. Pero contradicen en el modo de hablar, no en la realidad. Quieren, en efecto, que aunque Dios haya hecho alguna cosa, permanece en Él íntegra la potencia con la que hubiera podido no hacerla en sentido dividido, y por eso quieren que se afirme que ahora hay en Dios potencia para que lo pasado no haya sido. Pero no dicen que pueda no haber sido después de suponer que fue, sino absolutamente y considerado según sí mismo, lo cual nadie niega. Por lo cual aquello está fuera de propósito. Una cuestión semejante suele tratarse acerca de la voluntad de Dios: si después de haber querido algo, permanece en Él potencia para no querer aquello mismo en orden al mismo momento; y la resolución es que en sentido compuesto no tiene tal potencia. No porque haya perdido alguna potencia al querer algo, sino porque nunca tuvo potencia para poder mutarse, aunque según sí misma y en sentido dividido tenga potencia para ambos y siempre retenga la misma. Así pues, debe hablarse en el caso presente.

24. Se resuelven dos dudas. — De aquí también deben resolverse otras dos dudas que Santo Tomás trató en los dos artículos últimos de aquella cuestión, a saber: si Dios puede hacer más cosas o distintas de las que hizo, y si las

maior perfectio intellectualis naturae. Unde etiam hoc universum ex ea parte qua refertur ad ultimum finem non potuit esse perfectius, tum ex parte finis ultimi qui est Deus, tum ex formali consecutione illius secundum speciem visionis et fruitionis qua obtinetur. Rursus in hoc universo corporeo non potuit fortasse esse nobilior natura quae illi praesset in eodem genere corporalium rerum quam sit homo, quia fortasse non potest esse natura corporalis et rationalis alterius speciei. De caelis vero et simplicibus corporibus est controversia an potuerint esse essentialiter meliora et alterius speciei, sed probabilius videtur fieri potuisse, quia nulla apparet repugnantia, quod etiam sentit D. Thomas 1 p., q. 25, art. 6 ad 3.

27. Addit tamen idem D. Thomas, suppositis his rebus ex quibus universum constat, non potuisse esse quoad ordinem et concentum earum in quo bonum universi consistit. Quod incertum est, et ita oppositum docet Durandus 1, dist. 44, q. 3, quia in thesauris divinae omnipotentiae multi ordines contineri possunt, et fortasse alius esset simpliciter melior, licet in ordine ad finem a Deo intentum hic fuerit optimus. Nam si Deus voluisset aliter homines praedestinare, vel plures, vel in maiori virtute et gratia, vel in statu innocentiae perpetuo conservare, posset etiam alio modo elementa vel influentias caelorum ordinare, ita ut omnibus pensatis totum esset perfectius. Semper tamen credendum est Deum iuxta finem sibi praestitutum optime omnia facere quae facit, ut loquitur Augustinus 3 *De libero arbitrio*, cap. 5. Et explicui in citato loco *Metaphysicae* et in tomo primo *de Incarnatione*, disputatione 4, sect. 2 et 3.

CAPUT X.

DE DIVINA PROVIDENTIA.

1. Esse in Deo providentiam. — Providentia et Praedestinatio tam

que hizo pudo hacerlas mejores. En ambos casos la resolución es clara. En primer lugar, es cierto y de fe que pudo hacer tanto más cosas como otras distintas. Así lo enseñan todos los teólogos con el Maestro en 1, d. 43, y Santo Tomás, q. 25, art. 5. Y Waldensis en el *Doctrinal*, lib. 4, cap. 10, donde refiere que Wiclef y Abelardo sostuvieron el error contrario, y lo confuta ampliamente con los Padres. Error que también se dice condenado en el Concilio de Sens. Pero la cosa es evidente en las Escrituras, como aparece por los lugares de Mateo y Marcos citados arriba, que tratan de la omnipotencia de Dios y de su libertad, en la cual parece que Wiclef erró. Por esta misma razón decimos que Dios pudo asumir otra naturaleza humana, y pudo redimir al género humano de otro modo del que lo hizo, y salvar a más de los que salva. Véase Agustín 13 *De Trinitate*, cap. 18, *De Spiritu et littera*, cap. 1 y epist. 3; Gregorio 32 *Moralium*, cap. 25. Asimismo, también las criaturas pueden hacer muchas cosas que no hacen, como el hombre por razón de su libertad no hace todo lo que puede; con mayor razón, pues, Dios. Asimismo, no solo el hombre, sino también el sol podría hacer más cosas de las que hace, porque no se le aplica materia; luego Dios, que no necesita materia y es señor de sus actos, con mucha mayor razón podrá hacer más o diversas cosas, o con causas segundas si otras existieran, o si se aplicaran de otro modo, o por sí solo en virtud de su libertad.

25. Duda. — Se resuelve. — Aquí surge inmediatamente la pregunta de cuántas son esas cosas más que Dios puede hacer, y si son finitas o infinitas categóricamente en individuos, o en especies, o en grados de cosas, o incluso en varios mundos hasta el infinito, o simultáneamente o sucesivamente, o de cuerpos semejantes o desemejantes, y además iguales o desiguales en perfección con el que ahora existe. Asimismo, si no solo ahora puede Dios hacer más cosas de las que hizo, sino también en cualquier estado de las cosas o bajo cualquier suposición hecha de que Dios haya creado algunas cosas. En lo cual se involucra aquella

sunt coniunctae ut vix possit una sine altera exacte declarari. Unde cum in sequenti tractatu latissime simus de Praedestinatione dicturi, ibi de Providentia etiam dicemus. Ut vero ratio nominis habeatur et quaedam magis generalia principia supponamus, visum est caput hoc in fine huius libri adiungere, quod tantum sit velut praeambulum quoddam ad tractatum de Praedestinatione. Ut ergo nomen providentiae explicemus, supponimus habere Deum actualem gubernationem huius universi illique praeesse conservando illud et ordinem illius, totumque illud universasque partes eius in fines suos pro captu earum dirigendo. Hoc fundamentum de fide certum est, esse in Deo Providentiam. Quia gubernatio illa temporalis actio est quam Deus per suum intellectum et voluntatem operatur, quia Deus non aliter extra se causat, ut supra ex fide ostensum est; ergo necesse est ut ratio illius gubernationis universi in Dei mente ex aeternitate praecedat, non enim potest in tempore concipi aut inchoari. Hanc ergo rationem aeternae gubernationis intra Deum existentem providentiam vocamus. Atque hoc modo providentiam esse docet Scriptura, cum de Divina Sapientia dicit: «Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter» (Sap. 8, 1). «Aequaliter est illi cura de omnibus». Et infra: «In omni providentia occurrit illis»; et cap. 14: «Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia». Et Christus Dominus, Matth. 6: «Respicite volatilia caeli», etc. Item Luc. 12 et passim.

Solet autem a theologis quaeri an providentia sit actus voluntatis divinae vel intellectus. Sed hanc quaestionem in Praedestinatione exacte examinabimus. Nunc supponamus utriusque facultatis actus ad providentiam requiri. Nam in omni gubernatione prudentia necessaria est et voluntatis electio ac executio, et vix definiri potest quisnam horum actuum magis

cuestión de si Dios puede hacer simultáneamente todas las cosas que conoce como posibles, creadas las cuales ya no podría hacer más. Pero estas cuestiones tienen una disputación infinita y se extienden por diversas materias; por eso las omito, especialmente porque a partir de los principios establecidos en la citada disp. 30 de la *Metafísica*, sect. ult., fácilmente pueden resolverse todas.

26. Aserción. — Conclusión. — En otro punto debe decirse brevemente que Dios hizo muchas cosas en el universo que no puede hacer mejores en aquel género, y así, en cuanto a algo, no pudo hacer mejor este universo de lo que lo hizo, aunque en cuanto a algunas cosas en particular pudo hacerlo más perfecto. Se declara en primer lugar porque hizo la unión hipostática, obra que ninguna más alta ni más perfecta puede realizar, como ahora supongo. De donde resulta que por aquella parte en que ennobleció este universo con aquella obra, este universo no puede ser más perfecto. De donde también dice Santo Tomás que la Bienaventurada Virgen, en cuanto alcanzó la dignidad de Madre de Dios, no puede tener en aquel género una dignidad más noble. Asimismo, la gracia y la gloria (según mi opinión) son de tal perfección esencial que no puede hacerse en el orden de las cualidades una perfección más alta o mayor de la naturaleza intelectual. Por lo cual también este universo, por aquella parte que se refiere al fin último, no pudo ser más perfecto, tanto por parte del fin último que es Dios, como por la consecución formal de aquel según la especie de visión y fruición que se obtiene. Además, en este universo corpóreo quizá no pudo haber una naturaleza más noble que presidiera en el mismo género de las cosas corporales que el hombre, porque quizá no puede haber una naturaleza corporal y racional de otra especie. Respecto a los cielos y a los cuerpos simples hay controversia sobre si pudieron ser esencialmente mejores y de otra especie, pero parece más probable que pudieron hacerse, porque no aparece ninguna repugnancia, lo cual también siente Santo Tomás en 1 p., q. 25, art. 6 ad 3.

necessarius ad debitam providentiam sit. Nomen autem providentiae ad utrumque facile applicari potest, et ideo in hac controversia non est multum utilitatis, ut in citato loco latius dicemus.

2. Duplex providentia. — Ut autem haec veritas fidei melius intelligatur et ut attingamus errores qui circa illam fuerunt, est advertendum duas veluti partes in hac providentia distingui posse: unam physicam seu naturalem appellare possumus, aliam moralem. Prior generalis est rebus omnibus, tam inanimatis quam animatis, atque etiam hominibus et angelis, quatenus cum aliis commune habent esse et operari. Posterior est propria hominum et angelorum, quia illi soli sunt capaces moralium actionum et finis qui per illas comparatur, quia illi soli habent arbitrii libertatem.
Ad priorem providentiae partem pertinent actiones sequentes. Prima est conservatio in esse. Providentia enim supponit creationem et addit actionem necessariam ut res creata subsistat et finem suum consequi valeat. Inter has ergo actiones prima est conservatio: «Quomodo enim posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?» (Sap. 11). Alia operatio est concursus seu cooperatio Dei ad omnes actiones creaturarum, quia sicut sine influxu Dei esse non possunt, ita nec operari. Et ideo dicitur Deus vestire lilia agri et pascere corvos (Luc. 12). Et ad has duas actiones reducuntur omnes externi actus Providentiae, quam physicam seu naturalem appellamus.

3. Durandi opinio. — Durandus vero 1, d. 39, q. 3, num. 5 et 6, inter actus providentiae ponit dispositionem rerum. Sed ut bene ibidem subiungit, dispositio magis pertinet ad creationem, quam providentia supponit. Nam Deus, cum in aeternitate sua voluit res creare, unamquamque voluit propter suum finem, et totum universum etiam ad certum finem ordinavit et consequenter partes universi

27. Añade, sin embargo, el mismo Santo Tomás que, supuestas estas cosas de las que consta el universo, no pudo ser mejor en cuanto al orden y concierto de ellas, en lo cual consiste el bien del universo. Lo cual es incierto, y así enseña lo contrario Durando en 1, dist. 44, q. 3, porque en los tesoros de la divina omnipotencia pueden contenerse muchos órdenes, y quizá otro sería simplemente mejor, aunque en orden al fin intentado por Dios este haya sido el óptimo. Pues si Dios hubiera querido predestinar a los hombres de otro modo, o a más, o en mayor virtud y gracia, o conservarlos perpetuamente en estado de inocencia, podría también ordenar de otro modo los elementos o las influencias de los cielos, de modo que, consideradas todas las cosas, el todo fuera más perfecto. Sin embargo, siempre debe creerse que Dios, según el fin que se propuso, hace óptimamente todas las cosas que hace, como habla Agustín en 3 *De libero arbitrio*, cap. 5. Y lo expliqué en el lugar citado de la *Metafísica* y en el tomo primero *de Incarnatione*, disputación 4, sect. 2 y 3.

CAPÍTULO X

DE LA DIVINA PROVIDENCIA

1. Que hay providencia en Dios. — Providencia y Predestinación están tan unidas que apenas puede declararse exactamente una sin la otra. Por lo cual, como en el tratado siguiente vamos a hablar muy ampliamente de la Predestinación, allí también hablaremos de la Providencia. Pero para que se tenga la razón del nombre y supongamos algunos principios más generales, ha parecido bien añadir este capítulo al final de este libro, que sea solo como un cierto preámbulo al tratado de la Predestinación. Para explicar, pues, el nombre de providencia, suponemos que Dios tiene la actual gobernación de este universo y que preside sobre él

conservándolo y conservando su orden, y dirigiendo todo él y todas sus partes a sus fines según su capacidad. Este fundamento es cierto de fe: que hay Providencia en Dios. Porque aquella gobernación es una acción temporal que Dios opera por su intelecto y voluntad, pues Dios no causa fuera de sí de otro modo, como arriba se mostró por la fe; luego es necesario que la razón de aquella gobernación del universo preceda en la mente de Dios desde la eternidad, pues no puede concebirse ni iniciarse en el tiempo. A esta razón, pues, de la eterna gobernación existente dentro de Dios la llamamos providencia. Y de este modo enseña la Escritura que hay providencia, cuando de la Divina Sabiduría dice: «Alcanza con fuerza de un extremo al otro y dispone todas las cosas con suavidad» (Sab 8, 1). «Igualmente tiene cuidado de todos». Y más abajo: «En toda providencia sale a su encuentro»; y cap. 14: «Tú, empero, Padre, gobiernas todas las cosas con providencia». Y Cristo Señor en Mt 6: «Mirad las aves del cielo», etc. Asimismo en Lc 12 en muchos otros lugares.

Suelen preguntar los teólogos si la providencia es acto de la voluntad divina o del intelecto. Pero esta cuestión la examinaremos exactamente en la Predestinación. Ahora supongamos que se requieren los actos de ambas facultades para la providencia. Pues en toda gobernación es necesaria la prudencia y la elección y ejecución de la voluntad, y apenas puede definirse cuál de estos actos es más necesario para la debida providencia. El nombre de providencia, sin embargo, puede aplicarse fácilmente a ambos, y por eso en esta controversia no hay mucha utilidad, como diremos más ampliamente en el lugar citado.

2. Doble providencia. — Para que esta verdad de fe se entienda mejor y para alcanzar los errores que ha habido acerca de ella, debe advertirse que pueden distinguirse como dos partes en esta providencia: una podemos llamar física o natural, la otra moral. La primera es general para todas las cosas, tanto inanimadas como animadas, y también para los hombres y los ángeles, en cuanto tienen

convenienter ad illum finem apte disposuit, et singulis facultates connaturales ad fines suos consequendos ordinatas tribuere statuit. Haec autem omnia ad dispositionem pertinent et in ipsa creatione continentur, nam qui dat formam, dat consequentia ad formam. Et hoc modo ordinatio rerum ad fines suos, quantum ad primam intentionem finis pertinet, in ipsa creatione includitur seu in voluntate creandi res, nam creantur res propter tales fines, et ita vult Deus illas esse propter tales fines. Ad providentiam ergo pertinet proprie conservatio cooperatioque Dei necessaria, ut res illae possint tendere in fines ad quos creatae sunt. Et ita ad has duas actiones reducitur tota providentia naturalis. Nam sub conservatione includuntur omnia necessaria ad vitam et subsistentiam rerum; sub cooperatione vero omnes generationes et corruptiones, et denique omnes operationes quibus res possunt ad fines suos pervenire.

4. Duplici autem titulo haec pertinent ad providentiam Dei: primo quatenus haec proveniunt a causis secundis quas ipse ad hunc finem produxit et ordinavit et conservat; secundo quatenus Deus ipse in illis et cum illis immediate operatur et eas movet, applicat ad agendum. Unde satis constat providentiam ex hac parte attingere omnia quae sunt vel fiunt in mundo in particulari, quia omnia pendent a Deo in esse et operari, et Deus ad omnia in particulari concurrit, per scientiam suam et voluntatem ac potentiam operando. Et de hac duplici actione providentiae divinae disputavimus late in *Metaphysica*, disputatione 21 et 22, et copiosius in libro primo *de Auxiliis*.

5. Quapropter nullus infidelis potuit circa hanc partem divinae providentiae errare, nisi vel qui non agnoverunt Deum esse, vel qui non putarunt omnia pendere immediate a Deo in esse et operari postquam facta sunt. In quo Aristoteles quid senserit,

en común con las demás el ser y el obrar. La segunda es propia de los hombres y de los ángeles, porque solo ellos son capaces de acciones morales y del fin que se alcanza por medio de ellas, ya que solo ellos tienen libertad de arbitrio.

A la primera parte de la providencia pertenecen las siguientes acciones. La primera es la conservación en el ser. Pues la providencia supone la creación y añade la acción necesaria para que la cosa creada subsista y pueda conseguir su fin. Entre estas acciones, pues, la primera es la conservación: «¿Cómo podría permanecer algo si tú no lo quisieras?» (Sab 11). Otra operación es el concurso o cooperación de Dios a todas las acciones de las criaturas, porque así como sin el influjo de Dios no pueden existir, así tampoco pueden obrar. Y por eso se dice que Dios viste los lirios del campo y alimenta a los cuervos (Lc 12). Y a estas dos acciones se reducen todos los actos externos de la Providencia, a la que llamamos física o natural.

3. Opinión de Durando. — Durando, sin embargo, en 1, d. 39, q. 3, nn. 5 y 6, pone entre los actos de la providencia la disposición de las cosas. Pero, como bien añade allí mismo, la disposición pertenece más bien a la creación, que la providencia supone. Pues Dios, cuando en su eternidad quiso crear las cosas, quiso cada una por su fin, y ordenó también todo el universo a un fin cierto, y consecuentemente dispuso convenientemente las partes del universo de modo apto para aquel fin, y determinó dar a cada una facultades connaturales ordenadas para conseguir sus fines. Todas estas cosas pertenecen a la disposición y se contienen en la misma creación, pues quien da la forma, da también lo que sigue a la forma. Y de este modo la ordenación de las cosas a sus fines, en cuanto pertenece a la primera intención del fin, se incluye en la misma creación o en la voluntad de crear las cosas, pues las cosas se crean para tales fines, y así quiere Dios que sean para tales fines. A la providencia, pues, pertenece propiamente la conservación y la cooperación necesaria de Dios para que aquellas cosas puedan tender a los fines para

in disputatione 30 *Metaphysicae*, sect. 15, num. 40, explicuimus. Potuerunt etiam in hoc errare illi qui putarunt Deum ex necessitate naturae omnia operari, ut Epicurus, Democritus et Cratilus. De quibus non constat an dicerent Deum conservare res omnes et cooperari cum illis eadem necessitate qua putarunt illas produxisse. Verumtamen etiam si hoc dicerent, illa non esset vera providentia, quae proprie non cadit nisi in agens liberum. At suppositis principiis positis, quae non solum in fide sunt certa, sed etiam ratione naturali evidentia, aperte sequitur necessariam esse Dei providentiam quae attingat ad omnia et singula quae fiunt in particulari.

6. Dubium. — Resolutio. — An vero per hanc providentiam possit Deus immutare cursum causarum naturalium, eumve impedire aut iuvare, fortasse non est tam notum lumine naturali. Tamen secundum fidem certum est divinam providentiam ad hoc extendi, quia eius nutui et voluntati omnia parent. Unde Tob. 4 dicitur: «Qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo». Et Matth. 10: «Unus passer non cadit super terram sine Patre vestro». Nec folium arboris sine eius scientia et voluntate movetur. Et hinc est ut pro fructibus etiam temporalibus, vel pro influentiis temporum opportunis et conservatione et incolumitate vitae vel animalium, orari possit et debeat Deus: quia licet haec regulariter eveniant per naturalium causarum cursum, ab eius nutu et voluntate semper pendent et immutantur etiam mirabiliter: de qua re et in Scriptura sacra et in historiis exempla multa leguntur.

7. **De providentia morali. Esse necessariam moralem gubernationem. — Quid senserit Aristoteles de providentia Dei.** — Circa alteram partem huius providentiae, quam moralem appellamus, dicendum est ultra

los que fueron creadas. Y así a estas dos acciones se reduce toda la providencia natural. Pues bajo la conservación se incluyen todas las cosas necesarias para la vida y subsistencia de las cosas; bajo la cooperación, en cambio, todas las generaciones y corrupciones, y finalmente todas las operaciones por las cuales las cosas pueden llegar a sus fines.

4. Con doble título pertenecen estas cosas a la providencia de Dios: primero, en cuanto provienen de causas segundas que Él mismo produjo, ordenó y conserva para este fin; segundo, en cuanto el mismo Dios obra inmediatamente en ellas y con ellas, y las mueve y aplica al obrar. De donde consta suficientemente que la providencia por esta parte alcanza todas las cosas que son o se hacen en el mundo en particular, porque todas dependen de Dios en el ser y en el obrar, y Dios concurre a todas en particular, obrando por su ciencia, voluntad y potencia. Y de esta doble acción de la providencia divina disputamos ampliamente en la *Metafísica*, disputaciones 21 y 22, y más copiosamente en el libro primero *de Auxiliis*.

5. Por lo cual ningún infiel pudo errar acerca de esta parte de la divina providencia, sino o los que no reconocieron que Dios existe, o los que no pensaron que todas las cosas dependen inmediatamente de Dios en el ser y en el obrar después de haber sido hechas. En qué sentido pensó Aristóteles sobre esto, lo explicamos en la disputación 30 de la *Metafísica*, sect. 15, n. 40. También pudieron errar en esto aquellos que pensaron que Dios obra todas las cosas por necesidad de naturaleza, como Epicuro, Demócrito y Crátilo. Acerca de los cuales no consta si decían que Dios conserva todas las cosas y coopera con ellas con la misma necesidad con que pensaron que las produjo. Sin embargo, aunque dijeran esto, aquella no sería verdadera providencia, la cual propiamente solo cae en un agente libre. Pero supuestos los principios establecidos, que no solo son ciertos en la fe, sino también evidentes por la razón natural, se sigue claramente que es

physicam efficientiam et operationem Dei, quae in omnibus operibus creaturarum etiam liberis et moralibus interveniunt, esse necessariam addere moralem gubernationem, quae consistit in praeceptis, consiliis, promissionibus, comminationibus, praemiis et suppliciis. Et de hoc toto genere providentiae pauca (ut opinor) philosophi subodorati sunt. Nam imprimis de praeceptis aut legibus Dei positivibus nihil scire potuerunt, ut constat, quia libere feruntur a Deo, et ideo nisi per revelationem sciri non possunt. Leges autem quas naturalis ratio dictat, licet cognoscantur ut dictamina rationis naturalis, tamen sub ratione legis divinae et quod Deus in eis suam voluntatem et auctoritatem peculiariter interponat, vel cognosci non potest ratione naturali, vel difficillime; unde non mihi constat aliquem philosophorum hoc peculiariter cognovisse. De promissionibus vero et comminationibus in particulari certius hoc est. De praemio autem et poena in generali fortasse aliquid suspicati sunt, sed valde imperfecte ac diminute, ut patet ex Aristotele, libro decimo *Ethicorum*, cap. 8, ubi eos qui veritatem sectantur dicit esse amicissimos Deorum immortalium. «Nam si Dii (inquit) curam habent humanarum rerum, ut existimatur rationi consentaneum est, ipsos eo gaudere quod est optimum». Ubi et sub magna dubitatione loquitur et sub impropriissima Deorum appellatione et diminute valde. Et in lib. 2 *Magn. Moral.*, cap. 8: «Deum ait mala et bona pro meritis distribuere»; tamen ibidem sentit effectus fortuitos non subiacere providentiae Dei, licet aliter in hoc sentiat lib. 7 *Ethic. ad Eudemum*, cap. 18.

8. Deum habere providentiam creaturarum rationalium. — Veritas autem catholica docet habere Deum perfectissimam providentiam creaturarum rationalium et operationum liberarum tam bonarum quam malarum, non solum generalem et remotam, sed etiam particularem

providentiam: nec solum physicam, sed etiam moralem. Consistit autem haec providentia tum in perfecta scientia quam Deus habet de omnibus liberis effectibus antequam fiant et postquam facta sunt, et in voluntate procurandi illa, si bona sint, per praecepta, consilia vel alia media consentanea; vel si sint mala, prohibendo illa et impediendo, vel permittendo et de illis, si fiant, iuste vel misericorditer pro ratione suae sapientiae disponendo. Et haec omnia passim docet Scriptura: nam de rerum praescientia iam supra visum est. Et ideo Iob 22 irridentur qui dixerunt de Deo: «Circa cardines caeli ambulat, nec nostra considerat». De aliis vero actibus moralis providentiae etiam constat ex his quae supra diximus de voluntate Dei et ex discursu omnium Scripturarum. Ex quibus veritatem hanc late confirmant Patres, vel qui de Providentia ex instituto scripserunt, ut Chrysostomus per tres libros et sermones sex, et in homil. 9 ad Populum, tomo 5; Theodoretus, lib. 7 *Curationum* et serm. 10 *de Providentia*; Salvianus, lib. 8 *de Providentia*; Nemesius, lib. 8 *Philosophiae*; vel aliis in libris: ut Augustinus libro 3 *de Civitate*, cap. 9, et lib. 5 *Genes. ad litteram*, cap. 21, lib. 3 *de libero Arbitrio*, et lib. 1 et 2 *de Ordine*; Clemens Alexandrinus, lib. 4 et 5 *Stromat.*; Cyrillus Hierosolymitanus, catech. 8; et Cyrillus Alexandrinus, lib. 5 *contra Julianum*.

9. Ratio autem huius veritatis sumenda est ex actibus illis in quibus divina providentia consistit. Quia imprimis necesse est Deum omnia scire et de omnibus rectissimum iudicium ferre. Potens item est omnia disponere et bene ordinare ac constituere. Voluntatem etiam habet rectissimam, qua sine sui mutatione potest velle bonum et odisse malum, estque summe honestum ut ita singula velit. Estque item supremus Dominus et Princeps, ad quem pertinet leges ferre et praemia ac poenas pro ratione operum conferre.

necesaria la providencia de Dios que alcance a todas y cada una de las cosas que se hacen en particular.

6. Duda. — Resolución. — Si por esta providencia puede Dios mudar el curso de las causas naturales, o impedirlo o ayudarlo, quizá no es tan conocido por la luz natural. Sin embargo, según la fe es cierto que la divina providencia se extiende a esto, porque todas las cosas obedecen a su mandato y voluntad. Por lo cual se dice en Tob 4: «El que manda al sol y no sale, y cierra las estrellas como bajo sello». Y en Mt 10: «Ni un solo pájaro cae a tierra sin vuestro Padre». Ni una hoja del árbol se mueve sin su ciencia y voluntad. Y de aquí es que se pueda y deba rogar a Dios incluso por frutos temporales, o por influencias oportunas de los tiempos, y por la conservación e integridad de la vida o de los animales: porque aunque estas cosas sucedan regularmente por el curso de las causas naturales, siempre dependen de su mandato y voluntad, y se cambian también de modo admirable. De esta materia se leen muchos ejemplos tanto en la Sagrada Escritura como en las historias.

7. De la providencia moral. Que es necesaria la gobernación moral. — Qué pensó Aristóteles sobre la providencia de Dios. — Acerca de la otra parte de esta providencia, a la que llamamos moral, debe decirse que, además de la eficiencia física y operación de Dios, que interviene en todas las obras de las criaturas incluso libres y morales, es necesario añadir la gobernación moral, que consiste en preceptos, consejos, promesas, amenazas, premios y castigos. Y de todo este género de providencia los filósofos (según opino) apenas intuyeron algo. Pues en primer lugar, de los preceptos o leyes positivas de Dios nada pudieron saber, como es evidente, porque son promulgadas libremente por Dios, y por eso no pueden conocerse sino por revelación. Las leyes que dicta la razón natural, aunque se conozcan como dictámenes de la razón natural, sin embargo, bajo la razón de ley divina y de que Dios interpone en ellas especialmente su voluntad y

Denique quia omnia ab ipso ita pendent ut sine ipso vel volente vel permittente fieri non possint, ergo habet Deus providentiam etiam moralem omnium actionum liberarum usque ad minimas.

10. Difficultates vero quae circa hanc partem providentiae occurrunt, praecipue sumuntur ex concordia divinae providentiae cum libertate actionum humanarum. Ubi consequenter se offert tractandum quomodo Deus ab aeterno disposuerit de his actionibus in particulari, an scilicet praefiniendo omnes vel aliquas, et alias permittendo, vel simplici affectu prosequendo. Quae omnia in secundo libro *de Auxiliis* late a nobis tractata sunt. Et in sequenti tractatu in fine, comparando providentiam cum Praedestinatione, videbimus quomodo providentia ordinet res in finem, an semper efficaciter vel interdum tantum sufficienter. Quapropter de his difficultatibus nihil amplius hic dicemus.

11. Dubium. — Solum inquiri potest an hoc genus providentiae, praesertim moralis, necessario conveniat Deo. Ubi non quaerimus de necessitate absoluta —sic enim providentia est libera—, nec de sola necessitate immutabilitatis, nam constat etiam providentiam semel stabilitam ex parte Dei esse immutabilem. Sed quaerimus de necessitate providentiae divinae, sola suppositione facta quod Deus voluerit universum creare prout modo est, constans ex simplicibus et mixtis corporibus simul cum hominibus. Quae quaestio vix habet locum in providentia naturali, nam si Deus voluit non solum fieri, sed etiam conservari mundum per rerum generationes et corruptiones et alias operationes, non potuit illud destituere sua providentia, quia sine ipsius immediato influxu nihil esse vel operari potest. At vero de alia providentia morali est nonnulla difficultas, quia non apparet absoluta necessitas eius. Cur enim non potuit

autoridad, o no pueden conocerse por razón natural, o lo hacen muy difícilmente; por lo cual no me consta que algún filósofo lo haya conocido particularmente. De las promesas y amenazas en particular esto es más cierto. Del premio y del castigo en general quizá sospecharon algo, pero muy imperfecta y deficientemente, como aparece por Aristóteles en el libro décimo de la *Ética*, cap. 8, donde dice que los que buscan la verdad son los más amigos de los dioses inmortales. «Pues si los dioses (dice) tienen cuidado de las cosas humanas, como se estima que es conforme a la razón, es justo que ellos se alegren de lo que es óptimo». Donde habla también con gran duda y bajo una denominación de dioses muy impropia y de modo muy deficiente. Y en el lib. 2 de la *Gran Moral*, cap. 8, dice que «Dios distribuye los males y los bienes según los méritos»; sin embargo, allí mismo siente que los efectos fortuitos no están sujetos a la providencia de Dios, aunque en esto sienta de otro modo en el lib. 7 de la *Ética a Eudemo*, cap. 18.

8. Que Dios tiene providencia de las criaturas racionales. — La verdad católica, en cambio, enseña que Dios tiene perfectísima providencia de las criaturas racionales y de las operaciones libres, tanto buenas como malas, no solo general y remota, sino también particular: ni solo física, sino también moral. Consiste esta providencia tanto en la perfecta ciencia que Dios tiene de todos los efectos libres antes de que sucedan y después de que han sucedido, como en la voluntad de procurarlos, si son buenos, por medio de preceptos, consejos u otros medios convenientes; o, si son malos, prohibiéndolos e impidiéndolos, o permitiéndolos y disponiendo de ellos, si suceden, justa o misericordiosamente según la razón de su sabiduría. Y todo esto enseña la Escritura en muchos lugares: pues de la presciencia de las cosas ya se trató arriba. Y por eso en Job 22 se burlan de quienes dijeron de Dios: «Camina alrededor de los polos del cielo, y no considera nuestras cosas». De los demás actos de la providencia moral consta también por lo que dijimos arriba acerca de la voluntad de Dios y por el discurso de todas las Escrituras. De lo cual confirman ampliamente esta verdad los Padres, o quienes escribieron de propósito sobre la Providencia, como Crisóstomo en tres libros y seis sermones, y en la homilía 9 al Pueblo, tomo 5; Teodoreto, lib. 7 de las *Curaciones* y sermón 10 *de Providentia*; Salviano, lib. 8 *de Providentia*; Nemesio, lib. 8 de la *Filosofía*; o en otros libros: como Agustín en el libro 3 *de Civitate*,

Deus homines condere et de illis non amplius curare quam de aliis animantibus, nec poenas aut praemia reddere, nec praecepta imponere? Quia Deus in his omnibus actionibus liber est, et non habet actus ille intrinsecam connexionem cum opere creationis vel conservationis humanae naturae, nam ad hoc sufficiebat generalis concursus in ordine physico. In contrarium vero est: si talis providentia necessaria non est etiam supposita creatione et conservatione humanae naturae, ergo non possumus ratione naturali convincere Deum habere hanc providentiam humanarum rerum, quod videtur a mente sanctorum Patrum alienum.

12. Expeditur. — Ad hoc breviter dicendum est primum non potuisse Deum nullam omnino providentiam de humanis actionibus habere, supposita voluntate creandi et conservandi homines ita ut humano modo operari possint. Quia imprimis non potuit non illuminare illos saltem mediante lumine naturali, concurrendo ad recta dictamina legis naturalis; et ita non potuit eos omnino sine lege relinquere, quae revera divina est, licet fortasse ipsi homines id non agnoscerent, nisi divinitus et altiori modo illuminarentur. Deinde non potuit non praescire quid ipsi homines essent operaturi et per suam voluntatem velle singula opera, vel impedire, vel permittere, aut promovere. Et quoad hunc gradum est simpliciter necessaria haec providentia.
Ulterius vero est valde consentaneum divinae bonitati ut maiorem providentiam cum hominibus habuerit. Nam, ut recte dixit Ambrosius, lib. 1 *de Officiis*, c. 13: «Quis operator negligat operis sui curam? Cum aliquid non fecisse nulla iniuria sit, non curare quod feceris summa inclementia est». Quapropter, licet Deus libere haec omnia beneficia conferat, tamen quia bonus et sapiens est, semper operatur consentanee ad sapientiam et bonitatem suam, et secundum hunc modum non potuit

cap. 9, y lib. 5 *Génesis ad litteram*, cap. 21, lib. 3 *de libero Arbitrio*, y lib. 1 y 2 *de Ordine*; Clemente Alejandrino, lib. 4 y 5 *Stromata*; Cirilo de Jerusalén, cateq. 8; y Cirilo de Alejandría, lib. 5 *contra Julianum*.

9. La razón de esta verdad debe tomarse de aquellos actos en los que consiste la divina providencia. Porque en primer lugar es necesario que Dios lo sepa todo y emita rectísimo juicio acerca de todas las cosas. Es también poderoso para disponer, ordenar y constituir bien todas las cosas. Tiene también rectísima voluntad, con la que sin mutación de sí mismo puede querer el bien y odiar el mal, y es sumamente honesto que quiera así cada cosa. Es además supremo Señor y Príncipe, a quien corresponde promulgar leyes y conferir premios y penas según la razón de las obras. Finalmente, porque todas las cosas dependen de Él de tal modo que sin Él, o queriéndolo o permitiéndolo, no pueden hacerse, luego Dios tiene también providencia moral de todas las acciones libres, hasta las mínimas.

10. Las dificultades que ocurren acerca de esta parte de la providencia se toman principalmente de la concordia de la divina providencia con la libertad de las acciones humanas. Donde consecuentemente se ofrece tratar cómo Dios dispuso desde la eternidad acerca de estas acciones en particular, es decir, si prefijándolas todas o algunas, y permitiendo otras, o persiguiéndolas con simple afecto. Todo lo cual fue tratado ampliamente por nosotros en el segundo libro *de Auxiliis*. Y en el tratado siguiente, al final, comparando la providencia con la Predestinación, veremos cómo la providencia ordena las cosas al fin, si siempre eficazmente o a veces solo suficientemente. Por lo cual de estas dificultades nada más diremos aquí.

11. Duda. — Solo puede inquirirse si este género de providencia, especialmente la moral, conviene necesariamente a Dios. Aquí no preguntamos por la necesidad absoluta —pues así la providencia es libre—, ni por la sola necesidad de inmutabilidad, pues consta también que la providencia, una vez establecida por parte de Dios, es inmutable. Pero preguntamos por la necesidad de la providencia divina, hecha solo la suposición de que Dios quiso crear el universo tal como ahora es, compuesto de cuerpos simples y mixtos juntamente con los hombres. Esta cuestión apenas tiene lugar en la providencia natural, pues si Dios quiso no solo que el mundo se hiciera, sino también que se conservara por medio de las generaciones y corrupciones de las cosas y otras operaciones, no pudo dejarlo sin su providencia, porque sin su influjo inmediato nada puede existir ni obrar. Pero acerca de la otra providencia moral

separari providentia consentanea naturae rationali ab illius creatione et conservatione, saltem secundum debitam providentiam ex ordinaria lege et quasi connaturali, tam rebus ipsis quam divinae bonitati. Et haec necessitas sufficiens est ad naturalem demonstrationem talis providentiae.

13. Deus intellectualibus creaturis praeter providentiam naturalem addidit supernaturalem. — Addendum vero est Deum non fuisse contentum dando creaturis intellectualibus providentiam naturalem et moralem ordinis naturalis, ut sic dicam, sed addidisse etiam supernaturalem; quia huiusmodi creaturas ad supernaturalem finem ordinavit, unde necesse fuit ut per media et providentiam supernaturalem eas gubernaret et ad illum finem proveheret. Hoc autem genus providentiae cognosci non potest per rationem naturalem, sicut nec finis ille ad quem per illud tenditur. Habemus autem illud ex fidei revelatione, ut in sequenti tractatu ostendemus.
Ex hoc autem altiori providentiae genere factum est ut tota providentia naturalis et moralis ad altiorem ordinem aliquo modo evecta sit. Nam quia res omnes inferiores ad homines aliquo modo ordinantur ut ad finem proximum, dum ipse homo ad altiorem finem ordinatus est, consequenter omnes res aliae cooperari debent ad illum finem consequendum, et ideo altiori quodammodo gubernandae sunt.

14. Et hinc oriuntur mysteria multa occultae divinae sapientiae, quae in huiusmodi rerum providentia accidere videmus. Ex quibus unum est iustos affligi in hac vita, iniquos autem prosperari. Quae apparens inaequalitas et infideles in errorem induxit, ut putarent Deum non habere providentiam rerum, et fideles in magnam admirationem adduxit, ut in Scripturis saepe legimus (Iob 21; Ierem. 12). Tamen si haec omnia considerentur sub providentia

hay alguna dificultad, porque no aparece una necesidad absoluta de ella. Pues ¿por qué no pudo Dios crear a los hombres y no cuidarse de ellos más que de los demás animales, ni dar premios o castigos, ni imponer preceptos? Porque Dios es libre en todas estas acciones, y aquel acto no tiene conexión intrínseca con la obra de la creación o conservación de la naturaleza humana, pues para esto bastaba el concurso general en el orden físico. En contra está: si tal providencia no es necesaria aun supuesta la creación y conservación de la naturaleza humana, entonces no podemos convencer por razón natural de que Dios tiene esta providencia de las cosas humanas, lo cual parece ajeno a la mente de los santos Padres.

12. Se resuelve. — A esto debe decirse brevemente que en primer lugar Dios no pudo no tener ninguna providencia en absoluto acerca de las acciones humanas, supuesta la voluntad de crear y conservar a los hombres de modo que pudieran obrar humanamente. Porque en primer lugar no pudo no iluminarlos al menos mediante la luz natural, concurriendo a los rectos dictámenes de la ley natural; y así no pudo dejarlos del todo sin ley, la cual es verdaderamente divina, aunque quizá los mismos hombres no la reconocieran si no fueran iluminados divinamente y de modo más alto. En segundo lugar, no pudo no prever qué iban a obrar los mismos hombres y, por su voluntad, querer cada una de las obras, o impedirlas, o permitirlas, o promoverlas. Y en cuanto a este grado, esta providencia es simplemente necesaria.
Además, es muy conforme a la divina bondad que haya tenido mayor providencia con los hombres. Pues, como rectamente dijo Ambrosio, lib. 1 *de Officiis*, c. 13: «¿Qué artífice descuidaría el cuidado de su obra? Cuando no haber hecho algo no es ninguna injuria, no cuidar lo que has hecho es suma inclemencia». Por lo cual, aunque Dios confiera libremente todos estos beneficios, sin embargo, porque es bueno y sabio, siempre obra de modo conforme a su sabiduría y bondad, y según este modo no pudo separarse la providencia conforme a la naturaleza racional de su creación y conservación, al menos según la debida providencia por ley ordinaria y cuasi connatural, tanto a las mismas cosas como a la divina bondad. Y esta necesidad es suficiente para la demostración natural de tal providencia.

13. Dios añadió a las criaturas intelectuales, además de la providencia natural, la sobrenatural. — Debe añadirse que Dios no se contentó con dar a las criaturas intelectuales la providencia natural y moral del orden natural (por así decirlo), sino que añadió también la sobrenatural; porque ordenó a tales criaturas a un fin sobrenatural, por lo cual fue necesario que las gobernara por medios

supernaturali, cessat admiratio. Nam ex illa inaequalitate potius colligendum est esse aliam virtutis retributionem altiorem, quam in hac vita habere possit, et per mala huius vitae perfici iustos et praeparari ad illam beatam consequendam, malos autem recipere in hac vita bona sua, ut dicitur Luc. 16. Quod argumentum late prosequuntur Patres citati agentes de Divina Providentia et de Resurrectione ac Iudicio.

Ex hac etiam supernaturali Providentia oriuntur mutationes miraculosae, per quas vel ordo causarum naturalium immutatur, vel actiones aliquae omnem virtutem naturalem superantes fiunt. Ad hanc item reducenda est custodia angelorum bonorum et impugnatio daemonum, nam ob finem supernaturalem illa ordinatur et haec permittitur. Denique ad hanc supernaturalem Providentiam praedestinatio praecipue pertinet, quae totam Dei providentiam quodammodo in se complectitur, ut in sequenti tractatu explicaturi sumus.

y providencia sobrenatural y las condujera a aquel fin. Este género de providencia, sin embargo, no puede conocerse por la razón natural, como tampoco aquel fin al que por ella se tiende. Lo tenemos, empero, por revelación de la fe, como mostraremos en el tratado siguiente.

De este género más alto de providencia resultó que toda la providencia natural y moral fue elevada de algún modo a un orden superior. Pues como todas las cosas inferiores se ordenan de algún modo a los hombres como a fin próximo, mientras que el mismo hombre está ordenado a un fin más alto, consecuentemente todas las demás cosas deben cooperar a la consecución de aquel fin, y por eso deben ser gobernadas de un modo más alto.

14. Y de aquí nacen muchos misterios ocultos de la divina sabiduría, que vemos que ocurren en la providencia de tales cosas. Entre los cuales uno es que los justos sean afligidos en esta vida, y los inicuos prosperen. Esta aparente desigualdad indujo al error a los infieles, de modo que pensaron que Dios no tiene providencia de las cosas, y llenó de gran admiración a los fieles, como leemos frecuentemente en las Escrituras (Job 21; Jeremías 12). Sin embargo, si todas estas cosas se consideran bajo la providencia sobrenatural, cesa la admiración. Pues de aquella desigualdad más bien debe colegirse que existe otra retribución de la virtud más alta, que no puede tenerse en esta vida, y que por los males de esta vida se perfeccionan los justos y se preparan para conseguir aquella bienaventuranza, mientras que los malos reciben en esta vida sus bienes, como se dice en Lc 16. Este argumento lo desarrollan ampliamente los Padres citados que tratan de la Divina Providencia, de la Resurrección y del Juicio.

De esta providencia sobrenatural nacen también las mutaciones milagrosas, por las cuales o se cambia el orden de las causas naturales, o se realizan algunas acciones que superan toda virtud natural. A esta también debe reducirse la custodia de los ángeles buenos y la impugnación de los demonios, pues por razón del fin sobrenatural aquella se ordena y esta se permite. Finalmente, a esta providencia sobrenatural pertenece principalmente la predestinación, la cual de algún modo abarca en sí toda la providencia de Dios, como explicaremos en el tratado siguiente.